
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XX 2012 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
20/2012/nr 1

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

Bp Andrzej Siemieniowski – przewodniczący – Wrocław, ks. Bogdan Ferdek – Wrocław,
Kazimierz Lubowicki OMI – Wrocław, ks. Mariusz Rosik – Wrocław, ks. Włodzimierz
Wołyniec – Wrocław

RECENZENCI

Prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr. – UAM Poznań
Ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak – UKSW Warszawa

REDAKCJA

Ks. Andrzej Nowicki – redaktor naczelny
Elżbieta Dołganiszewska – sekretarz redakcji
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 71 322-99-70 w. 31
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Bożena Sobota

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

DRUK

Drukarnia Tumska, zam. 44/2012

„TA SKAŁA – TO CHRYSZTUS” (1 Kor 10, 4)

Wymagającą, ale również fascynującą drogą badań postępują dzisiaj teologowie. Na ich barkach, zwłaszcza na zdolnościach i dociekliwości intelektualnej, spoczywa wyjątkowe zadanie do wypełnienia. Otóż ich powinnością, moralnym imperatywem, który sami nazywają mianem powołania, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej tak wyraźnie uświadomionym, jest konieczność budowania. Ewangelia, Dobra Nowina o Bogu Ojcu zbawiającym człowieka przez Wcielonego Syna Jezusa Chrystusa, przedmiot refleksji naukowej prowadzonej w środowisku Kościoła, zawiera – pośród innych istotnych dla ludzkiego życia – zasadniczą wskazówkę, jak ma wyglądać to właśnie zadanie budowania.

Nie tylko mądry człowiek, ale również odpowiedzialny za siebie i zarazem współodpowiedzialny za środowisko, w którym istnieje, starannie wybiera miejsce dla realizacji swoich życiowych planów i buduje na skale. Słuchacz Dobrej Nowiny, jeśli tylko słucha jej słów i wypełnia je, zasługuje na pochwałę jako roztropny człowiek, „który swój dom zbudował na skale” (Mt 7, 24). Jeżeli zatem również Paweł, Apostoł Narodów, jako roztropny budowniczy radzi, by baczyć, jaki został położony fundament, i nie zmieniając go budować na nim dalej, bo jest nim Jezus Chrystus (por. 1 Kor 3, 11), to tego doświadczenia z roztropności nie można lekceważyć. Wcześniej Jezus na Apostole Piotrze [czyli Skale] (por. Mt 16, 18) – zbudował wspólnotę swojego Kościoła, która gwarantuje możliwość duchowego rozwoju jej członków.

W budowaniu chodzi więc o nieprzemijające wartości ewangeliczne najwyższych walorów. Budowanie to metaforyczny sposób myślenia o kształtowaniu swojego życia wedle zasad, wartości i autentycznych ideałów, to pielęgnowanie i realizowanie ducha wspólnoty wspólnot, to projektowanie społeczności ludzkiej zespolonej wokół wspólnego dobra powszechnie gromadzonego i dostępnego dla każdego człowieka. Teologia realizuje swoje powołanie jako służbę sprawie edukacji o charakterze duchowym i wewnętrznym, kształtującej sylwetkę moralno-etyczną osoby ludzkiej. W tym celu towarzyszy człowiekowi w procesie nawiązywania osobistej i bezpośredniej relacji z Jezusem Chrystusem. Właściwe sobie powołanie wypełnia, uzasadniając w sposób wiarygodny prawdę, którą głosi, że budując na tej właśnie Skale można faktycznie wznosić stabilny gmach sensownego indywidualnego i społecznego życia ludzkiego.

W tym względzie ludzkość od wieków stawiała sobie zasadnicze pytania. Dalej nie tracą nic ze swojej aktualności. Na czym polega prawdziwa mądrość, jak brzmi pełna prawda o człowieku, gdzie można otrzymać zachętę i wsparcie do budowania na Skale i wzbogacać świat uznawanymi powszechnie wartościami? Choć wiadomo, że pojawia się w rozmaitych odmianach ogólnikowa odpowiedź, to jednak taka nie wystarcza człowiekowi, bo nie sięga tych najgłębszych pokładów, gdzie zalegają jego duchowe aspiracje. Człowiek chce słyseć bezpośrednio i wyraźnie jednoznaczne odpowiedzi, by osobiście reagować na zawarte w nich przesłania postawą uzasadnionej wiary w Boga.

Chodzi więc o tworzenie takiego dzieła we współpracy z Bogiem, Stwórcą nieba i ziemi, którego nie sposób dokonać nieodpowiedzialnym, egoistycznie nastawionym umysłem inspirowanym ideologią wszechogarniającego ateizmu. Chodzi wreszcie o Kościół, w którym splatają się w komunijnej więzi *niebo z ziemią, sprawy ludzkie ze sprawami boskimi* dla budowania podmiotowości całego człowieka i każdego człowieka. Teologia wnosi zatem do wspólnoty Kościoła, a także w społeczność świata uniwersalne przesłanie o istnieniu wartości sprzyjających pełnemu rozwojowi osoby ludzkiej.

Profesjonalne powołanie teologów związane jest z ich odpowiedzialnością za człowieka wobec Jezusa Chrystusa i wobec Kościoła. Jako refleksja nad chrześcijańską wiarą w Boga, rozmyślanie o Bogu, przekazywanie owoców tej intelektualnej pracy wspieranej siłami rozumu, który nigdy nie wchodzi w konflikt z wiarą, możliwa jest wówczas, gdy teolog jest złączony i skierowany podziwem miłości do Boskiego *Przedmiotu*, który może być tylko *Podmiotem*. Tylko teologia jako nauka włączona w pełnię duchowego życia jest wierna wierze Kościoła i jawi się jako skuteczny gwarant budowania na Chrystusie nadprzyrodzonych rzeczywistości w świecie współczesnym.

Członkowie redakcji dziękują Autorom, Pracownikom wydawnictwa i drukarni, Czytelnikom – księżom i świeckim – za więź z „Wrocławskim Przeglądem Teologicznym”.

Ks. Andrzej Nowicki
Redaktor naczelny

Wrocław, 2 kwietnia 2012 roku,
w 7. rocznicę przejścia do domu Ojca
bł. Jana Pawła II

Ks. WALDEMAR IREK*

POCZĄTKI NAUCZANIA SPOŁECZNEGO BENEDYKTA XVI

1. Kontekst nauczania społecznego Kościoła – Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej

Wydane z początkiem 2004 r. przez Papieską Radę *Iustitia et Pax* Kompendium Nauki Społecznej Kościoła zebrało społeczne nauczanie Kościoła. Opracowane na polecenie Jana Pawła II miało, jak zaznaczył przewodniczący Rady, kard. R. Martino, w sposób „syntetyczny, ale wyczerpujący” przedstawić wykładnię Kościoła w kwestii społecznej¹. W liście do kard. Martino ówczesny Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, A. Sodano, zauważył, że opracowanie to w zamiarze Jana Pawła II miało na celu „pomoc ludzkości w poszukiwaniu wspólnego dobra”². Sekretarz Stanu stwierdził także potrzebę istnienia takiego dokumentu, który wśród aktualnych problemów kulturowych i społecznych pomoże w formacji także świeckich ludzi Kościoła do właściwego występowania w sprawach natury społecznej, w których głos Kościoła jest nieodzowny³.

Trzydziesty dokument w dwunastu rozdziałach omawia podstawowe i aktualne kwestie społeczne w oparciu o wszelkie dokumenty Kościoła, poruszające ten problem wcześniej. Oprócz Biblii, encyklik społecznych i Katechizmu Kościoła Katolickiego obszernie cytowane są również teksty papieskich listów i przemówień do ludzi różnych stanów. Kompendium, wychodząc od przedstawienia Bożego zamysłu względem ludzi definiowanego jako zamysł miłości, przechodzi przez posłannictwo nauki społecznej Kościoła i jej rys historyczny w naszych czasach do problematyki osoby ludzkiej, jej znaczenia i niezwykłych praw.

* Ks. prof. dr hab. Waldemar Irek – Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

¹ R. MARTINO, *Przedmowa*, w: *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. XIII.

² A. SODANO, *List Kardynała Angelo Sodano*, w: *Kompendium...*, dz. cyt., s. XI.

³ Tamże.

Szczególnie mocno podkreśla Kompendium jedyność i niepowtarzalność osoby ludzkiej jako otwartej na transcendencję – a więc możliwe spotkanie z Bogiem. Człowiek jest zatem, jak przypomina dokument, „postrzegany zawsze w swej niepowtarzalnej i niezbywalnej wyjątkowości”⁴. Istotne także jest to, że „rozumność, świadomość i wolność nie definiują jednak osoby [...]. Może się bowiem zdarzyć, że takie akty się nie dokonują, co nie oznacza, że przez to człowiek przestaje być osobą”⁵. Zdanie to nabiera szczególnego wydźwięku w czasach nam współczesnych, gdy człowiek próbuje ustalać granice początku i końca ludzkiego życia, a także ograniczenia jego praw jako osoby. To odpowiedź na kolejny znak czasu, a także ważne ogniwo rozważań o istocie społeczeństwa. Gdy omawiamy reakcję Kościoła na systemy społeczne i gospodarcze, skupiamy się na umieszczeniu ich w kontekście pojedynczej osoby ludzkiej. W Kompendium znajdujemy jej definicję z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła, szczególnie wrażliwej na sytuację ludzi bezdomnych, zagrożonych aborcją lub eutanazją.

Dalej Kompendium przechodzi do przedstawienia zasad nauki społecznej Kościoła, omawiając pokrótce zasadę dobra wspólnego, zasadę pomocniczości i solidarności oraz podstawowe wartości życia społecznego: prawdę, wolność i sprawiedliwość.

Część drugą Kompendium określilibyśmy jako skupioną na człowieku żyjącym wśród ludzi – w społeczeństwie. Znajdziemy tu rozdział poświęcony rodzinie ludzkiej i małżeństwu, godności pracy, życiu ekonomicznemu czy wreszcie wspólnocie politycznej i międzynarodowej, a nawet rozwijanemu szczególnie w ostatnich latach nauczaniu Kościoła w dziedzinie ekologii i ochrony środowiska naturalnego. Końcowy rozdział części drugiej, niejako logicznie ją podsumowujący, porusza kwestie upowszechniania pokoju pośród ludzi. Omawiając zasady obrony koniecznej, przypomina jednocześnie o obowiązku obrony niewinnych i potrzebie kontrolowanego rozbrojenia. Zamyka ten rozdział potępienie terroryzmu jako wyrażającego wzdarcę dla życia ludzkiego, posługującego się brutalnymi narzędziami siewcy nienawiści i śmierci.

Trzecia część dokumentu porusza w skrócie zagadnienia nauki społecznej i działalności Kościoła w świecie. Szczególnie punktuje tutaj potrzebę aktywnego zaangażowania świeckich w służbę na różnych płaszczyznach życia społeczeństw – od kultury, przez ekonomię, kończąc na polityce. Przy tej ostatniej Kompendium przypomina, iż wierzący są także posiadaczami praw i obowiązków obywatelskich, wynikających z przynależności do grup społecznych. Wypełniając te drugie, winni kierować się zasadami chrześcijańskimi, w ten sposób przepełniając nauczaniem Chrystusa środowiska, w których będą pracować. Winni przy tym dążyć do dobra wspólnego, zwracać uwagę na słabych i ubogich, popierać dialog i pokój przez pracę w duchu solidarności.

⁴ *Kompendium...*, dz. cyt., s. 85.

⁵ Tamże.

Kompendium kończy wezwanie do zwrotu w kierunku cywilizacji miłości – nauka społeczna Kościoła stawia sobie tutaj za zadanie, w ślad za Soborem Watykańskim II, pomaganie każdej istocie ludzkiej w odnalezieniu Boga jako celu i kresu egzystencji⁶. Niezlomną nadzieję do prowadzenia misji „cywilizacji miłości” w świecie Kościół czerpie z wiary w Boga i Jezusa Chrystusa. Konkluzją zamykającą dokument pozostaje stwierdzenie o konieczności docenienia miłości w życiu społecznym na wszystkich płaszczyznach życia – w ten tylko sposób możliwe jest bowiem wprowadzenie w społeczeństwie zmian, czyniących je bardziej ludzkim.

Dokument Papieskiej Rady podsumowując nauczanie społeczne Kościoła zrekapitulował także dzieło życia Jana Pawła II. Papież, którego nauka społeczna doczekała się największej liczby poświęconych jej bezpośrednio dokumentów, odszedł „do domu Ojca” w niecały rok po pierwszym wydaniu upragnionego przez niego Kompendium.

Gdy na piotrowym tronie zasiadł kard. Joseph Ratzinger, obierając imię Benedykta XVI, wielu spodziewało się, że następcą Jana Pawła II bardziej zajmie się wewnętrznymi sprawami Kościoła. Ten jednak niemal od razu zarysował kierunki myśli społecznej Kościoła XXI wieku zainicjowane przez Jana Pawła II.

2. Retrospektywne spojrzenie na nauczanie Jana Pawła II

Papież Jan Paweł II kładł nacisk na zasady etyczno-społeczne, ich internalizację i realizację w każdym ustroju społecznym. Misja Kościoła nie ma charakteru politycznego, lecz jest natury religijno-moralnej⁷. W encyklice *Laborem exercens* czytamy: „Kościół uważa za swą powinność wypowiadanie się w sprawach pracy z punktu widzenia jej ludzkiej wartości oraz związanego z nią społecznego porządku moralnego” (LE 24). Papież jest autorytetem moralnym i do tych problemów odnosi się tylko z etyczno-społecznego punktu widzenia.

Społeczne nauczanie Jana Pawła II cechuje akcentowanie ogólnych zasad etyczno-społecznych, nie zaś ich konkretyzacja i odniesienie do określonych warunków społeczno-gospodarczych i politycznych. Nawet podczas swych podróży kładł zawsze nacisk raczej na aktualne problemy społeczne danego kraju niż na sposoby ich rozwiązania. Na tym tle niezrozumiałe są pojawiające się zarzuty, że Papież-Polak w doświadczeniu i perspektywie ograniczał się do Polski.

W nauczaniu Jana Pawła II poruszonych zostało wiele problemów społecznych. W encyklice *Laborem exercens* uwzględnił całą tradycję społecznego nauczania Kościoła, a jednocześnie wprowadził swój punkt widzenia. Klu-

⁶ *Kompendium...*, s. 380.

⁷ JAN PAWEŁ II, Orędzie do ONZ w Nowym Jorku z 2 października 1979 r., w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie Społeczne 1978–1979*, t. II, Warszawa 1982.

czem całej kwestii społecznej jest dla niego ludzka praca (LE 3). Papież korzystał też z inspiracji marksistowskiej, gdy pisał: „przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem” (LE 9).

Z kolei w *Centessimus annus* papież wskazywał, wśród nowych wyzwań naszej epoki przełomu XX i XXI wieku, problem konfliktów zbrojnych, wciąż obecnych w świecie mimo bolesnej nauki wyciągniętej z dwóch wojen światowych. Pisał więc: „Organizacji Narodów Zjednoczonych dotąd nie udało się wypracować skutecznych środków, które w miejsce wojny byłyby w stanie rozwiązywać konflikty międzynarodowe. Wydaje się, iż jest to najpilniejszy problem, który wspólnota międzynarodowa musi jeszcze rozwiązać” (CA 21).

Cały krąg zagadnień społecznych podporządkowany został w nauczaniu papieża człowiekowi, który stanowi centralny aspekt etyczno-społecznej myśli Jana Pawła II. Widział on w prawach człowieka „znaki czasu”, a w dążeniu do ich realizacji jedno z najpilniejszych zadań, stojących przed współczesnym Kościołem jako obrońcą skrzywdzonych i uciśnionych.

Od czasu II wojny światowej stale wzrasta uwrażliwienie opinii publicznej na przestrzeganie praw człowieka, co szczególnie widoczne jest wśród młodej generacji i wyraża się m.in. przez ruchy społeczne i propokojowe. Z drugiej strony środki masowego przekazu niemal codziennie donoszą o jawnym łamaniu tych praw na całym świecie – nie tylko w życiu jednostek, ale także grup społecznych i całych narodów. Istnieje zatem niebezpieczeństwo, że mnożenie się tego typu informacji z czasem doprowadzi do zmniejszenia wrażliwości sumień, znieczulicy i przyzwyczajenia ludzi do nieludzkich sposobów postępowania. Dlatego obrona praw człowieka jest dzisiaj wyzwaniem dla Kościoła i sprawdzianem jego wiarygodności.

Przypominał o tym Sobór Watykański II w deklaracji *Dignitas humanae*:

Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym obowiązkiem każdej władzy państwowej. Powinna więc władza państwowa przez sprawiedliwe prawa i inne odpowiednie środki otoczyć skutecznie opieką wolność religijną wszystkich obywateli i stwarzać dobre warunki do rozwoju życia religijnego, aby obywatele mogli naprawdę korzystać z praw religijnych i wypełniać wyznaczone przez religię obowiązki, i aby samo społeczeństwo korzystało z dóbr sprawiedliwości i pokoju, które wynikają z wierności ludzi wobec Boga i Jego świętej woli (DWR 6).

Od tego, czy prawa człowieka będą akceptowane przez wszystkich ludzi dobrej woli – katolików, przedstawicieli innych wyznań i osoby niewierzące – zależy poszanowanie godności ludzkiej, zbudowanie humanistycznego porządku społecznego, urzeczywistnienie sprawiedliwości społecznej, a przede wszystkim ocalenie najwyzszego dobra ludzkości – pokoju na świecie.

Dla Jana Pawła II podstawowym kryterium oceny ideologii społecznych, systemów politycznych i programów działania był ich stosunek do praw człowieka. W Meksyku do Korpusu Dyplomatycznego powiedział: „Wiecie doskonale, że wszystkie społeczności ludzkie – narodowe lub międzynarodowe – będą oceniane w dziedzinie udziału w budowie pokoju wedle wkładu wniesionego w rozwój człowieka i poszanowania jego podstawowych praw”⁸. W wielu swoich późniejszych wystąpieniach papież przypominał to kryterium i stosował je do oceny tak wszelkich przejawów niesprawiedliwości społecznej, jak i pozytywnych wysiłków narodów i państw, zmierzających do utrwalenia sprawiedliwego pokoju na świecie.

Jan Paweł II jako pierwszy papież w dziejach społecznego nauczania Kościoła traktował prawa człowieka jako „zasadę społeczną”. Jak czytamy w encyklice *Redemptor hominis*: „zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych” (RH 17). Zasada społeczna w katolickiej nauce społecznej to nie tylko twierdzenie ogólne, dotyczące funkcjonowania społeczeństwa, lecz norma naturalno-prawna, ugruntowana w społecznej naturze człowieka, a więc norma etyczno-społeczna. Wyraża ona nakaz tworzenia wartości wspólnych oraz ostatecznego przyporządkowania ich osobie ludzkiej. Aby ocenić współczesną rzeczywistość społeczną, papież stosował zasadę praw człowieka, która jest taką etyczno-społeczną miarą.

Katalog praw człowieka Jan Paweł II zbudował w oparciu o dwa dokumenty: Powszechną Deklarację Praw Człowieka ONZ oraz encyklikę *Pacem in terris*, która zresztą uwzględnia najważniejsze prawa człowieka zawarte w Powszechnej Deklaracji. Papież nie zastosował przyjmowanego zwykle podziału praw człowieka na wolnościowe, społeczne i solidarnościowe⁹, lecz wymieniał pewne zestawy praw człowieka, rozwijając te z nich, które w społecznym nauczaniu Kościoła były szczególnie akcentowane.

Dużo uwagi prawom społecznym Papież-Polak poświęcił w encyklice *Laborem exercens*. Pisał w niej o prawach robotnika, prawach ludzi pracy: o prawie do pracy (zatrudnienia), prawie do sprawiedliwej płacy, nie tylko na poziomie minimum egzystencji, ale zabezpieczającej pracownika i jego rodzinę, prawie do ochrony przed wyzyskiem, m.in. zabezpieczającym od takich elementów wyzysku, jak brak bezpieczeństwa pracy oraz brak zapewnienia warunków zdrowia i życia robotników oraz ich rodzin, o prawie do współwłasności środków pracy, udziału w zarządzaniu i w zyskach przedsiębiorstwa, prawie do zrzeszania się w związkach zawodowych, prawie do strajku, prawie do zatrudnienia wszystkich uzdolnionych do tego podmiotów, m.in. młodzieży i inteligencji (LE 8, 11,

⁸ JAN PAWEŁ II, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Meksyku z 27 stycznia 1979 r., w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie...*, dz. cyt., s. 221.

⁹ J. MAJKA, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 165.

14, 15, 18, 20). Encyklika mówi także o szczególnych prawach pewnych grup i kategorii społecznych – rolników, ludzi niepełnosprawnych czy imigrantów. Do tego kręgu należą też: prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania; prawo do uczestniczenia w życiu politycznym; prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy, oraz prawa biednych, uciskanych i wyzyskiwanych, o których papież mówił w Ameryce Łacińskiej.

W dokumentach społecznych Jana Pawła II omówione zostały także prawa, które mają na celu ochronę ludzkiego życia i osobowego rozwoju człowieka. Należą do nich: prawo do narodzenia się, do życia, do bezpieczeństwa osobistego; prawo do wyżywienia, do odziania, do mieszkania, do opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, prawo do kształcenia i udziału w dobrach kultury¹⁰, a także prawo do życia w nieskażonym środowisku, w pokoju i prawo do zabezpieczenia przyszłości.

Mówiąc o prawach człowieka papież podkreślał, że każda jednostka zobowiązana jest do korzystania z nich w odpowiedzialny i etycznie usprawiedliwiony sposób. Życie społeczne, przez które człowiek zaspakaja własne potrzeby i realizuje własne cele, w swej istocie polega na dawaniu i braniu. Należy zatem przyjąć, że uprawnienia i obowiązki wzajemnie się warunkują. Papież przypominał współzależność praw indywidualnych i społecznych w 1999 r.:

Prawa człowieka dzieli się zwykle na dwie rozległe kategorie, z których jedna obejmuje prawa cywilne i polityczne, druga zaś prawa ekonomiczne, społeczne i kulturowe. Umowy międzynarodowe zabezpieczają – choć nie w równej mierze – obydwie kategorie; prawa człowieka są bowiem ściśle ze sobą powiązane, jako że wyrażają wielorakie wymiary jednego podmiotu, którym jest osoba. Integralna ochrona wszystkich kategorii praw człowieka jest rzeczywistą gwarancją pełnego poszanowania każdego poszczególnego prawa¹¹.

Wszyscy ludzie z natury są wolni i równi w godności. Jedność praw człowieka znajduje wyraz w tej równości i wolności. Wolność i równość przenikają wszystkie prawa człowieka, ale są one także przyczyną pewnego dylematu. Wolność leży u podstaw praw indywidualnych, zaś równość – praw społecznych. Wolność i równość nie wykluczają się jednak, lecz stanowią miarę demokracji i sprawiedliwego ustroju społecznego. Wolność jest gwarancją praw, a jeśli te nie szanują dobrze rozumianej ludzkiej wolności – tracą na znaczeniu. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* pisał:

Działanie jest moralnie dobre, kiedy wybory dokonywane przez wolność są zgodne z prawdziwym dobrem człowieka i tym samym wyrażają dobrowolne podporządko-

¹⁰ JAN PAWEŁ II, Przemówienie w siedzibie UNESCO w Paryżu, 2 czerwca 1980 r., nr 3–5, „Chrześcijanin w świecie” 12 (1980) nr 10, s. 91–92.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1999 r., 3.

wanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek odnajduje pełne i doskonałe szczęście (VS 72).

Działanie dobre dokonywane przez wolność, to także tworzenie praw i ich przestrzeganie.

Z kolei w encyklice *Laborem exercens* papież pisał: „Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym, uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie” (LE 4, 6). Dlatego też nadaje on pracy wartość; jest jej celem (LE 6). Argumentacja papieża kryje się w powiązaniu chrystologii, godności osoby ludzkiej i praw człowieka. Już pierwsze encyklika *Redemptor hominis* podpowiada, że „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii” i zaraz dodaje: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (RH 1).

Zdaniem Jana Pawła II to prawa człowieka są podstawą jedynej realnej więzi całej rodziny ludzkiej¹², gdyż stanowią odpowiedź na współczesny pluralizm i na dążenia ludzi do uznania pewnych wartości za wspólne. W dzisiejszych czasach nie ma innej podstawy dla światowego porozumienia, nie znajdzie się jej w religii, ideologii, światopoglądzie. Znajduje się ona natomiast w prawach człowieka, które tworzą ogólny konsens norm niezbędnych dla pokojowego współżycia społecznego w wolności, sprawiedliwości i pokoju. Prawa człowieka można traktować jako ogólnoswiatowy etos, czyli zespół podstawowych wartości, akceptowanych niemal przez wszystkich. Podobną myśl prezentował także kard. Stefan Wyszyński¹³ oraz inni polscy katolicy myśliciele, wśród których przed objęciem Stolicy Apostolskiej przebywał kard. Karol Wojtyła.

Choć ze względu na odmienne ideologie i wizje człowieka istnieją różne koncepcje praw człowieka, to jednak funkcja tych praw pozostaje jednoznaczna. Dla obrony praw człowieka Kościół wykorzystuje szansę, jaką daje fakt, że jako instytucja moralna ma najwyższy autorytet i poważanie w całym świecie. Już od czasów Piusa XII Kościół broni ich na płaszczyźnie międzynarodowej. Świadczą o tym m.in. wystąpienia Pawła VI i Jana Pawła II w ONZ, wysyłanie delegacji Stolicy Apostolskiej na Konferencje Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, działalność Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, szczególnie aktywnej w dziedzinie praw człowieka.

Jan Paweł II do Kolegium Kardynalskiego powiedział: „Z tej szerokiej perspektywy rzeczywistych możliwości nawiązania przez Kościół konstruktywnego

¹² A. FROSSARD, *Nie lękajcie się. Rozmowa z Janem Pawłem II*, Rzym 1982, s. 258.

¹³ F.J. MAZUREK, *Katolicka nauka społeczna w eksplikacji Stefana Wyszyńskiego*, w: *Pomiędzy etyką a polityką*, Lublin 1999, s. 307.

dialogu z siłami rządzącymi światem odczuwa on potrzebę podniesienia głosu w obronie praw człowieka¹⁴. Papież uważał, że prawa człowieka związane z misją Kościoła stanowią podstawę dialogu ze światem współczesnym. Prawa te podkreśliły także deklaracje Kompendium Społecznej Nauki Kościoła, szczególnie w przyjmowaniu ich w sposób całościowy i pełny.

Najlepszą metodą dojścia do konsensu jest dialog, który występuje w sytuacji pluralizmu i zakłada poszanowanie autonomii zaangażowanych w niego stron. Papież, opowiadając się za dialogiem na płaszczyźnie międzynarodowej, na bazie praw człowieka dostrzegał zarazem, jak ważną rolę w tym zakresie ma do spełnienia Kościół. Chodzi bowiem nie tylko o obronę praw człowieka i zlikwidowanie związanych z ich łamaniem zagrożeń dla pokoju światowego czy o budowę sprawiedliwego porządku społecznego na świecie, lecz także o teoretyczne wyjaśnienie problemów dotyczących praw człowieka. Kościół w dialogu światowym, w podejmowanych debatach i dyskusjach może dokonać ważnego wkładu w rozumienie integralnej koncepcji człowieka, leżącej u podstaw praw człowieka, a w konsekwencji w rozumienie i interpretację praw człowieka.

3. Nauka społeczna jako narzędzie ewangelizacji w myśli Benedykta XVI

Pisząc wprowadzenie do myśli społecznej Benedykta XVI, A. Nichols zwraca uwagę na jego pozycję jako kandydata na Następcę św. Piotra po długim pontyfikacie Jana Pawła II. Jego teksty jako Prefekta Kongregacji Nauki Wiary charakteryzowały się pewnym wizjonerstwem, spojrzeniem wybiegającym w przyszłość i widzącym nowe problemy Kościoła¹⁵.

Kardynał J. Ratzinger dobrze zaznajomiony z tematyką dialogu międzyreligijnego, wiązał z nim duże nadzieje. Dostrzegał bowiem, że problem podziału płaszczyzn w przyszłości mógłby doprowadzić do zaniku spośród korzeni kulturowych myśli wniesionej do kultury przez chrześcijaństwo. Kultura, zwykle związana z religią, zaczyna być od niej oddzielana. Tymczasem w myśli Benedykta XVI Kościół powinien sferę kultury dopełniać, umożliwiając jej transcendowanie¹⁶.

Benedykt XVI, diagnozując zjawisko „ewangelicznego paraliżu”, podaje jako jego przyczyny: samoograniczenie rozumu, z którym należy walczyć przez sokratejską otwartość; problem konieczności odnowy mistycznej, która przywróci człowiekowi duchowe siły, oraz deformację sumienia¹⁷. To ostatnie pro-

¹⁴ JAN PAWEŁ II, Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego z 22 grudnia 1979 r., w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁵ A. NICHOLS, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 384.

¹⁶ Tamże, s. 393.

¹⁷ Tamże, s. 406–408.

wadzi do zakorzeniania się relatywizmu – ten zaś może być głównym zagrożeniem, przed którym stanie Kościół XXI wieku.

Co ciekawe nawiązał on do problemów współczesnego świata jeszcze w homilii poprzedzającej konklawe. Zebrani w Bazylice św. Piotra usłyszeli z ust ówczesnego Dziekana Kolegium Kardynalskiego przypomnienie niebezpiecznych „powiewów nauki” z ostatnich dziesięcioleci. Porównał je do wzburzonych fal pchających myśli także wielu chrześcijan, od skrajności w skrajność, od marksizmu, przez liberalizm do libertynizmu, od skolektywizowania do radykalnego indywidualizmu¹⁸. Przestrzegał też przed swoistą „dyktaturą relatywizmu”, przed którą stoi współczesny świat, a jako remedium na nią pokazując stałość wiary i wyznawanych zasad. W kilka dni później sam stanął jako Papież Kościoła Rzymskiego Benedykt XVI, aby stałością zasad wspomagać budowanie społeczeństwa miłości.

Wychowany na myśli św. Augustyna Joseph Ratzinger sam kilkakrotnie przyznawał, że na tym fundamencie rozwijał swoją teologię. Wprowadził ją także do swojego pontyfikatu. Tak jak u Augustyna miłość była centralnym punktem doktryn, tak też i następca Jana Pawła II zwraca uwagę na związek miłości z wszelkimi elementami życia społecznego, szczególnie podkreślając nierozdzielność miłości z prawdą.

Benedykt XVI po wyborze na papieża spotkał się z dziennikarzami. Dziękując pracownikom mediów za relacjonowanie ostatnich chwil życia i uroczystości pogrzebowe Jana Pawła II zwrócił uwagę na rolę mediów w budowaniu społeczeństw. Z wyczuciem podobnym do tego, jakie miał jego poprzednik, wskazał na rolę mediów w budowaniu cywilizacji miłości. Do dziennikarzy mówił o konieczności ich wkładu w odpowiedzialność w przekazywaniu informacji¹⁹. Narzędzia społecznego przekazu jawią się w przemówieniu Papieża jako mające ogromny wpływ na rozwój dzisiejszych społeczeństw. Same rozwinięte w ostatnich latach, z wypracowaną społeczną rolą i misją powinny zadbać o etyczność swojej pracy, szczególnie w jej aspektach dotyczących poszukiwania prawdy i odkrywania na nowo godności człowieka.

Podczas spotkania z przedstawicielami niekatolickich kościołów i innych religii papież przypomniał wezwanie do wspólnego budowania pokoju na świecie²⁰. Zwrócił uwagę na szczególną rolę, jaką w propagowaniu pokoju mają przywódcy religijni. Rola ta wiąże się jednak ze szczególną odpowiedzialnością, jaką niosą ze sobą ich słowa i decyzje. Także i tu Benedykt XVI wykazał chęć

¹⁸ J. RATZINGER, *Ku dojrzałości wiary w Chrystusa*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 6 (274) 2005, s. 30.

¹⁹ BENEDYKT XVI, *Dziękuję za ważną służbę dla społeczeństwa*. Spotkanie z dziennikarzami w Auli Pawła VI 23 kwietnia 2005 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 6 (274) 2005, s. 9.

²⁰ BENEDYKT XVI, *W duchu wzajemnego zrozumienia poszanowania i miłości*, tamże, s. 14.

kontynuowania dialogu na płaszczyźnie stworzonej przez długi pontyfikat Jana Pawła II.

W kolejnym wystąpieniu podkreślił rolę aktualności misyjnego posłania Kościoła. Na spotkaniu z wiernymi w Bazylice św. Pawła za Murami przypomniał, że trzecie tysiąclecie przyniosło Kościołowi odczucie koniecznego wzmożenia wysiłków na rzecz skutecznego głoszenia Ewangelii²¹. Nie tylko słowem, ale także czynem. Myśl tę rozwinie w encyklice *Deus caritas est*.

Już w pierwszych dniach pontyfikatu papież skorzystał z okazji do zabrania głosu w sprawie pracy ludzkiej. W dniu św. Józefa – 1 maja 2006 r. – zbranym na modlitwie *Regina caeli* na placu św. Piotra Benedykt XVI przypomniał encyklikę Jana Pawła II *Laborem exercens*, dodając, że stale aktualne pozostaje wezwanie do dawania świadectwa „Ewangelii pracy”. Wyraził także nadzieję, że tej nie zabraknie, szczególnie dla ludzi młodych.

Na podstawie programu pontyfikatu, jaki został przedstawiony w pierwszych publicznych przemówieniach i wystąpieniach, można powiedzieć, że jest to papież kontynuacji, z nowymi siłami i na nowe sposoby głoszący to samo nauczanie, mające na celu uświęcanie wszystkich etapów życia człowieka.

W duchu św. Augustyna została napisana pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*. To w niej właśnie, na kanwie rozważań o Bogu, który jest Miłością, papież przedstawił program nadziei dla człowieka, społeczeństw, a przez to także i świata. Analizując treść papieskiego dokumentu, J. Krucina zwraca uwagę na jego znaczenie dla życia społecznego. Europa po totalitaryzmach, które nie przyniosły odpowiedzi na ostateczne pytania ani nie zapewniły szczęścia na ziemi, dalej szuka – niestety w oderwaniu od swoich chrześcijańskich korzeni²².

J. Krucina zauważa także próbę ratowania samego znaczenia słowa „miłość” w dokumencie Benedykta XVI. We współczesnym świecie słowo okradzione z całego bogactwa swojego znaczenia, sprowadzone do najwęższego fizycznego wymiaru, greckiego *eros*, w tekście papieskim odzyskuje swój blask i wymiar transcendentálny²³. A. Drechsler, omawiając drugą część encykliki zwraca uwagę na fakt, że autor analizuje zaangażowanie Kościoła w budowę ładu społecznego, w tym szczególnie w działalność charytatywną wierzących²⁴. Papież zauważa, że działalność państwowa skierowana na pomoc dla potrzebujących powinna mieć zawsze na uwadze zasadę pomocniczości, propagowaną jako jedna z kluczowych w nauczaniu społecznym (DCE 26).

²¹ BENEDYKT XVI, *Kościół z natury swej jest misyjny*. Wizyta w Bazylice św. Pawła za Murami 25 kwietnia 2005 r., tamże, s. 16.

²² J. KRUCINA, *Co najintymniejsze w chrześcijaństwie*. Komentarz do encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*, w: BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, Wrocław 2006, s. 78–79.

²³ Tamże, s. 81, 85.

²⁴ A. DRECHSLER, *Encyklika caritas*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006, s. 120.

Wychodząc także od zagadnienia miłości, papież przechodzi w encyklice do pojęcia sprawiedliwości i zaangażowania w nią Kościoła. Cytując Augustyna stwierdza on, iż samo państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, uległoby redukcji do bandy złodziei (DCE 28a). Stąd też Benedykt XVI przypomina, że sama prowadzona na różnych szczeblach państwa polityka jest czymś więcej niż tylko narzędziem definiującym porządek publiczny. Nie wolno nikomu zapominać, że polityka ma związek z etyką (DCE 28a). Kościół zaś, choć sam nie może podejmować walki politycznej, nie może również pozostawać na marginesie walki o sprawiedliwość. Jak więc ma to robić? Zdaniem Benedykta podobnie do wyrażonego w omawianym wcześniej Kompendium – przez budzenie sił duchowych i argumentację intelektualną (DCE 28a). Widać tutaj, że myśl Kościoła w tej formie może być przyjęta także przez ludzi niezwiązanych z Kościołem, bo dialog na płaszczyźnie intelektualnej nie opiera się wyłącznie na zasadzie przyjęcia wiary objawionej.

Zauważa także autor encykliki, że posługa miłości prowadzona przez organizacje kościelne jest zawsze potrzebna, gdyż stale jeszcze obecne są w świecie ogniska ludzkiej biedy. W działaniach tych Kościół musi jednak kierować się także zasadą pomocniczości. Szczególne skupienie na działalności charytatywnej to zdaniem A. Drechslera zachęta do tworzenia nowych form działalności charytatywnej²⁵. Warto bowiem zaznaczyć, że Benedykt XVI nie tylko zauważa problemy i w odpowiedzi na nie intensyfikuje potrzebę misji charytatywnej Kościoła. Z entuzjazmem wypowiada się także na temat nowych możliwości, które w obecnym świecie sprzyjają skuteczniejszej wspólnej pracy na rzecz dobra społeczności ludzkiej (DCE 30). W myśli swojej Benedykt XVI nie ogranicza się jednak do przekazywania informacji o „technicznej” konieczności pomocy. Musi być ona połączona z miłością do Chrystusa i z modlitwą, a przez to z rzeczywistym świadectwem życia ewangelicznego.

Benedykt XVI swoją encykliką o miłości rozpoczął realizację programu, mającego znacznie szerszy zakres niż ten skupiony na ważnej skądinąd działalności charytatywnej Kościoła. W stałej posłudze miłości papież dąży, jak zauważa S. Rabiej, do ważnej misji rechrystianizacji Europy²⁶. Zdaniem badaczy myśli Benedykta XVI zdaje on sobie sprawę z zagrożenia, jakim jest utrata przez Europę chrześcijańskich korzeni. Ta bowiem, pozbawiona fundamentu wartości, łatwo może się stać przybudówką islamu – gdy dojdzie do zsynkretyzowania kultur.

Doktrynę miłości rozwija także Benedykt XVI w pojęciu misji na rzecz pokoju. Przypomina o niej w orędziu na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, ogłoszonym 1 stycznia 2006 r. na placu św. Piotra. Krytykę wojny i potępienie terroryzmu wiąże z imieniem swojego patrona – św. Benedykt był wszak inspi-

²⁵ A. DRECHSLER, *Encyklika caritas*, art. cyt.

²⁶ S. RABIEJ, *Europa Benedykta*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006, s. 94.

ratorem cywilizacji pokoju na kontynencie europejskim. Jak przypomina Papież, jego dalszy poprzednik na Stolicy Piotrowej, Benedykt XV, potępił I wojnę światową jako niepotrzebną i pozbawioną sensu rzeź²⁷. Za Janem Pawłem II, Benedykt XVI przypomina obraz wojny, której sam był naocznym świadkiem, jako barbarzyństwa, do którego dopuścić nie wolno. Po raz kolejny ze Stolicy Apostolskiej dochodzi jasne przesłanie, mówiące o nadrzędnym znaczeniu prób pokojowego rozwiązywania konfliktów, tak aby wojen unikać aż do całkowitego ich usunięcia²⁸. Przypomina jednak Papież, wracając do znanej mu z doświadczenia II wojny światowej, że zdarzają się skrajne sytuacje, w których może dojść do dopuszczalnej w etyce chrześcijańskiej tzw. wojny sprawiedliwej. Za przykład uznaje interwencje wojsk aliantów przeciwko napastniczym siłom III Rzeszy Niemieckiej. Gdyby nie stawienie zbrojnego oporu – trudno przewidzieć los współczesnej Europy²⁹.

Pokój, o którym pisze Benedykt XVI, musi być zbudowany na fundamencie prawdy. Przypomina o tym szczególnie w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju, przytaczając po raz kolejny pamiętne tragedie totalitaryzmów XX wieku. Ich okresowy triumf wywodzi Papież z kłamstwa, którym się posługiwały, wieszcząc przecież swoim wyznawcom pokój i szczęście na ziemi³⁰. To kłamstwo i fałsz – zdaniem Papieża – są fundamentalnym zagrożeniem pokoju. A co za tym idzie, z nimi najpierw we współczesnym świecie należy walczyć, aby nie dopuścić do odrodzenia się zbrodniczych ideologii³¹. Podobnie to właśnie kłamstwo leży u korzeni nasilającego się w ostatnich latach terroryzmu. Ludzie mu poddani czasami w dobrym celu – chcąc zmienić świat, który uważają za zły – sięgają po złe metody, dokonując parodii celów i dróg moralności.

Dużą nadzieję związaną z kontynuowaniem przez Benedykta XVI budowy cywilizacji miłości wiąże też A. Nossol. Przypomina on myśl przyświecającą kard. Ratzingerowi, który jako remedium na niebezpieczeństwo terroryzmu, relatywizmu czy wreszcie swoistego nihilizmu, towarzyszącego naszym czasom przedstawił program wpuszczenia Boga do świata, aby ten stał się dzięki temu bardziej ludzki³².

Szczególna troska Benedykta XVI spoczęła na młodzieży i rodzinach. Z tą pierwszą miał okazję spotkać się niedługo po swoim wyborze – na Światowych Dniach Młodzieży w Kolonii. Przypomnił wtedy, że Kościół opiera się na mło-

²⁷ BENEDYKT XVI, *Imię nowego papieża*. Audiencja Generalna 27 kwietnia 2005 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 6 (274) 2005, s. 16.

²⁸ K. GŁOMBIK, *Misja Benedykta XVI na rzecz pokoju na świecie*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 98–99.

²⁹ Tamże, s. 99.

³⁰ BENEDYKT XVI, *Pokój w prawdzie*. Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2006 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 2 (270) 2006, s. 4.

³¹ K. GŁOMBIK, *Misja Benedykta...*, dz. cyt., s. 101.

³² A. NOSSOL, *Historyczne znaczenie wyboru Benedykta XVI*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 28–29.

dych i oni także Kościół tworzą. Ta troska o młodzież, charakterystyczna dla Jana Pawła II, to także przykład wychowawczej misji Kościoła. Docieranie do młodego pokolenia daje nadzieję, że gdy przyjmie ono na siebie odpowiedzialność za los społeczeństw, będzie pełniło ją w duchu sprawiedliwości, miłości i solidarności społecznej. Stąd może udać się wprowadzić w kolejnych pokoleniach program budowania cywilizacji miłości, gdy rządy obejmą ludzie nieskażeni spadkiem dwudziestowiecznych zamętów i błędnych ideologii. Dlatego też młodym powtórzył słowa z czasów swojej posługi kardynalskiej. Wezwał ich do otwarcia drzwi Chrystusowi i wpuszczenia Go do serca. Apelował także, aby doświadczenie Kościoła młodego, jakie wywiozł z Kolonii, pozostało w ich sercach na całe życie³³.

Rodzina to miejsce, w którym młodzież dojrzewa. Papież upomniał się o nią podczas spotkania z prezydentem Włoch, C.A. Ciampim. Wymienił wśród wyzwań, przed jakimi stoi jego pontyfikat także zagrożenie życia wspólnoty rodzinnej. Przypomnił, iż jej model oparty na małżeństwie jest respektowany przez konstytucje państw europejskich, w tym włoską. Zaapelował jednak do państwa, podkreślając jego suwerenność w tych sprawach – o przestrzeganie swobody, jaką rodzice mają przy wybieraniu rodzajów kształcenia dla swoich dzieci, tak aby nie było ono ograniczone przez dodatkowe koszty związane z koniecznością posyłania dzieci do szkół prywatnych³⁴. Zwrócił także uwagę na zagrożenia związane z aborcją i eutanazją. Tutaj także oparł się na włoskiej konstytucji, głoszącej ochronę ludzkiego życia. Rozwiązaniem dla tych palących problemów zdaniem Papieża byłoby zadbanie o odpowiednią świadomość społeczną, poprzez oświatę oraz wykazanie przez państwo troski o osoby umierające w wymiarze opieki paliatywnej.

Mimo że uwagi papieskie skierowane były do prezydenta Włoch i oparte na konstytucji tego kraju, to jednak dostrzec trzeba ich ponadnarodowy charakter i potrzebę rozszerzenia tego spojrzenia na inne kraje. Współpraca Kościoła i państw w budowaniu cywilizacji miłości jest możliwa na stopie partnerskiej – przy obopólnym zrozumieniu korzyści, jakie z niej płyną. Punktem wyjścia mogą być tu nie tyle kwestie wiary, co zrozumienie intelektualne potrzeb społecznych.

Jedną z kluczowych myśli encykliki *Deus caritas est* jest: „Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka” (DCE 28b), co głosił także Jan Paweł II. Widać więc w myśli Benedykta XVI tak kontynuację, jak i rozwój nauki społecznej Kościoła. Charakteryzuje ją oparcie na fundamencie wiekowej tradycji i odważne wyjście naprzeciw znakom czasu XXI wieku.

³³ A. NOSSOL, *Historyczne znaczenie wyboru Benedykta XVI*, w: *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 21.

³⁴ BENEDYKT XVI, *W trosce o rodzinę, życie ludzkie i młode pokolenie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 9 (276) 2005, s. 38.

Die Anfänge der Soziallehre von Benedikt XVI

Zusammenfassung

Das Kompendium der Soziallehre der Kirche, das Anfang 2004 vom Päpstlichen Rat *Iustitia et Pax* herausgegeben wurde, bildet Resümee der Errungenschaften der Kirche im doktrinären Körper von Leo XIII bis Johannes Paul II. Entwickelt auf Empfehlung von Papst Johannes Paul II sollte es auf „synthetische, aber umfassende“ Weise die Interpretation der Kirche in sozialen Fragen darstellen. Diese Studie hatte „das Helfen der Menschheit auf der Suche nach dem Gemeinwohl“ zum Ziel. Der Staatssekretär bemerkt auch die Notwendigkeit für ein solches Dokument, das unter den gegenwärtigen kulturellen und sozialen Problemen auch bei der Bildung der Laien der Kirche zur angemessenen Präsenz in Sozialfragen verhilft, bei denen die Stimme der Kirche von wesentlicher Bedeutung ist.

Dieses Kompendium wurde auch zum Hintergrund und Kontext des ersten Auftritts des Benedikt XVI, der sich auf gesellschaftliches Leben bezog.

Im Artikel werden Inhalte präsentiert, die sowohl das Kompendium, als auch die Lehre von Johannes Paul II betreffen, die Benedikt XVI in seinen ersten Auftritten entwickelt hat.

Diese Auftritte, zusammen mit der ersten Enzyklika sind Beweise für die Evolution und die Entwicklung der katholischen Soziallehre.

Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ*

JEZUS Z NAZARETU BENEDYKTA XVI A WSPÓŁCZESNA BIBLISTYKA

Praca Benedykta XVI jest owocem długiej wewnętrznej drogi papieża w osobistym odkrywaniu postaci Jezusa z Nazaretu (JzN I, s. 5)¹. Jest ona także jego reakcją na popularyzowane od lat 50. ubiegłego wieku próby dotarcia do Jezusa historycznego, które doprowadziły do pogłębienia przepaści między „historycznym Jezusem” a „Chrystusem wiary” (JzN I, s. 5). Próby te były podejmowane w oparciu o metody stosowane przez współczesną biblistykę, szczególnie o metodę historyczno-krytyczną, i rościły sobie prawo do miana prac naukowych. Książka *Jezus z Nazaretu* jest więc nie tylko rezultatem osobistych przemyśleń Benedykta XVI, ale również w pewnym sensie próbą konfrontacji człowieka głębokiej wiary i jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów, z rezultatami współczesnej biblistyki, na którą patrzy on w sposób krytyczny, zastanawiając się nad jej przydatnością w życiu Kościoła.

W tej perspektywie lekturze papieskiego dzieła – szczególnie podejmowanej przez biblistę – powinno towarzyszyć wiele ważnych pytań dotyczących współczesnej biblistyki: Czy buduje ona wiarę? – a może bardziej radykalnie: Dlaczego często nie buduje wiary, wprowadzając zamęt i wątpliwości? Dlaczego zastosowanie tej samej metody prowadzi do sprzecznych wyników? Może stosowane kryteria nie są precyzyjne? A może współczesna hermeneutyka opiera się na fałszywych przesłankach? Jeśli prowadzi ona do zachwiania w wierze, to czy nie należy w ogóle zrezygnować z uprawiania naukowej egzegezy praktykującej dominujące dziś studia historyczno-krytyczne?

Poszukując w książce Benedykta XVI odpowiedzi na te pytania, najpierw przyjrzymy się założeniom papieskiej hermeneutyki Pisma Świętego (punkt 1),

* Ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Korzystam z następujących edycji dzieła: J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011 [dalej: JzN I]; cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011 [dalej: JzN II].

następnie zaprezentujemy kilka przykładów krytyki rezultatów XX-wiecznej egzegezy (punkt 2), z kolei zobaczymy, w jaki sposób papież korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki (punkt 3), aby w końcu ukazać, jak w praktyce stosuje przyjęte kryteria interpretacji Pisma Świętego (punkt 4).

1. Dwie *Przedmowy* – papieski wykład z hermeneutyki wiary

Zanim Benedykt XVI przystąpił do prezentacji swojego spojrzenia na osobę Jezusa z Nazaretu, przedstawił czytelnikom kilka uwag metodologicznych, którymi kierował się w studium tekstów biblijnych. Uczynił to w *Przedmowach* do obydwu tomów dzieła (JzN I, s. 5–15; II, s. 5–9) oraz w zamieszczonych na końcu obu części uwagach do bibliografii (JzN I, s. 309; II, s. 311). Przywołane tu teksty stanowią kompendium katolickiej hermeneutyki Pisma Świętego, które papież stosuje w sposób praktyczny w swojej książce.

Lektura obu *Przedmów* odsłania niepokój papieża o stan współczesnej biblistyki, która zamiast budować wiarę, często ją burzy. Benedykt XVI okazuje swoje zaniepokojenie, oceniając krytycznie wyniki badań nad postacią Jezusa z Nazaretu:

Rozwój badań historyczno-krytycznych prowadził do coraz bardziej drobiazgowego wyróżniania warstw tradycji, a ukazująca się spoza nich postać Jezusa – do którego przecież odnosi się wiara – była coraz mniej wyraźna i jej kontury coraz bardziej zamazane. Jednocześnie rekonstrukcje tego Jezusa, którego musiano szukać poza tradycjami Ewangelistów i ich źródłami, stawały się coraz bardziej sobie przeciwstawne [...]. Jako wspólny wynik tych wszystkich prób pozostało w każdym razie wrażenie, że o Jezusie mamy niewiele pewnych wiadomości i że Jego obraz dopiero później ukształtowała wiara w Jego boskość. Tymczasem wrażenie to przeniknęło w znacznym stopniu do świadomości chrześcijan. Sytuacja ta jest dramatyczna dla wiary, ponieważ niepewny się staje właściwy punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię (JzN I, s. 5–6).

Co może jednak znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują Ewangelści i na podstawie Ewangelii głosi Kościół? (JzN I, s. 5).

Czy zatem Benedykt XVI odrzuca powszechnie stosowaną metodę historyczno-krytyczną? Przeciwnie! Papież nie pisze „przeciwko współczesnej egzegezie, lecz z poczuciem wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje” (JzN I, s. 14). Podkreśla konieczność stosowania w badaniach egzegetycznych i teologicznych metod sięgających do historycznych korzeni Objawienia. Takie podejście wynika z faktu Wcielenia, a więc rzeczywistej interwencji Boga w dzieje świata, która dokonała się w określonych realiach

historycznych i kulturowych, posiada swoje miejsce w chronologii i geografii dziejów. Historyczności badań domaga się więc sama wiara chrześcijańska. Oddzielając historię i wiarę zniszczylibyśmy chrześcijaństwo, które stałoby się jakąś inną formą religii (JzN I, s. 8–9).

Benedykt XVI wskazuje jednak na ograniczenia metody historyczno-krytycznej, które sprawiają, że Biblia staje się dla czytelnika księgą z przeszłości i nie przemawia do niego w jego teraźniejszości. Ograniczając badania nad Biblią do jej wymiaru historycznego, redukuje się jej nadprzyrodzony charakter. Staje się ona księgą ludzką, którą należy badać podobnie jak każde inne dzieło literackie. Metoda historyczno-krytyczna, studiując poszczególne księgi Pisma Świętego w ich historycznym i kulturowym kontekście oraz rozkładając je na różne warstwy i tradycje, gubi także jedność całej Biblii (JzN I, s. 9–10).

Ograniczenie się wyłącznie do historycznego studium Pisma Świętego po- ciąga za sobą kolejną konsekwencję: ostateczne wyniki badań nie posiadają znamion pewności, są tylko zmieniającymi się hipotezami o jakimś stopniu prawdopodobieństwa, co wynika z ograniczeń metod historycznych zajmujących się źródłami sprzed tysięcy lat (JzN I, s. 10; por. II, s. 117–118). Wszystko to sprawia wrażenie, że o Biblii nie da się powiedzieć nic pewnego. Nie jest to więc wystarczający fundament do budowania wiary.

Stąd badania historyczno-krytyczne (kryteria literackie) domagają się uzupełnienia przez studium teologiczne (kryteria teologiczne), które uwzględniają jedność całego Pisma Świętego (egzegeza kanoniczna), żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary (wewnętrzna harmonia prawd wiary) (JzN I, s. 10; por. s. 15. 309; II, s. 112). Tak określoną hermeneutykę biblijną nazywa papież hermeneutyką wiary (JzN II, s. 7. 9)².

W jaki sposób rozumie papież wymienione wyżej trzy teologiczne zasady interpretacji Pisma Świętego?

Lektura Biblii zakładająca jedność Pism nie jest kryterium teologicznym narzuconym zewnątrz zbiorowi pism. Papież – powołując się na nowożytną egzegezę – pokazuje, że taki sposób lektury wynika z natury Biblii. Pismo Święte powstało bowiem w wyniku „coraz to nowego kolejnego ich odczytywania: stare teksty w każdej nowej sytuacji nabierają nowego sensu, są w nowy sposób rozumiane i odczytywane. Dzięki nowemu ich odczytywaniu, kolejnym lekturom, dokonującym się w ciszy korektom, pogłębieniom i poszerzeniom powstaje Pismo” (JzN I, s. 11).

Papież podkreśla, że relektura i ciągle uzupełnianie dawniejszych tekstów ma swoje źródło w samym tekście, gdzie znajdują się słowa zawierające „wewnętrzne potencjalności”, „które – od początku w nim zawarte, niczym gotowe już ziarna – wychodzą jednak na powierzchnię dopiero dzięki wyzwaniom no-

² Tego określenia używa papież również w oficjalnych dokumentach swojego nauczania, np. w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* [dalej: VD], punkty 31, 35b, 39, 45, 47, 52.

wych sytuacji, w nowych zdarzeniach i doświadczeniach” (JzN I, s. 11). W ten sposób uwidacznia się nowe ograniczenie metody historyczno-krytycznej, która poszukując znaczenia słów w ich kontekście historycznym, nie zauważa ich potencjalności i otwartości, obecności w nich „tej wewnętrznej wartości dodanej słowa wykraczającej poza daną chwilę” (JzN I, s. 12). Wynika to z natury samego języka, w którym „każde ludzkie słowo, mające jakieś znaczenie, zawiera w sobie więcej treści, niż w danej chwili wydaje się autorowi” (JzN I, s. 12). W sposób szczególny dotyczy to tekstów, które na przestrzeni setek lat „dojrzały w procesie historii wiary” (JzN I, s. 12). Kanoniczna egzegeza nie stoi więc w opozycji do metody historyczno-krytycznej, przeciwnie jest ona jej kontynuacją i dopełnieniem, konsekwencją natury języka, literatury oraz ewolucji myśli posiadającej wymiar historyczny (JzN I, s. 11).

Jedność Biblii odsłania się najpełniej, gdy czytamy ją według klucza chrystologicznego (hermeneutyka chrystologiczna). W ten sposób odkrywamy wzajemne relacje oraz jedność Starego i Nowego Testamentu. W tym miejscu dochodzimy do drugiego teologicznego kryterium interpretacji Pisma Świętego: taka egzegeza domaga się wiary. Nie jest ona jednak kryterium irracjonalnym, zawiera bowiem w sobie „pierwiastek rozumu – historycznego rozumu”, gdyż domaga się jej sama natura tekstu (JzN I, s. 11).

Taka lektura świętych tekstów sprawia, że przemawiają one na różnych płaszczyznach. Stąd w tradycji chrześcijańskiej od wieków mówi się o czterech sensach Pisma Świętego (literalnym, alegorycznym, moralnym, anagogicznym), które „nie są paralelnymi pojedynczymi znaczeniami, lecz stanowią wymiary jednego słowa, które sięga dalej niż chwila obecna” (JzN I, s. 12).

To otwarcie na kanoniczną lekturę Biblii w świetle wiary wynika również z natury ludzkiego autora Pism. Poszczególni autorzy nie mówią jako podmioty prywatne, są oni częścią żywej społeczności posiadającej swoją historię, teraźniejszość i przyszłość, które są obecne w utrwalanym słowie. W ten sposób w słowie mówiącym o przeszłości są już milcząco obecne możliwości na przyszłość, niejako dalsza historia wspólnoty, w której łonie powstają Pisma (JzN I, s. 12).

W tym miejscu papież konsekwentnie z poprzednich słów wyprowadza kolejne kryterium egzegezy tekstów biblijnych: konieczność eklezjalnej lektury Pism. Święte Pisma powstały w łonie „ludu Bożego” i dla niego były przeznaczone. Lud ten (Kościół) miał świadomość, że to sam Bóg prowadził go i do niego przemawiał i w tym sensie jest On „Autorem” tych Pism. To doświadczenie nie należy tylko do przeszłości. Pismo Święte, jako pochodzące od Boga, wciąż dla ludu Bożego jest „miarą i kierującą siłą” (JzN I, s. 13). Właściwa lektura Biblii może więc mieć miejsce tylko w klimacie wiary uznającej jej Boskie pochodzenie. Ten właśnie akt wiary towarzyszący lekturze sprawia, że czytająca Pismo Święte wspólnota nadal jest prowadzona przez słowo Boże, a więc przez samo doświadczenie słowa niejako nieustannie staje się ludem Bożym (JzN I, s. 12–13). Jak widać, dotykamy tu dwóch aspektów eklezjalnej lektury

Pismo: odkrywanie prawd wiary objawionych w przeszłości i ich interpretacja oraz ich wciąż żywy i przemawiający do obecnej wspólnoty ludu Bożego charakter. Chodzi tu o kryterium Tradycji, która pochodzi od Apostołów i rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Jej kontynuacją i wykładnią jest Nauczycielski Urząd Kościoła (zob. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* [dalej: KO]³, punkty 8. 10).

Konsekwencje takiego podejścia do problemu historyczności Jezusa są bardzo znaczące dla wiary:

„Jezus historyczny” – taki, jakiego na bazie swych własnych założeń hermeneutycznych ukazuje główny nurt egzegezy krytycznej – jest w swej treści nazbyt ubogi, żeby mógł wywierać znaczący wpływ na historię; jest za bardzo zamknięty w przeszłości, żeby możliwe było nawiązanie z Nim relacji osobowych. Łącząc ze sobą dwie hermeneutyki [...] starałem się ukazać takie wpatrywanie się w Jezusa Ewangelii i słuchanie Go, które by mogło stać się spotkaniem oraz – we wspólnym z uczniami Jezusa wszystkich czasów słuchaniu Go – mieć także pewność rzeczywistości historycznej postaci Jezusa (JzN II, s. 8–9).

Zaproponowana przez papieża hermeneutyka nie jest nowa⁴. Na taki sposób studium Pisma Świętego wskazywały dokumenty Kościoła, spośród których autor *Jezusa z Nazaretu* odwołuje się głównie do konstytucji *Dei Verbum* (KO 12) oraz do Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* [dalej: IBwK]⁵.

2. Krytyka współczesnej biblistyki

Zaniepokojenie papieża odnośnie do szkodliwości dla wiary niektórych tez stawianych przez współczesnych egzegetów nie pochodzi bynajmniej z postawy fideisty, który w imię wiary posuwa się do zanegowania tego, co jest udowodnione w sposób naukowy. Przeciwnie, papież na wielu przykładach

³ Korzystam z nowego przekładu dokumentów soborowych: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

⁴ Papież pisze, że w swojej metodzie oprócz interpretacji historyczno-krytycznej zastosował również „nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwia nam właściwą teologiczną interpretację Biblii” (JzN I, s. 15). W *Przedmowie* do JzN II twierdzi jednak, że taka hermeneutyka jest w rzeczywistości praktyczną aplikacją metodologicznych postulatów Soboru Watykańskiego II: „W gruncie rzeczy trzeba wreszcie zacząć stosować zasady metodologiczne, sformułowane dla egzegezy przez Sobór Watykański II (w: *Dei Verbum* 12), czego niestety dotychczas właściwie nie czyniono” (JzN II, s. 7).

⁵ Korzystam z: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24–100.

pokazuje, że sposób stosowania w egzegezie metody historyczno-krytycznej nie spełnia wymogów wewnętrznej spójności logicznej, a więc jest po prostu nienaukowy. Oto kilka przykładów.

Różnice między Ewangelią synoptycznymi a Ewangelią według św. Jana skłaniały wielu biblistów do negowania historycznego charakteru Czwartej Ewangelii, która miałaby być przekazem zaawansowanej chrystologii, ale nie źródłem do poznania historycznego Jezusa. Rudolf Bultmann jako bezdyskusyjny pewnik przyjmował jej gnostyckie pochodzenie. Egzegeta ten rozciągał swoją tezę również na ideę Wcielenia oraz Logosu-Absolutu:

Idea wcielenia Odkupiciela nie przeniknęła z chrześcijaństwa do gnozy, lecz ma pochodzenie zdecydowanie gnostyckie. Bardzo wcześnie już została ona przyjęta przez chrześcijaństwo i była wykorzystywana w chrystologii⁶.

Logos-Absolut może pochodzić tylko z gnozy⁷.

Na pytanie: Skąd Bultmann to wie? czytelnik otrzymuje odpowiedź wprawiającą w osłupienie:

Jeśli nawet pogląd ten należy w istocie rzeczy w całości zrekonstruować na podstawie źródeł późniejszych od Jana, to jednak jego starszy wiek nie ulega najmniejszej wątpliwości⁸.

Odpowiedź ta jest całkowicie nienaukowa. Aby wykazać gnostyckie pochodzenie idei obecnych w Ewangeliach według św. Jana egzegeta musiałby najpierw udowodnić, że pisma gnostyckie, na które się powołuje są starsze od Ewangelii. Takiego dowodu jednak brak. Dlatego Bultmann usiłuje przekonać czytelnika, że należy się w tej sytuacji uciec do rekonstrukcji tego poglądu „na podstawie źródeł późniejszych od Jana”, co stoi w sprzeczności ze zdrową logiką rozumowania.

Na podstawie tego typu pseudonaukowych wywodów wielu liberalnych egzegetów datowało powstanie Ewangelii według św. Jana nawet na drugą połowę II wieku⁹.

⁶ „*Indessen ist der Gedanke der Menschwerdung des Erlösers nicht etwa aus dem Christentum in die Gnosis gedrungen, sondern ist ursprünglich gnostisch; er ist vielmehr schon sehr früh vom Christentum übernommen und für die Christologie fruchtbar gemacht worden*”. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1941 (reprint z 1986), s. 10–11.

⁷ Cyt. za JzN I, s. 198.

⁸ „*Muss auch das Ganze dieser Anschauung im westlichen aus Quellen rekonstruiert werden, die jünger als Joh sind, so steht doch ihr höherer Alter einwandfrei fest*”. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, dz. cyt., s. 11.

⁹ Nawet do 170 r. (F.C. Baur przed 170 r., E. Zeller ok. 150 r., J. Wellhausen po 152 r., W. Schmithals ok. 140 r., E. Schwartz przed 140 r.). Zob. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz biblijny. Nowy Testament), cz. 1, Częstochowa 2010, s. 162.

Martin Hengel ten wywód Bultmanna nazywa „pseudonaukową mistyfikacją” i stwierdza, że „w rzeczywistości na podstawie źródeł nie da się wykazać istnienia żadnego przedchrześcijańskiego gnostyckiego mitu Odkupiciela”¹⁰. „Istnienie samej gnozy, jako ruchu umysłowo-duchowego, można sytuować najwcześniej na koniec pierwszego stulecia po Chrystusie, a pełny jej rozwój datuje się dopiero na II wiek” (JzN I, s. 198–199)¹¹. Twierdzeń Bultmanna (z 1941 r.) nie zmienił fakt, że od 1935 r. znany był najstarszy fragment czwartej Ewangelii pochodzący z początku II wieku¹². Podsumowując papież dodaje: „jak trudno jest najbardziej krytycznej nauce ustrzec się poważnych błędów” (JzN I, s. 199).

Kolejny przykład pochodzi z pracy cytowanego wyżej M. Hengla, z którego miażdżącej krytyki pseudonaukowych wywodów Bultmanna papież otwarcie skorzystał i jak sam pisze: „od którego tak wiele dowiedzieliśmy się o historycznym zakorzenieniu Ewangelii w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej” (JzN I, s. 204). Jednak również w pracach tego egzegety Ratzinger znajduje zaizolowane i nielogiczne wnioski dotyczące historyczności Janowej Ewangelii:

Czwarta Ewangelia jest w znacznej mierze, choć nie *całkowicie dowolnym* „poematem o Jezusie” [...]. Z jednej strony to, co trzeba uznać za niehistoryczne, wcale nie musi być całkowitą fikcją; z drugiej strony, dla ewangelisty (i jego szkoły) ostatnie słowo ma nie „historyczne”, banalne wspomnienie przeszłości, lecz interpretujący i prowadzący do prawdy Duch-Paraklet¹³.

Papież dorzuca tu jeszcze fragment z książki Inga Broera:

Ewangelia Jana jawi się naszym oczom nie jako relacja historyczna, lecz jako dzieło *literackie*, które jest świadectwem wiary i chce wiarę umacniać¹⁴.

W tych wnioskach Ratzinger dostrzega logiczną sprzeczność. Prawdzie historycznej, którą Hengel nazywa „banalną”, została przeciwstawiona prawda Objawienia pochodzącego od Ducha-Parakleta. Papież więc konsekwentnie pyta Hengla: „Do jakiej prawdy ma prowadzić Paraklet, jeśli historyczne wydarzenia pominięte jako banalne?”. Zwraca się również do Broera: „Jaką wia-

¹⁰ M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-christliche Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, s. 53–54. Cyt. za JzN I, s. 198–199.

¹¹ Zob. również J. STRYJECKI, *Gnostycyzm (I–II)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 1201–1202.

¹² Chodzi tu o papirus P⁵² odnaleziony w 1920 r., rozpoznany i opisany jako fragment J 18, 31–33. 37–38 w 1935 r. Zob. C.H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935. Zob. również B.M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 1), tłum. wł. D. Nardo, Brescia 1996, s. 45–46.

¹³ M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993, s. 322. Cyt. za JzN I, s. 205.

¹⁴ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament* (Die neue Echter-Bibel Ergänzungsband 2/1), Würzburg 1998, s. 197. Cyt. za JzN I, s. 205.

re „poświadczają”, jeśli pominęła historię? Jak umacnia wiarę, jeśli staje przed nami [...] jako świadectwo historyczne, a relacją historyczną jednak nie jest?” Podsumowując autor *Jezusa z Nazaretu* dodaje:

Myślę, że mamy tu do czynienia z fałszywym pojęciem historyczności, jak również z fałszywym pojęciem wiary i Parakleta. Wiara, która w ten sposób pomija historię, staje się w rzeczywistości „gnozą”. Pomija ciało, wcielenie – a więc autentyczną historię (JzN I, s. 205).

Ostatni przykład weźmy z drugiego tomu papieskiego dzieła. Niech będzie to kwestia Jezusowego pochodzenia słów ustanowienia Eucharystii.

Podjmując refleksję nad tym zagadnieniem, papież nieco z przekąsem stwierdza, że „wydarzenie tak doniosłe i z punktu widzenia teologii i historii religii jedyne, o którym mówią opisy Ostatniej Wieczery, musiało zostać zakwestionowane przez współczesną teologię” (JzN II, s. 130). Dlaczego? Ponieważ „czegoś tak niesłychanego nie da się przecież pogodzić z lansowanym przez wielu egzegetów obrazem Jezusa jako przyjaznego *Rabbiiego*. [...] Oczywiście nie pasuje to również do obrazu Jezusa jako politycznego wichrzyciela” (JzN II, s. 130).

Benedykt XVI prezentuje argumenty egzegetów odrzucających Jezusowe pochodzenie słów ustanowienia. Według Rudolfa Pescha „istnieje nieusuwalna sprzeczność między orędziem Jezusa o królestwie Bożym i pojęciem jego zastępczej śmierci ekspiacyjnej” (JzN II, s. 131). Nauczanie Jezusa jest orędziem zbawienia, pełnym radości ogłaszaniem bezwarunkowego Bożego przebaczenia oraz panowania Bożej dobroci i miłosierdzia. Taki obraz Boga wyprowadzony z nauczaniu Jezusa nie pasuje do wymogu ekspiacji. Podobnie argumentuje Peter Fiedler: „Jezus głosił Ojca, który *bezwarunkowo* pragnie przebaczyć”. Następnie pyta: «Może w rzeczywistości nie był On tak wspaniałomyślny czy wręcz suwerenny, skoro żądał ekspiacji?» (JzN II, s. 131).

Przedstawiając własne stanowisko, Ratzinger twierdzi, że dyskusja ta tylko z pozoru jest historyczna. Przecież teksty eucharystyczne należą do najstarszej tradycji! Przyczyna odmawiania im historycznej autentyczności znajduje się nie w naukowym krytycyzmie, a we współczesnej mentalności, dla której idea ekspiacji jest czymś niepojętym. „W grę wchodzi tu nasz obraz Boga i nasz obraz człowieka” (JzN II, s. 132).

Jak zatem papież rozumie ideę ekspiacji? Wyjaśniając swoje stanowisko pisze:

Rzeczywistość zła, niesprawiedliwości [...] jest czymś realnym, spowodowanym naszą winą. Nie można jej po prostu zignorować, trzeba jej stawić czoło. Nie jest jednak tak, że okrutny Bóg domaga się czegoś nieskończonego. Jest dokładnie odwrotnie. Sam Bóg czyni siebie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienie. Sam Bóg ofiaruje światu w darze swą nieskończoną czystość. Sam Bóg „pije kielich” całej potworności i w ten sposób przywraca prawo przez wielkość swej miłości, która w cierpieniu przekształca ciemność (JzN II, s. 247).

Jak widać, papież tłumacząc znaczenie i niejako mechanizm ekspiacji, sięgnął po jedną z teologicznych reguł interpretacji Pisma Świętego, a mianowicie po analogię wiary (regułę wiary), którą uważa za „autentyczną «hermeneutykę» Pisma”¹⁵. Wy tłumaczył, czym jest ekspiacja, odwołując się do tajemnicy Trójcy Świętej: cierpienie Syna nie oznaczało obojętności Ojca, w swoim Synu (Bogu i człowieku zarazem) sam Bóg wziął na siebie ludzki grzech, niwecząc go swoją czystością.

Analiza tych przykładów prowadzi do wniosku, że zdarza się, iż niektórzy współcześni egzegeci z jednej strony popełniają błąd braku logicznej spójności rozumowania, a co za tym idzie ich tezy nie mogą być uważane za krytyczne, czyli naukowe; z drugiej strony ulegają oni pokusie dopasowywania orędzia biblijnego do potrzeb własnej mentalności opartej na różnych, często niechrześcijańskich modelach świata. Taka interpretacja tekstów kończy się ich przekręcaniem, a przecież autentyczna lektura Biblii ma wprost odwrotny cel: prowadzić do uczenia się i poddawania się prowadzeniu słowa oraz do „oczyszczania i pogłębiania naszych pojęć” przez słowo Boże (JzN II, s. 132).

3. Jak papież korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki?

Omówione wyżej przykłady krytyki współczesnej biblistyki nie mogą jednak przekreślić konieczności i osiągnięć metody historyczno-krytycznej. W tym miejscu ukážemy na kilku przykładach, w jaki sposób Benedykt XVI korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki, głównie z dominującej w niej egzegezy historyczno-krytycznej.

Papież w swojej książce szeroko korzysta ze współczesnej (głównie niemieckojęzycznej) literatury o tzw. Jezusie historycznym, która stanowi rezultat badań historyczno-krytycznych prowadzonych nad tekstem Ewangelii (JzN I, s. 309–310; II, s. 312–313). Już we wprowadzeniu do pierwszej części dzieła Benedykt XVI nawiązuje do pracy Rudolfa Schnackenburga, według papieża najwybitniejszego katolickiego egzegety drugiej połowy XX wieku. Chodzi tu głównie o książkę o Jezusie¹⁶. Dzieło to powstało w wyniku niedosytu egzegety wywołanego przez dotychczasowe próby naszkicowania „historycznych” obrazów Jezusa, które nie budowały wiary. Niemiecki biblista pragnie uzupełnić

¹⁵ „Razem z «sukcesją apostolską» Kościół starożytny znalazł (nie: wynalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. Tę ostatnią stanowi krótki, z niestaloną w szczegółach terminologią, zbiór istotnych treści wiary, który w rozmaitych chrzcielnych wyznaniach wiary Kościoła przybrał kształt liturgiczny. Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną «hermeneutykę» Pisma, wydobytą z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem” (JzN II, s. 112).

¹⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplement Band 4), Freiburg–Basel–Wien 1993.

ten brak, utwierdzając czytelników w wierze w osobę Jezusa Chrystusa jako Zbawcy i Odkupiciela świata. Benedykt XVI zgadza się ze swoim rodakiem, że badania historyczno-krytyczne nad Jezusem z Nazaretu są niewystarczające i wymagają uzupełnienia, bez którego obraz Jezusa jest niepełny. Za Schnackenburgiem przyjmuje, że relacje Jezusa do Boga i Jego więź z Bogiem są autentycznie historyczne. Ta myśl niemieckiego egzegety stanowi punkt wyjścia i szkielet papieskiej książki (JzN I, s. 6–7).

Są jednak między obydwoma autorami także istotne różnice: papież idzie dalej w przyjmowaniu historycznych podstaw ewangelicznego obrazu Jezusa. Schnackenburg wychodzi od podstaw historycznych, ale już dalej w interpretacji osoby Jezusa każe mu iść wiara. Egzegeta ukazuje obraz Chrystusa Ewangelii, który jest złożony z różnych warstw tradycji, przez które tylko z daleka można dostrzec „rzeczywistego” Jezusa. Papież uważa, że takie podejście jest naznaczone „pewnym rozdzieleniem”, i twierdzi, że nie daje nam ono pewności, jak daleko sięgają te historyczne podstawy, a jak daleko interpretacja osoby Jezusa dokonana przez wiarę (JzN I, s. 6–7). W Schnackenburgowej prezentacji osoby historycznego Jezusa jest jakaś schizofrenia, Jezus jest u niego historyczny i zarazem niehistoryczny. Z jednej strony – egzegeta przyjmuje historyczność relacji Jezusa z Ojcem (co nadaje spójność Jezusowi jako osobie historycznej), a z drugiej – twierdzi, że Ewangelie niejako przyodziały Syna Bożego w ciało (co z kolei obraz Jezusa czyni na powrót zamazanym). Schnackenburg jest typowym przykładem dzisiejszego egzegety, który z jednej strony – wyczuwa niewystarczalność i niespójność dotychczasowych prób naszkicowania obrazu Jezusa historycznego, a z drugiej – obawia się otwarcie stanąć po stronie historyczności ewangelicznych relacji.

Papież ufa Ewangeliom i stara się pokazać ewangelicznego Jezusa „jako autentycznego Jezusa, jako «Jezusa historycznego» we właściwym znaczeniu tego określenia” (JzN I, s. 13). Ratzinger przyjmuje więc, że Jezus historyczny, podobnie jak Jezus Chrystus Ewangelistów, miał świadomość swojego Bożego synostwa i mesjańskiego posłannictwa. To zdecydowane utożsamienie Jezusa historii z Jezusem Chrystusem Ewangelistów sprawia, że „postać ta staje się bardziej logiczna i – również z historycznego punktu widzenia – o wiele bardziej zrozumiała niż rekonstrukcje, z którymi mieliśmy do czynienia w ostatnich dziesięcioleciach” (JzN I, s. 13). Jezusa nie trzeba było „przyodziewać w ciało” historii. Jeśli żył i działał, to On ma swoją historię i właśnie o tej historii opowiadają Ewangelie (por. JzN I, s. 7)

Takie podejście do problemu Jezusa historycznego jest konsekwencją Wcielenia. Bóg przez Jezusa i w Jezusie wkroczył w ludzką historię, świadomość tego faktu należy do historycznego obrazu Jezusa, a nie jest tylko rezultatem odkrycia wiary „anonimowych czynników wspólnoty kościelnej” (JzN I, s. 14). Oczywiście takie podejście do Ewangelii zakłada wiarę czytelnika, a więc przekracza ono kompetencje metody historyczno-krytycznej. Jeśli jednak czytamy teksty Ewangelii z tym założeniem oraz z uwzględnieniem wyni-

ków studiów historyczno-krytycznych, to odkrywamy postać, która również z historycznego punktu widzenia jest logiczna, spójna i wiarygodna. Rozumiemy także przyczyny tak silnego jej oddziaływania oraz późniejszą ewolucję wiary w Chrystusa, której świadectwem są kolejne pisma Nowego Testamentu (JzN I, s. 14; por. II, 8).

Jak widać na powyższym przykładzie, Ratzinger zna prace Schnackenburga, korzysta z nich, ale równocześnie dostrzega niewystarczalność i niespójność wyników prowadzonych przez tego egzegetę badań na płaszczyźnie historyczno-krytycznej. Papież nie waha się wskazać na teologiczne kryterium wiary, która pomaga w budowaniu spójnego obrazu Jezusa.

Bardzo dobrze znane są we współczesnej egzegezie problemy związane z datą Ostatniej Wieczerzy. Według synoptyków Jezus spożywał ją w pierwszy dzień Przaśników wieczorem, a więc w wigilię Paschy (Mk 14, 12. 17), czyli w czwartek, a zginął w samo święto Paschy. Ostatnia Wieczerza byłaby zatem uczą paschalną. Porządek wydarzeń podany przez św. Jana jest jednak inny: Jezus ginie na krzyżu w dniu Przygotowania, o godzinie, w której rozpoczynała się w Świątyni Jerozolimskiej rzeź baranków. Pogrzeb Jezusa odbywa się w pośpiechu, gdyż wieczorem rozpoczynał się szabat, w którym w owym roku przypadało również święto Paschy (por. J 18, 28; 19, 31. 42). Według chronologii Janowej Ostatnia Wieczerza odbyłaby się również w czwartek wieczorem, ale nie jako ucza paschalna, której spożywanie rozpoczęło się już po pogrzebie Jezusa. Zgodnie z chronologią synoptyków Pascha tego roku trwała od czwartkowego wieczoru do wieczora w piątek; według św. Jana Pascha miała miejsce do późnej, czyli od piątku wieczór do końca szabatu (por. JzN II, s. 118–120).

Każda chronologia posiada swoje trudności. Janowa jest wyraźnie podporządkowana interpretacji teologicznej. A więc może Umiłowany Uczeń zmienił ją, adaptując na użytek własnej teologii. Z drugiej strony synoptyczna wersja wydarzeń umiejscawia krzyżową śmierć Jezusa i dwóch łotrów w samym dniu Paschy, co budzi poważne wątpliwości, ale ocala paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy (por. JzN II, s. 121).

Z tego powodu już od dawna były podejmowane próby uzgodnienia obu chronologii. Papież sięga po dwie z nich. Najpierw po prace Anny Jaubert¹⁷. Francuska uczona twierdzi, że w czasach Jezusa funkcjonowały dwa kalendarze. Według pierwszego – używanego głównie w Qumran – Pascha wypadała zawsze w środę, a wieczerza paschalna we wtorkowy wieczór. Jezus spożywałby Ostatnią Wieczerzę jako ucztę paschalną we wtorek wieczorem, a jego proces trwałby od nocy z wtorku na środę, aż do piątku. Zgodnie z oficjalnym księżycowym kalendarzem Pascha przypadała tego roku w szabat (wersja Janowa). W ten sposób według Jaubert rację mają obydwie tradycje ewangeliczne.

¹⁷ A. JAUBERT, *La date de la dernière Cène*, „Revue de l'histoire des religions” 146 (1954), s. 140–173; *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

Ponadto uczona twierdzi, że przyjęcie hipotezy o podwójnym kalendarzu pozostawia więcej czasu na przeprowadzenie skomplikowanego procesu Jezusa oraz pozostałe wydarzenia dokonujące się w jego kontekście.

Joseph Ratzinger nie przyjmuje bezkrytycznie hipotezy Jaubert, choć sam przyznaje, że jest ona „w wielu szczegółach fascynująca” (JzN II, s. 121). Papież zauważa, że przesunięcie Ostatniej Wieczerzy na wtorek wieczór sprzeciwia się sięgającej II wieku tradycji. Ponadto wątpliwe jest twierdzenie, że Jezus, który trzymał się oficjalnego kalendarza uczęszczając według niego na święta do Jerozolimy, miałby pod koniec swojego ziemskiego życia posłużyć się rachubą czasu stosowaną w Qumran (JzN II, s. 123–124). Kończąc ocenę hipotezy francuskiej uczonej Benedykt XVI pisze: „Nie odmawiałbym więc tej tezie jakiegoś stopnia prawdopodobieństwa, jednak z uwagi na obciążające ją problemy jej bezdyskusyjne przyjęcie nie jest możliwe” (JzN II, s. 124).

Kontynuując swoje dociekania nad datą i charakterem Ostatniej Wieczerzy papież sięga po jedno z najwyżej cenionych w ostatnich latach opracowań o Jezusie historycznym autorstwa Johna Paula Meiera¹⁸. Autor ten dochodzi do wniosku, że konieczne jest dokonanie wyboru między obiema chronologiami i staje zdecydowanie po stronie św. Jana¹⁹. Odpowiadając na pytanie, dlaczego synoptycy mówią o Ostatniej Wieczerzy jako o uczcie paschalnej, Meier sięga po krytykę redakcji i krytykę literacką, określając niektóre synoptyczne teksty o paschalnym charakterze Ostatniej Wieczerzy (Mk 14, 1a. 12–16) jako późniejsze dodatki. Ratzinger twierdzi, że takie rozwiązanie jest sztuczne i niewystarczające, podkreśla jednak wagę argumentów teologicznych, które znajduje również w pracy Meiera.

Papież uważa, podobnie jak cytowany tu egzegeta, że Ostatnia Wieczerza nie była uczcą paschalną w historycznym znaczeniu. W jaki więc sposób nabyła w tradycji takiego charakteru? Benedykt XVI odpowiada:

Jezus wiedział o swojej bliskiej śmierci. Wiedział, że już nie będzie mógł spożywać Paschy. Mając pełną świadomość tego, zaprosił swoich na Ostatnią Wieczerzę, która miała mieć bardzo szczególny charakter – na Wieczerzę, która nie należała do żadnego określonego obrzędu żydowskiego, lecz była Jego pożegnaniem się, w którym dał coś nowego: dał siebie samego jako prawdziwego Baranka, ustanawiając w ten sposób *swoją własną* Paschę. [...] Jeśli nawet to spotkanie Jezusa z Dwunastoma nie było uczcą paschalną spożywaną zgodnie z obrzędowymi przepisami judaizmu, to w jego retrospektywnej ocenie widoczny stał się wewnętrzny związek całości ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa: była to Pascha Jezusa (JzN II, s. 126–127).

¹⁸ J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, New York 1991. Korzystam z wydania włoskiego: *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (Biblioteca di teologia contemporanea, 117, 120, 125), wyd. 2, red. F. dalla Vecchia, tłum. L. de Santis, t. 1–3, Brescia 2002–2003.

¹⁹ J.P. MEIER, dz. cyt., t. 1, s. 391–401; por. JzN II, s. 124–125.

Zwróćmy ponownie uwagę, w jaki sposób papież korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki: analizuje argumenty, ukazuje ich mocne i słabe punkty, polemizuje, wysuwa wątpliwości, aby w końcu zająć własne stanowisko, wskazując na rozwiązanie, które według niego jest najwłaściwsze.

Oczywiście w *Jezusie z Nazaretu* możemy znaleźć także bardzo wiele miejsc, w których J. Ratzinger otwarcie korzysta z dorobku współczesnej egzegezy, głównie historycznokrytycznej, czerpiąc inspiracje nawet z prac biblistów mocno krytykowanych w środowisku katolickim. Sięgnijmy po przykład wykorzystania prac R. Bultmanna, którego, jak widzieliśmy wyżej, Ratzinger mocno krytykuje²⁰.

Pytając, co znaczy, że Jezus „poświęcił (*hagiázo*) samego siebie” (por. J 17, 19), papież sięga do myśli R. Bultmanna, którego wyjaśnienie poprzedza wprowadzeniem: „Przekonująca jest tu odpowiedź, którą na to pytanie daje w swym komentarzu do Jana Rudolf Bultmann”. Następnie cytuje: „Tutaj, w modlitwie pożegnalnej, na progu Męki i w powiązaniu z *hyper auton* (za nich), *hagiázo* znaczy «poświęcić w ofierze»” (JzN II, s. 100–101). Niżej w tym samym wątku możemy przeczytać inne wyrazy aprobaty dla kontrowersyjnego egzegety: „Bultmann bardzo pięknie ukazał wewnętrzne powiązanie obydwu tych «poświęceń». [...] Trzeba mu również przyznać rację, gdy w związku z tym werselem J 17, 19 mówi, że «jest w nim niezaprzeczalnie aluzja do słów Ostatniej Wieczerzy»” (JzN II, s. 101)²¹.

Po omówieniu prezentowanego wyżej kazusu z „pseudonaukową mistyfikacją” dotyczącą gnostyckich korzeni czwartej Ewangelii, papież odwołuje się do wartościowych wyników stosowania metody historyczno-krytycznej odnośnie do Ewangelii według św. Jana. Stawia pytanie: A co mówią nam dzisiejsze badania? I jednym tchem wymienia:

potwierdziły one i poszerzyły to, co w załączku wiedział już Bultmann. Że mianowicie czwarta Ewangelia jest oparta na nadzwyczaj dokładnej znajomości danych dotyczących miejsca i czasu, zatem musiał ją napisać ktoś, kto rzeczywiście znał Palestynę czasów Jezusa. Poza tym jasne się stało, że ta Ewangelia w swym myśleniu i argumentacji w całości opiera się na Starym Testamencie – na Torze – (Rudolf Pesch), a cały jej sposób argumentowania jest głęboko zakorzeniony w judaizmie czasów Jezusa. Korzeni tych dowodzi niezbitie język tej Ewangelii,

²⁰ Np. JzN I, s. 198–200.

²¹ Oczywiście tego typu inspiracji wynikami współczesnej egzegezy jest o wiele więcej, zob. np.: „Schnackenburg słusznie zauważa...” (JzN I, s. 217); „Słusznie więc Karl Elliger może powiedzieć...” (JzN I, s. 83); „Bultmann słusznie mówi...” (JzN II, s. 169); „Na temat słów tej modlitwy [tj. modlitwy „*Abba*, Ojcze”, którą Jezus modlił się w Ogrójcu – przyp. mój RP] Joachim Jeremias napisał w 1966 r. ważną książkę, z której chciałbym przytoczyć jego dwie znaczące opinie...” (JzN II, s. 176); „Trzeba może przyznać rację Joachimowi Gnille...” (JzN II, s. 201). Zob. również: JzN I, s. 160. 202; II, 170. 178. 190. 200 i wiele innych.

który Bultmann uważał za „gnostycki”. [...] Hengel wskazuje też na to, że „za czasów Heroda [...] w Jerozolimie powstała własna, mniej lub bardziej zhellenizowana górna warstwa żydowska, posiadająca specyficzną kulturę”, i w związku z tym doszukuje się genezy tej Ewangelii w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej (IzN I, s. 199–200).

Widać na tych przykładach, w jaki sposób Benedykt XVI korzysta ze współczesnej biblistyki. Szanuje ją, uznaje jej autentyczne osiągnięcia, szeroko z niej korzysta, ale też uczy nas krytycznego i niezależnego myślenia. Dostrzega błędy, niewystarczalność wielu argumentów, nie boi się stawiać własnych tez i proponować rozwiązań, komentuje obiektywnie, spokojnie i rzeczowo, wprowadzając korekty i uzupełnienia. Możemy powiedzieć, że w podejściu do biblistyki naszych czasów papież „nie wylewa dziecka z kąpielą” i „nie wyrywa wraz z chwastami pszenicy” (por. Mt 13, 29).

4. Zastosowanie kryteriów teologicznych

Bardzo dobry przykład praktycznego zastosowania zasad hermeneutyki wiary, ze wszystkimi jej konsekwencjami znajdujemy we *Wstępie* do pierwszej części dzieła (JzN I, s. 17–22).

Papież odwołuje się tu do obecnej w Księdze Powtórzonego Prawa zapowiedzi wzbudzenia Izraelowi proroka podobnego do Mojżesza (Pwt 18, 15-19). Następnie sięga do ostatnich wersetów tej samej księgi (Pwt 34, 10-12), która z perspektywy późniejszych wieków stwierdza, że do momentu napisania tych słów „nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34, 10)²². Z zestawienia tych dwóch tekstów płynie słuszny wniosek, że obietnica nowego Mojżesza nie znalazła swojego wypełnienia w czasach Starego Testamentu i tym samym pozostaje otwarta na eschatologiczną przyszłość, która przyniesie pełną realizację zbawczych obietnic Boga, nowy *Exodus*, czyli nowe wyzwolenie, które będzie związane z osobą nowego Mojżesza.

Następnie Ratzinger sięga po kolejny tekst, tym razem z Księgi Wyjścia, który mówi o tym, że Pan „rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11). Słowa te odsłaniają najistotniejszy rys postaci Mojżesza, to znaczy jego osobistą relację do Boga, z której pochodził cały jego autorytet, wszystkie jego dzieła i słowa. Ta relacja uzasadnia również

²² Posługuję się polskim przekładem Pisma Świętego, wyd. 5 tzw. Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, wyd. 5, Poznań 2003.

autorytet Tory. Konsekwentnie więc, zapowiedziany przez Pwt 18, 15-19 nowy Mojżesz musiał charakteryzować się podobną relacją do Boga ze wszystkimi jej konsekwencjami.

W tym miejscu papież odwołuje się do jeszcze jednego tekstu z Księgi Wyjścia, w którym Mojżesz prosi Boga o to, aby mógł ujrzeć Jego chwałę (Wj 33, 18). Prośba ta nie zostaje jednak wysłuchana: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza” (Wj 33, 20). Mojżeszowi była dana tylko możliwość oglądania Jahwe z tyłu (Wj 33, 23), co wskazuje na ograniczenia jego relacji z Bogiem, ale zarazem pozwala żywić nadzieję, że pełny przystęp człowieka do Boga oczekuje wciąż na swoją realizację. Bóg nie powiedział jeszcze ostatniego słowa. Izrael wciąż oczekuje na wypełnienie obietnicy wzbudzenia nowego Mojżesza, który będzie oglądał Boga twarzą w twarz, a co za tym idzie, jego dzieła i słowa będą posiadały najwyższy autorytet, większy od tego, który posiadał pierwszy Mojżesz.

W tym kontekście starotestamentowych obietnic Benedykt XVI proponuje lekturę Prologu do Ewangelii według św. Jana, gdzie czytamy: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] poczył” (J 1, 18). Słowa te pokazują, że w Jezusie spełniła się obietnica posłania nowego proroka, a zarazem w Nim zostały pokonane granice, które oddzielały człowieka od poznania Boga twarzą w twarz. Jezus żyje „przed obliczem Boga nie tylko jako przyjaciel, lecz jako Syn. Żyje w najgłębszej jedności z Ojcem” (JzN I, s. 21).

W ten sposób Ratzinger wychodząc od starotestamentowych zapowiedzi dochodzi do świadectwa św. Jana Ewangelisty, z tym, że objawione tu Bóstwo Jezusa uznaje on nie tylko za wyznanie wiary pierwotnego Kościoła, ale również za fakt historyczny, w tym sensie, że Jezus rzeczywiście uważał się za syna Bożego, a Jego roszczenia w taki właśnie sposób zostały rozpoznane przez jemu współczesnych. Tylko w tej perspektywie da się zrozumieć, skąd Jezus czerpał swoją naukę, której nadawał najwyższy autorytet, a odbieranej przez słuchaczy jako „nowa nauka z mocą” (Mk 1, 27). Przyjęcie synostwa Bożego Jezusa, jako istotnej treści Jego historycznej świadomości, wyjaśnia także reakcję Jego przeciwników oraz przyczyny Jego procesu i śmierci (por. J 10, 33; Mt 27, 40. 43. 54; Łk 22, 70; J 19, 7).

W zaprezentowanym tu wykładzie bardzo wyraźnie widzimy w jaki sposób Benedykt XVI realizuje założenia hermeneutyki wiary: interpretuje teksty, czytając je w kontekście całej Biblii według klucza chrystologicznego; czyni to w klimacie wiary, która każe mu widzieć w Jezusie z Nazaretu prawdziwego syna Bożego; jego wywód bardzo przypomina egzegezę Ojców Kościoła, wpisując się tym samym w nurt Tradycji. Nie lekceważy on również aspektu historycznego: przyjęcie synostwa Bożego jako istotnej treści świadomości historycznego Jezusa sprawia, że Jego postać staje się bardziej logiczna i rozumiała w swoim kontekście historycznym.

Zakończenie

Po przestudiowaniu papieskiej hermeneutyki oraz kilku przykładów, które stanowią jej praktyczne zastosowanie, można sformułować końcowe wnioski odnośnie do znaczenia *Jezusa z Nazaretu* dla współczesnej biblistyki, szczególnie katolickiej.

1) Po pierwsze – Benedykt XVI demaskuje nienaukowy charakter wielu kontrowersyjnych tez stawianych przez współczesnych egzegetów, pokazując w nich sprzeczności i brak wewnętrznej logiki. Postuluje tym samym oczyszczenie biblistyki lub mówiąc szerzej, współczesnej teologii, z tego co pseudonaukowe. Nie jest on wrogiem stosowania metody historyczno-krytycznej, przeciwnie, uznaje konieczność jej stosowania, ale w sposób autentycznie naukowy.

2) Papież uważa, że egzegeta katolicki nie może poprzestać na gromadzeniu danych historycznych i literackich o Ewangeliach. Konieczny jest kolejny krok metodologiczny w naukowych badaniach nad Biblią – zastosowanie tzw. hermeneutyki wiary, która łączy kryteria literacko-historyczne z teologicznymi.

3) Benedykt XVI na wielu przykładach uczy nas bezpiecznego i owocnego korzystania z wyników prac egzegetów katolickich i protestanckich. Wnikliwa lektura *Jezusa z Nazaretu* jest lekcją krytycznego, logicznego i niezależnego myślenia, które nie przyjmuje bezrefleksyjnie wszystkiego, co twierdzą tzw. autorytety w danej dziedzinie.

4) Bardzo ważną część papieskiego nauczania stanowi wykład na temat właściwych dróg interpretacji i lektury Pisma Świętego. Na ten temat papież wypowiadał się już wiele razy²³, również jeszcze przez wyborem na Stolicę Piotrową, jako Przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej²⁴. Najważniejszym dokumentem obecnego pontyfikatu poświęconym Biblii jest posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, w której Kościół otrzymał usystematyzowany wykład na temat słowa Bożego w życiu i misji Kościoła, w tym pogłębioną refleksję na temat właściwej interpretacji ksiąg świętych. Można powiedzieć,

²³ BENEDYKT XVI, *XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Intervento del Santo Padre Benedetto XVI alla Quattordicesima Congregazione Generale. Aula del Sinodo, martedì, 14 ottobre 2008* (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo_it.html [12.01.2012]). Przekład polski: *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów* (14 października 2008 r.), „L'Osservatore Romano” (2008) 12, s. 34; tenże, posynodalna adhortacja apostolska *Africe Munus* (z 19 listopada 2011 r.), n. 40. 150–151

²⁴ J. RATZINGER, *Préface au Document de la Commission Biblique*, w: *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura. Edizione bilingue*, wyd. 2, Bologna 1994, s. 1259–1263. Polski przekład: *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 21–23.

że adhortacja zawiera teoretyczny wykład zasad, którymi powinna kierować się współczesna biblistyka. Papieskie nauczanie byłoby jednak niepełne, gdybyśmy nie otrzymali Jego własnego świadectwa lektury Biblii z zastosowaniem hermeneutyki wiary. Tym osobistym świadectwem duchowych i naukowych poszukiwań Benedykta XVI jest właśnie *Jezus z Nazaretu*.

***Jesus of Nazareth* by Benedict XVI versus contemporary biblical studies**

Summary

Jesus of Nazareth is not only the result of the spiritual path of the Pope's personal discovery of the figure of Jesus of Nazareth, but also his reaction to attempts at reaching out to historical Jesus, which led to the deepening of the gap between "historical Jesus" and "Christ of faith". While reading the work, a question concerning its meaning for contemporary biblical studies emerges.

Benedict XVI unmasks the non-academic character of some of the theses proposed by contemporary exegesis. He is of the opinion that an exegetic Catholic should apply so-called hermeneutic of faith, which constitutes a link between historical-critical studies of the Bible with its theological analysis. *Jesus of Nazareth* constitutes an example of the application of a hermeneutic of faith. The Pope recommends a critical approach to the findings of biblical studies.

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC*

TEOLOGIA SOBORU NICEJSKIEGO W ŚWIETLE LISTU EUZEBIUSZA Z CEZAREI DO SWEGO KOŚCIOŁA

List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła jest jedynym autentycznym dokumentem relacjonującym przebieg dyskusji teologicznej na Soborze w Nicei (325)¹. Euzebiusz przytacza treść dokumentu soborowego i wyjaśnia sens niektórych sformułowań teologicznych w nim zawartych. Ponadto podaje swoje własne wyznanie wiary, które uznaje za zgodne z wyznaniem soborowym.

Czy list Euzebiusza wnosi coś nowego do teologii Soboru w Nicei? W jaki sposób pogłębia on rozumienie chrześcijańskiej wiary? W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania zostanie najpierw przedstawiony teologiczny sens sformułowań dogmatycznych, wyjaśnianych przez Euzebiusza, a następnie jego wyznanie wiary, dopełniające teologię Soboru w Nicei. Celem artykułu będzie też ukazanie aktualności starożytnych wypowiedzi Magisterium Kościoła.

1. Jezus Chrystus z „istoty Ojca”

Euzebiusz przekazuje dyskusję ojców soborowych nad sformulowaniem dotyczącym osoby Chrystusa, a mianowicie: „z istoty Ojca”. Sformułowanie to brzmi w dokumencie soborowym w następujący sposób: „[Wierzymy] w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jedynego zrodzonego z Ojca, czyli z istoty Ojca”². W rozumieniu ojców Soboru, greckie wyrażenie *ek tēs ousías tou patros* oznacza, że Syn Boży jest z Ojca, ale „nie istnieje jako część Ojca”.

* Ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ *Wprowadzenie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 23 [dalej skrót DSP].

² *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 8, s. 57.

Także Euzebiusz przyłącza się do takiej interpretacji, stwierdzając: „I mnie się również wydawało, że dobrze będzie zgodzić się na takie rozumienie zbożnej nauki, która głosi, że Syn jest z Ojca, ale nie jest częścią Jego istoty”³. W tle soborowego rozumienia Boga kryje się myśl Orygenes, który mówi o czystej niematerialności Boga i Jego niepodzielności. Według Orygenes „nie należy wierzyć w absurdalne opowieści tych, którzy wyobrażają sobie «emanacje» (*prolationes*) w Bogu, którzy opowiadają jakieś bajki o odrywaniu się cząsteczek i w ten sposób próbują dzielić Bożą naturę i Boga Ojca na części”⁴.

Wyrażenie soborowe mówiące o Panu Jezusie „z Ojca”, a dokładniej – „z istoty Ojca” gwarantuje równość Ojca i Syna co do istoty (*ousía*), która jest niepodzielna. Będąc z istoty Ojca, Syn nie może być mniejszy od Ojca, nie może Mu być podporządkowany, lecz musi być równy Ojcu, dzieląc z Nim tę samą istotę, czyli naturę Boską. Dlatego mówienie o Jezusie Chrystusie, który jest „z istoty Ojca” wyraźnie sprzeciwia się herezji ariańskiej. Z drugiej strony wyrażenie to wyklucza tożsamość osób w Bogu. Będąc „z Ojca”, Syn nie może być Ojcem ani zwykłą Jego emanacją.

Trzeba zauważyć, że dokument soborowy nie mówi dosłownie o „pochodzeniu” Syna od Ojca, lecz o „istnieniu, byciu” Syna z Ojca. Syn *jest* po prostu z Ojca i *jest* z Jego istoty, co oznaczałoby, że Syn istnieje, bytuje i żyje z Ojca, czyli otrzymuje od Ojca byt, substancję i istotę.

Jeśli więc wyrażenie mówiące o istnieniu Syna „z istoty Ojca” (*ek tēs ousías tou patros*) jest tak ważne w teologii Soboru Nicejskiego, to warto pogłębić jego sens i znaczenie w świetle Objawienia Bożego, które leży u podstaw każdej definicji dogmatycznej. Relacjonując dyskusję soborową nad sformułowaniem „z istoty Ojca”, Euzebiusz nie wspomina o biblijnych argumentach ojców Soboru za przyjęciem takiego sformułowania. Można jednak dopatrzeć się w tym sformułowaniu nawiązania do słów Pana Jezusa z Mowy Eucharystycznej: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przez Mnie” (J 6, 57). Przyimek *dia* (przez) określa w tym przypadku bardziej przyczynę niż cel, dlatego Pan Jezus mówi o swoim życiu „poprzez Ojca” lub „z Ojca”⁵. Ojciec jest zatem źródłem życia dla Syna, ale także jest ostatecznym źródłem życia dla wierzących. Trzeba jednak dodać, że Ojciec jest źródłem życia jako Kochający, ponieważ kochany otrzymuje życie od tego, kto kocha. W konsekwencji Ojciec przekazuje Synowi cały swój sposób bycia; od Jego odczuwania do Jego myślenia, od Jego chcenia do Jego działania⁶. Komentując słowa Pana Jezusa z J 6, 57, Tomasz z Akwinu precyzu-

³ Tamże, nr 9, s. 59.

⁴ B. SESBOŪÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia*, HD 1, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 188; por. ORYGENES, *O zasadach*, I, 5–7, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1996, s. 61–64.

⁵ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, tłum. włoskie A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 1986, s. 366.

⁶ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, NKBNT IV/1, Częstochowa 2009, s. 603.

je, że można je wyjaśnić w odniesieniu do Chrystusa w Jego naturze ludzkiej oraz w Jego naturze boskiej. W odniesieniu do natury boskiej, czyli w odniesieniu do Syna Bożego, słowa: „Ja żyję przez Ojca” oznaczają, że ma On swoje bycie z czegoś innego (*quod est esse ab alio*), podobnie jak to jest w przypadku stworzeń. „Syn ma jednak coś właściwego tylko sobie – kontynuuje Akwinata – ponieważ to, że jest z Ojca, oznacza, iż przyjmuje całą pełnię boskiej natury tak, że cokolwiek przynależy do natury Ojca, przynależy także do natury Syna. Stworzenie natomiast przyjmuje jakąś szczegółową doskonałość i naturę, J 5,26: «Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak też dał i Synowi: mieć życie w sobie samym»⁷. W konsekwencji „Chrystus mówi o sobie, że żyje przez (*propter*) Ojca, nie dlatego, że Go spożywał, lecz ponieważ jest przez Niego zrodzony, bez naruszenia ich równości”⁸. Natomiast w odniesieniu do Chrystusa jako człowieka, słowa: „Ja żyję przez Ojca” oznaczają, że „Chrystus jako człowiek przyjął życie duchowe przez zjednoczenie z Bogiem”, podobnie jak my przyjmujemy życie duchowe w komunii sakramentalnej⁹. Warto dodać, że Tomasz powołuje się jeszcze na słowa Hilarego, który wyjaśnia, że „Chrystus żyje przez Ojca (*propter Patrem*), ponieważ posiada w sobie naturę Ojca – i to nie w jakiejś tylko części, gdyż jest ona prosta i niepodzielna, lecz posiada całą naturę Ojca. Syn więc żyje przez Ojca, bo zrodzenie nie dało Mu innej odrębnej natury”¹⁰. Wyjaśnienie Hilarego, a za nim Tomasza z Akwinu, jest więc całkowicie zgodne z nauką Soboru w Nicei, według której Syn nie jest częścią Ojca. Teologia soborowa akcentuje wyraźnie prostotę Boga, w którym nie ma części, lecz pełna jedność i doskonała wspólnota ze względu na jedną, niepodzielną naturę (*ousía*) Boga.

Szukając dalej biblijnych podstaw sformułowania *ek tēs ousías tou patros*, trzeba zauważyć, że w teologii soborowej pojęcie istoty (*ousía*) jest bliskoznaczne, a nawet tożsame z pojęciem hipostazy (*hypostasis*)¹¹. Jeśli pojęcie hipostazy pojawia się w Nowym Testamencie w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa, to można przyjąć, że podstawą sformułowania: „z istoty Ojca” (*ek tēs ousías tou patros*) jest słowo Boże z Listu do Hebrajczyków, w którym pojęcie „istoty” jest oddane nie greckim słowem *ousia*, lecz *hypostasis*: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty (*hypostaseos*), podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3). Wyrażenia „odbłask chwały” Boga i „odbicie Jego istoty” określają Boskie istnienie i Boską istotę Syna w nawiąza-

⁷ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 977, s. 458.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, nr 978, s. 459.

¹¹ Wyjaśniając słowo współlistotny, Euzebiusz pisze, że Syn Boży „podobny jest we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy (*hypostaseos*) czy istoty (*ousias*), lecz z Ojca”: *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 13, s. 59.

niu do starotestamentowych słów o Mądrości Bożej: „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wypływem chwały Wszechmocnego. Jest odbłaśkiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7, 25-26)¹². Soborowa myśl o Jezusie Chrystusie, który jest „z istoty Ojca”, staje się zatem bardziej zrozumiała w świetle biblijnych tekstów o Mądrości Bożej. Słowo Boże utożsamia osobę Jezusa Chrystusa z Mądrością Bożą. Wystarczy porównać teksty Mt 23, 34-35 i Łk 11, 49-51. Tam, gdzie Mateusz używa słowa Ja, wskazując na mówiącego Jezusa, Łukasz pisze: „Mądrość Boża”. Jeśli w Nowym Testamencie Jezus Chrystus jest utożsamiony z Mądrością Bożą, to w tej perspektywie można lepiej zrozumieć starotestamentowe teksty mówiące o Mądrości Bożej. W Księdze Syracha jest mowa o tym, że Mądrość Boża „wychodzi z ust Najwyższego”, „w Jakubie rozbija namiot i w Izraelu obejmuje dziedzictwo” (Syr 24, 3-12). Tekst ten brzmi niemal jak opis Wcielenia z Ewangelii św. Jana, gdzie jest mowa o Chrystusie, wychodzącym od Ojca i przychodzącym na świat¹³. Podobnie w Księdze Przysłów Mądrość jest ukazana jako Bóg, ale równocześnie wyraźnie się od Niego odróżnia: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8, 22). Hebrajski czasownik *qanah* przetłumaczony słowem stworzył ma znaczenie szersze, przywołując wręcz pojęcie zrodzenia¹⁴. Jeśli tak, to natchniony tekst Prz 8, 22 mówi o zrodzeniu Mądrości Bożej przed wiekami, a tym samym wskazuje na odwieczne zrodzenie Jezusa Chrystusa z Ojca. Jednak w dalszej części tego opisu jest mowa o Mądrości, która igra (dosłownie tańczy) przed Bogiem na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich (Prz 8, 30). Dlatego Mądrość Boża odnosi się tutaj nie tyle do odwiecznej Mądrości w Bogu, ile do wcielonej Mądrości w Jezusie Chrystusie, a co za tym idzie, zrodzenie Mądrości dotyczy zrodzenia Syna Bożego we Wcieleniu¹⁵.

2. Jezus Chrystus „współistotny” Ojcu

Sformułowanie „z istoty Ojca” zostaje dopełnione przez wyrażenie „współistotny Ojcu”. Euzebiusz przekazuje, że za wyrażeniem określającym Jezusa Chrystusa jako „współistotnego Ojcu” (*homooúsios*) opowiedział się sam cesarz Konstantyn, stwierdzając, że „jest ono ze wszech miar trafne”¹⁶. W wyjaśnieniu Cesarz stwierdził, że Syn „jest współistotny nie według tego, co się

¹² Por. F.J. SCHIERSE, *Lettera agli Ebrei. Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, tłum. z niemieckiego G. Corti, Roma 1990, s. 26.

¹³ Por. G. RAVASI, *Tajemnica Boga*, tłum. Z. Morawiec, Kraków 2005, s. 36.

¹⁴ Tamże, s. 38.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 7, s. 57.

zdarza ciałom, a więc, że On nie istnieje ani na zasadzie podziału, ani na zasadzie jakiegoś rozdzielania się od Ojca. Albowiem natura niematerialna, duchowa i bezcielesna nie może przyjmować żadnych doznań cielesnych¹⁷. W relacji Euzebiusza, tam gdzie jest mowa o „niematerialnej, duchowej i bezcielesnej naturze Ojca”, zostaje użyte greckie słowo *phýsis*. A zatem Bóg w teologii Soboru zostaje określony dwoma pojęciami, a mianowicie *ousía* i *phýsis*, które zdają się znaczeniowo pokrywać i utożsamiać. Ponieważ istota *ousía* i natura *phýsis* Boga są niepodzielne, a zarazem „niematerialne, duchowe i bezcielesne”, znaczy to, że Bóg jest Kimś całkowicie innym od wszystkich istot stworzonych i nie podlega prawom natury stworzonej. Dlatego ojcowie Soboru przyjmują, że Syn jest współistotny (*homoousios*) Ojcu „nie według tego, co dotyczy ciał ani nie na podobieństwo żywych istot śmiertelnych, ani nie na zasadzie podziału istoty (*ousía*), ani na zasadzie rozdzielania się, ani na zasadzie doznania, zmiany czy przeobrażenia istoty (*ousía*) i mocy Ojca. Albowiem niezrodzona natura (*phýsis*) Ojca obca jest tym wszystkim wyobrażeniom¹⁸. Słowa: „nie na zasadzie zmiany czy przeobrażenia istoty i mocy Ojca”, wyjaśniające *homoousios* Syna, mają najprawdopodobniej w tle herezję Marcjona, który twierdził, że we Wcieleniu Syn przemienił się w zwykłego człowieka i odtąd przestał być Bogiem¹⁹.

Euzebiusz przyznaje, że do przyjęcia terminu *homoousios* przekonał go fakt, iż tym terminem posługiwali się już w dawnych czasach niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, kiedy wykładali naukę o Ojcu i Logosie Boga²⁰. Nie mówi on jednak, o jakich teologów chodzi. Współczesne badania wykazują, że termin *homoousios* pojawia się w teologicznej tradycji aleksandryjskiej, która rozwija teologię Obrazu Boga w świetle Janowego tytułu *Logos*. Chrystus jest Obrazem Boga (*Imago Dei*) jako Bóg, a dokładniej – jako preegzystujący *Logos*²¹. W konsekwencji teologowie związani z tą tradycją nie odnoszą tytułu *Imago Dei* do historycznej osoby Jezusa, lecz do natury przedwiecznego Logosu. Myśl ta osiąga punkt szczytowy w teologii Atanazego Aleksandryjskiego,

¹⁷ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 7, s. 57.

¹⁸ Tamże, nr 12, s. 59.

¹⁹ Twierdzenia Marcjona przytacza Tertulian w dziele *De carne Christi*, 3,4-5 (CChL 2, s. 876). Odrzucając tezy Marcjona, Tertulian podkreśla, że do Boga nie można porównywać niczego, ponieważ Jego natura jest zupełnie odmienna od wszystkich rzeczy stworzonych, które zmieniając się, przestają być tym, czym były wcześniej. Bóg natomiast może uczestniczyć w przemianie (we Wcieleniu) i pozostać dalej tym, Kim był i Kim jest.

²⁰ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 13, s. 59.

²¹ Por. R. CANTALAMESSA, *Dal kerygmat al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006, s. 207. W tradycji antiocheńskiej i w tradycji wywodzącej się od Ireneusza, Chrystus jest Obrazem Boga jako „nowy Adam” (Kol 1, 15) i „drugi Człowiek” (1 Kor 15, 45nn), czyli jako wcielony *Logos* lub jako Człowiek-Bóg (Ireneusz, Tertulian) lub jako Człowiek-zjednoczony-z-Bogiem (szkoła antiocheńska), na którego wzór został stworzony człowiek, będący jednością duszy i ciała.

który greckie pojęcie *eikōn* utożsamia z pojęciem *homoousios* w odniesieniu do osoby Chrystusa²². Dlatego w teologii Soboru *homoousios* podkreśla odwieczne bycie Logosu w Bogu i Jego równość z Ojcem co do istoty (*ousia*). Ostatnia formuła dokumentu soborowego sugeruje jednak, że Jezus Chrystus jako Logos-Syn jest nie tylko z tej samej istoty co Ojciec, ale także z tej samej hipostazy: „Tych zaś, którzy [...] twierdzą, że jest z innej hipostazy czy istoty, albo że Syn Boży jest zmienny, albo przeobrażalny – tych wszystkich powszechny i apostołski Kościół wyłącza [z liczby wiernych]”²³. Ta równoważność między dwoma pojęciami dała podstawy błędnej nauki o tożsamości hipostazy Ojca z hipostazą Syna, zamazując ich odrębność w Bogu²⁴.

3. Jezus Chrystus „zrodzony”

Znaczna część relacji Euzebiusza dotyczy teologicznego sensu pojęcia zrodzenia w odniesieniu do Syna. Według ojców Soboru „słowa Boże pouczają, że został On zrodzony z Ojca, chociaż sposób zrodzenia jest nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia dla żadnej stworzonej natury”²⁵. Również w tym wypadku, nie ma mowy, o jakie słowa Boże chodzi. Biorąc pod uwagę teologię II i III wieku można przypuszczać, że biblijną podstawą nauki o zrodzeniu Syna z Ojca jest wspomniany już starotestamentowy tekst Prz 8, 22-25, mówiący o Mądrości, która „została stworzona” (w. 1) i „zaczęła istnieć” (w. 25). Odnosząc Mądrość do osoby Logosu, Orygenes tłumaczy w. 25 w sensie rodzenia: „Rodzi mnie przed wszystkimi pagórkami”, a nie: „Zrodził mnie przed wszystkimi pagórkami”, stwierdzając w świetle Hbr 1, 3, że „Zbawiciel wciąż się rodzi”, ponieważ „odblask chwały nie powstał raz jeden (*hapax*), tak iżby już więcej się nie rodził (*gennatai*)”²⁶.

Można jednak przypuszczać, że podstawą nauki o zrodzeniu Syna z Ojca są także teksty natchnione zawierające termin *monogenēs* (Jednorodzony) z Ewangelii św. Jana (J 1, 14. 18; 3, 16. 18) i z jego Pierwszego Listu (1 J 4, 9) oraz teksty mówiące o *prōtōtokos* (Pierworodny) z Listów św. Pawła (Rz 8, 29; Kol 1, 15. 18; Hbr 1, 6) i Apokalipsy (Ap 1, 5)²⁷. We współczesnej egzegezie podkreśla się, że grecki termin *monogenēs* nie ma konotacji rodzicielskiej, gdyż łączy się bezpośrednio z czasownikiem *genos* – rodzaj, a nie z czasownikiem *gennan* – rodzić. Dlatego najlepszym polskim tłumaczeniem tego terminu zdaje

²² R. CANTALAMESSA, *Dal kerygmat al dogma*, dz. cyt., s. 212.

²³ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 8, s. 57.

²⁴ Por. B. SESBOŨÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 222.

²⁵ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 11, s. 59.

²⁶ Por. ORYGENES, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, IX,4; tłum. polski, s. 85; cyt. za: B. SESBOŨÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 190.

²⁷ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 538–539.

się być słowo Jednorodny, które w odniesieniu do osoby Chrystusa wskazywałoby na pochodzenie od Ojca i na te same właściwości, co ma Ojciec²⁸. Jednak powszechnie przyjęta tradycja poświadczona przez Tomasza z Akwinu interpretuje termin *monogenēs* w sensie łacińskiego słowa *unigenitus* – Jednorodzony²⁹. Taka interpretacja uwydatnia sposób pochodzenia Syna od Ojca, czyli Jego zrodzenie z Ojca. Biorąc pod uwagę zwrot: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca” (J 1, 14) i słowa zawierające termin *prōtótokos*: „Skoro zaś znowu wprowadzi Pierworodnego na świat, powie: *Niech Mu oddają pokłon wszyscy aniołowie Boży*” (Hbr 1, 6), Akwinata stwierdza, że właściwe (*proprium*) dla Słowa Bożego jest być Bogiem zrodzonym (*Deus genitus*). Taka właściwość (*proprietas*) Słowa-Syna sprawia, że jest On nazwany Jednorodnym, albowiem wyłącznie On jest zrodzony z Ojca w sposób naturalny (*naturaliter*), to znaczy że jedynie On otrzymuje od Ojca naturę Boską i dlatego „tylko On jeden jest zrodzonym Boga (*genitus Dei*)”³⁰. Biorąc zaś pod uwagę to, że „przez podobieństwo do Syna owo synostwo spływa na innych – wtedy jest wielu synów Bożych przez uczestnictwo”, a Syn w stosunku do nich nazywa się pierworodnym, zgodnie ze słowami Apostoła: „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” (Rz 8, 29). W związku z tym Tomasz z Akwinu konkluduje: „Tak więc nazywamy Chrystusa Jednorodnym Boga z uwagi na drogę [przekazywania] natury, Pierworodnym zaś, jako że – przez pewne podobieństwo i uczestnictwo – z Jego naturalnego synostwa spływa synostwo na wielu”³¹.

Chociaż sposób zrodzenia Syna z Ojca w myśl Soboru jest „nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia”, to nie należy rozumieć tego zrodzenia jako „stworzenia czegoś”. Dlatego w odniesieniu do zrodzenia Syna przyjęto formułę: „został zrodzony, a nie uczyniony” (*gennēthénta kai ou poiēthénta*). Ojcowie Soboru byli zgodni, że słowo „uczyniony” (*poiēthèn*) odnosi się wyłącznie do stworzeń, które zostały powołane do bytu przez Syna³². Zatem wszystkie byty zostały uczynione przez Syna-Logos, to znaczy zostały stworzone – są Jego dziełem. Syn natomiast nie został uczyniony i nie jest jakimś dziełem podobnym do stworzonych dzieł. Ojcowie Soboru wyjaśniają, że w Synu nie ma żadnego podobieństwa do istot stworzonych, to znaczy, że „On sam nie jest dziełem podobnym do dzieł, które przez Niego się stały. Albowiem istota

²⁸ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 275–276.

²⁹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 187, s. 98.

³⁰ S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1972, nr 187, s. 37.

³¹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 187, s. 98.

³² *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 11, s. 59.

Jego nieskończenie przewyższa wszelkie dzieła”³³. W związku z tym termin *homooúsios* jest uzasadniony, ponieważ wyraża on prawdę o Jezusie Chrystusie, którego istota (*ousía*) przewyższa nieskończenie wszelkie dzieła stworzone. Nie ma w Nim „żadnego podobieństwa do stworzeń, podobny jest natomiast we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy czy istoty, lecz z Ojca”³⁴.

Ojcowie Soboru nie mogli więc zgodzić się z twierdzeniem, że „Syn Boży powstał z niczego”, ani też z twierdzeniem, że „był czas, kiedy nie istniał”. Euzebiusz przyznaje, że nigdy nie posługiwał się podobnymi twierdzeniami i stwierdza, że zostały one słusznie obłożone anatemą, ponieważ nie są zawarte w Piśmie Świętym³⁵.

4. Wyznanie wiary Euzebiusza

Na początku Soboru Euzebiusz przedstawił własne *Wyznanie wiary* w obecności cesarza Konstantyna. We wprowadzeniu wspomina o swoich poprzednikach, biskupach, którzy przekazali mu wiarę przez katechezy, a następnie o przyjęciu tej wiary w czasie chrztu i o poznaniu wiary z „Bożych Pism”. Wspomina też o wiernym głoszeniu tej wiary aż do chwili obecnej³⁶.

Treść *Wyznania wiary* Euzebiusza jest podobna do soborowego *Wyznania*. Sformułowanie dotyczące wiary w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, jest wręcz identyczne z tekstem dokumentu soborowego. Pewne różnice pojawiają się natomiast w sformułowaniach dotyczących wiary w Jezusa Chrystusa. Inne jest też zakończenie *Wyznania*, zawierające próbę wyrażenia kwestii trynitarnej.

Jeśli chodzi o wiarę w Jezusa Chrystusa, to obok tytułów i sformułowań, które pojawiają się w soborowym *Wyznaniu*, jak: Pan, Chrystus, Bóg z Boga, światłość ze światłości, Euzebiusz dodaje swoje własne. „Jeden Pan, Jezus Chrystus” jest dla niego przede wszystkim „Słowem Boga” (*Logos tou Theou*)³⁷. Oznacza to, że Euzebiusz patrzy na osobę Jezusa z perspektywy Hymnu o Logosie w Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Najprawdopodobniej nawiązuje on do teologii Słowa u apologetów, przejętej później przez Klemensa Aleksandryjskiego. W myśl tej teologii Jezus Chrystus preegzystuje w Bogu jako Słowo (Logos) odwieczne i jako Syn, istniejący w Bogu ze względu na stworzenie. Teofil z Antiochii mówi – w nawiązaniu do Filona – o Słowie immanentnym

³³ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 11, s. 59.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, nr 15, s. 61.

³⁶ Tamże, nr 3, s. 55.

³⁷ Tamże, nr 4, s. 55.

(*logos endiathétos*) w sercu Boga i o Słowie wypowiedzianym (*logos prophorikos*), które jest Synem zrodzonym z Ojca. Podstawą tej teologii, oprócz Prologu św. Jana, są starotestamentowe teksty Prz 8, 22, Rdz 1 oraz Psalm 44, 7-8, mówiący – według nich – o namaszczeniu Logosu przed stworzeniem, aby mógł On z kolei „namaszczyć” całe stworzenie³⁸.

Dla Euzebiusza Jezusa Chrystus jako Słowo Boga jest nie tylko „Bogiem z Boga” i „światłem ze światłości”, ale także „życiem z życia”³⁹. To ostatnie wyrażenie ma źródło w teologii Janowej. W Prologu Ewangelii św. Jana jest powiedziane o Słowie, że „w Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 4). Wyrażenie „w Nim było życie” w nawiązaniu do wiersza poprzedniego można rozumieć w tym sensie, że „wszystko, co istnieje w Nim, było życiem”, co oznaczałoby, że cała rzeczywistość stworzona ma źródło istnienia i oparcie w Słowie Bożym⁴⁰. Tomasz z Akwinu precyzuje, że życie, które jest w Słowie, jest życiem doskonałym, to znaczy życiem umysłowym i rozumnym. Słowo posiada je w sposób doskonały, to znaczy, że sam kieruje sobą w sposób doskonały, czyli jest panem swoich aktów⁴¹. Jednak termin *życie* (*dzoē*) w Ewangelii św. Jana i w jego listach nigdy nie oznacza naturalnego życia, dlatego wyrażenie „w Nim było życie” należy odnieść do nowego życia w Chrystusie i do życia wiecznego⁴². Taką interpretację potwierdzają słowa Apostoła: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1, 1-2). Jezus Chrystus jest nazwany „Słowem życia”, to znaczy Tym, który daje życie wieczne, ponieważ w Nim jest to życie zawarte⁴³.

Ewangelista Jan przekazuje też inne słowa Pana Jezusa dotyczące życia: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). Słowa te mówią o tajemnicy osoby Syna, a nie o Jego misji, wskazując na to, że Syn ma takie same atrybuty w sobie, jakie ma Ojciec⁴⁴. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że ten posiada życie w sobie samym, kto ma życie ze swej istoty, a nie przez udział cząstkowy, czyli ten, kto jest życiem. Według niego, „Pan trafnie ukazuje siebie jako źródło wszelkiego życia, mówiąc, że posiada je w sobie samym, czyli z istoty: *Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie samym*, to znaczy: podobnie jak Ojciec jest żyjącym ze swej istoty, tak i Syn.

³⁸ Por. B. SESBOŨÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 137–141.

³⁹ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁴⁰ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 260–261.

⁴¹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 99, s. 57.

⁴² Por. R.E. BROWN, *Giovanni...* dz. cyt., s. 9.

⁴³ Por. W. THÜSSING, *Le tre lettere di Giovanni*, tłum. włoskie D. Merli, Roma 1984, s. 29.

⁴⁴ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 520.

Dlatego jak Ojciec jest przyczyną życia, tak też i Jego Syn⁴⁵. Ponieważ Syn posiada życie w sobie samym, czyli ze swej istoty, to Księga Apokalipsy słusznie nazywa Go żyjącym: „*Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani*” (Ap 1, 18).

W świetle powyższych tekstów natchnionych wyrażenie Euzebiusza „życie z życia” oznacza, że Jezus Chrystus jest równy w istocie z Ojcem, ponieważ posiada życie w sobie tak jak Ojciec i razem z Nim jest źródłem wszelkiego życia naturalnego i nadprzyrodzonego.

W odróżnieniu od *Wyznania Nicejskiego* Euzebiusz mówi jeszcze o Jezusie Chrystusie jako „pierworodnym całego stworzenia”⁴⁶. Określenie to pochodzi bezpośrednio z natchnionego tekstu Apostoła: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Słowa „Pierworodny wobec całego stworzenia” odnoszą się do osoby Chrystusa jako Słowa wcielonego i Zbawiciela, który posiada prawo do panowania nad całym stworzeniem⁴⁷. Według Atanazego z Aleksandrii, Jezus Chrystus jest nazwany „pierworodnym” w stosunku do stworzenia, ponieważ w Nim całe stworzenie zaczyna istnieć. Dodaje przy tym, że Chrystus jest także „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29), to znaczy, że jest pokrewny nam ze względu na ciało, a także jest „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1, 18), ponieważ zmartwychwstanie umarłych dokonuje się dzięki Niemu i z Nim⁴⁸.

Soborowe sformułowanie: „wstąpił na niebiosy”, u Euzebiusza brzmi: „wstąpił do Ojca”⁴⁹. Sformułowanie to nawiązuje do słów, które Zmartwychwstały Pan skierował do Magdaleny: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20, 17). Tomasz z Akwinu uważa, że słowa o wstąpieniu do Ojca mówią o zjednoczeniu, jedności i równości Chrystusa z Ojcem. Według niego słowa: „*Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego*” dotyczą natury boskiej, dzięki której ma On Ojca za wspólnego w naturze Boga, z którym jest równy. Inaczej więc trzeba rozumieć słowo *mego*, a inaczej *waszego*. *Mego* przez naturę, *waszego* przez łaskę”. Natomiast słowa: „*Boga mego i Boga waszego*” odnieść należy do ludzkiej natury, zgodnie z którą Bóg był dla Niego rządcą. Powiada więc: *Boga mego*, pod którym Ja jestem jako człowiek, i *Boga waszego*, pomiędzy wami bowiem i Nim Ja jestem pośrednikiem⁵⁰. Trzeba zatem stwierdzić, że mówiąc o wstąpieniu

⁴⁵ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 782, s. 367.

⁴⁶ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁴⁷ Analogicznie do prawa dziedziczenia i pierwszeństwa pierworodnych w Starym Testamencie; por. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, s. 514–515.

⁴⁸ ATANASIO, *Discorsi contro gli ariani* 2,63, BCPNT 9, s. 47.

⁴⁹ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁵⁰ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 2521, s. 1150–1151.

do Ojca, Euzebiusz pogłębia teologiczny sens sformułowania o Wniebowstąpieniu.

W przeciwieństwie do soborowego sformułowania: „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”, u Euzebiusza występuje sformułowanie rozszerzone: „ponownie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych”. Mówiąc o przyjściu Chrystusa na sąd w chwale Euzebiusz nawiązuje do wypowiedzi ewangelicznych: „Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swymi, i wtedy odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16, 27) oraz: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swym tronie pełnym chwały” (Mt 25, 31). Motyw chwały wskazuje na Chrystusa uwielbionego, który po swoim uniżeniu i ukrzyżowaniu zostaje wywyższony w zmartwychwstaniu. Jego przyjście w chwale na sąd wyraża nadzieję chrześcijańską dotyczącą udziału w Jego zmartwychwstaniu i na życie w pełnej wspólności z uwielbionym Chrystusem⁵¹.

W *Wyznaniu* Euzebiusza artykuł wiary w Ducha Świętego jest rozszerzony o jedno słowo, a mianowicie: „w jednego”, czyli – „Wierzymy w jednego Ducha Świętego”⁵². W ten sposób zostaje ujednoczona trynitarna struktura wiary w „jednego Boga, Ojca”, „w jednego Pana” i „w jednego Ducha”. Trzeba jednak zauważyć, że Euzebiusz pozostaje wierniejszy słowu Bożemu, które mówi o „jednym Duchu”: „Wszystcyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało [...]. Wszystcyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13); „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie” (Ef 4, 4). Prawda o jednym Duchu jest u św. Pawła nierozdzielnie złączona z nauką o jedności Kościoła. Motywacją dla jedności Kościoła jest wspólny chrzest w „jednym Duchu”. Apostoł mówi też o darach charyzmatycznych, które udziela „jeden i ten sam Duch” (por. 1 Kor 12, 11)⁵³.

Zakończenie *Wyznania* stanowi streszczenie nauki trynitarnej. Euzebiusz cytuje natchniony tekst z Ewangelii św. Mateusza: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), stwierdzając na podstawie tych słów, że Ojciec, Syn i Duch Święty „jest i istnieje [podmiotowo]: Ojciec jest prawdziwie Ojcem, Syn prawdziwie Synem, Duch Święty prawdziwie Duchem Świętym”⁵⁴. Aby pogłębić teologiczny sens końcowego sformułowania Euzebiusza, odwołajmy się do nauki Tomasza z Akwinu. Otóż, rozważając ewangeliczne słowa, zauważa on, że w pierwszym Kościele udzielano chrztu w imię Chrystusa. Ale taka forma chrzcielna musiała zostać dopełniona przez wyraźne wezwanie Trójcy, chociaż „w Chrystusie

⁵¹ Por. R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, s. 365.

⁵² *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 4, s. 55.

⁵³ Por. M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, NKBNT VII, Częstochowa 2009, s. 415.

⁵⁴ *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, DSP 1, nr 5, s. 55.

zawiera się Trójca w sposób ukryty (*implicite*)⁵⁵. Z kolei na podstawie słów: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), Akwinata wyjaśnia, że Człowieczeństwo (*humanitas*) w Chrystusie jest drogą, a nie celem i końcem. Celem życia kontemplacyjnego (*contemplativae*) jest prawda, a celem życia aktywnego (*activae*) jest życie. Chrystus nie chce, abyśmy pozostawali „w drodze”, czyli pozostawali na płaszczyźnie człowieczeństwa, lecz abyśmy przeszli ostatecznie do życia Bożego (*ad divinitatem*). To przejście umożliwia nam chrzest w imię Trójcy. Forma tego chrztu oznacza, że mamy udział w człowieczeństwie z Chrystusem, kiedy zostajemy „zanurzeni w Jego śmierć i pogrzebani z Nim w chrzcie” (Rz 6, 4), i równocześnie oznacza wprowadzenie nas w życie Boże (*divinitas*), które jest naszym uświęceniem mocą imienia Bożego: Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁵⁶.

Zakończenie

W teologii Soboru w Nicei zostaje podkreślona wyjątkowość osoby Chrystusa. Jeśli Słowo Boże mówi, że Pan Jezus „żyje przez Ojca” (J 6, 57), to w ujęciu soborowym *jest On z Ojca i z Jego istoty*, to znaczy od Ojca otrzymuje wszystko: byt i istnienie. Mówiąc językiem scholastycznym Chrystus otrzymuje od Ojca całą pełnię boskiej natury. A zatem Jezus Chrystus *jest z Ojca* jako Bóg. Ale także *jest z Ojca* jako Człowiek, ponieważ żyje w pełni życiem duchowym, które posiada przez swoje zjednoczenie z Ojcem i Duchem. W świetle Hbr 1, 3 i Mdr 7, 25-26 Jezus Chrystus *jest z Ojca* jako Mądrość Boża, a w odniesieniu do Prz 8, 22 – jako Mądrość wcielona i obecna w ludzkim świecie.

Wyjątkowość osoby Chrystusa wyraża też termin *homooúsios*, który w przekonaniu ojców Sobory był już wcześniej używany w teologii. Biblijnym odpowiednikiem terminu *homooúsios* jest termin *eikōn*. Jezus Chrystus jest zatem „obrazem Ojca”, ponieważ jest „współlistotny” Ojcu, to znaczy posiada tę samą naturę, co Ojciec. Gdyby nie posiadał takiej samej natury z Ojcem, nie mógłby być obrazem Ojca. Dlatego Jego bycie obrazem-ikoną Boga niewidzialnego jest inne niż nasze bycie obrazem Boga przez stworzenie i przez łaskę.

Na podstawie starotestamentowego tekstu o zrodzonej Mądrości (Prz 8, 22-25), w teologii Soboru jest mowa o tym, że Jezus Chrystus został „zrodzony, a nie uczyniony” (*gennēthénta kai ou poiēthénta*). Ojcowie soborowi mają na myśli nie rodzenie, które istnieje w świecie stworzonym, lecz odwieczne rodzenie Syna z Ojca, które czyni Syna „Jednorodnym/Jednorodnym” (J 1, 14) i „Pierworodnym” (Hbr 1, 6). Dlatego Jezus Chrystus jest „Bogiem zrodzonym” (*Deus genitus*) i „zrodzonym Boga” (*genitus Dei*). Jako

⁵⁵ Por. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, dz. cyt., nr 2467, s. 378.

⁵⁶ Tamże, nr 2465–2466, s. 377.

„Pierworodny między wielu braćmi” (Rz 8, 29) posiada On niezwykłą godność Tego, który jest Jedynym Synem Ojca i dlatego jest przedmiotem Jego szczególnej miłości. W Przypowieści o przewrotnych rolnikach Pan Jezus potwierdza tę prawdę, mówiąc, że Ojciec „miał jeszcze jednego ukochanego syna”, którego posłał jako ostatniego do rolników (por. Mk 12, 6)⁵⁷.

Teologię Soboru w Nicei pogłębia *Wyznanie wiary* Euzebiusza. Jest ono utkane z biblijnych terminów i cytatów. Euzebiusz nawiązuje do wcześniejszej teologii Słowa. Jezus Chrystus jest *Logos tou Theou*, a na podstawie J 1, 4 i J 5, 26 jest „życiem z życia”. Biblijne określenie „Pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15) wyraża panowanie Chrystusa nad całym stworzeniem i Jego pokrewieństwo z nami ze względu na ludzką naturę. W Nim i z Nim dokonuje się zmartwychwstanie każdego człowieka, ponieważ jest On także „Pierworodnym spośród umarłych”.

Euzebiusz pogłębia sens artykułu o Wniebowstąpieniu Pana Jezusa i o Jego przyjsciu na sąd. Pan Jezus wstępuje do Ojca jako Człowiek, trwając niezmiennie w zjednoczeniu z Ojcem w Boskiej naturze. W stosunku do uczniów jest On Bogiem i Pośrednikiem u Ojca. Na sąd przyjdzie Chrystus uwielbiony, czyli przyjdzie w chwale, przynosząc nadzieję zbawienia tym, którzy razem z Nim zostali pogrzebani w śmierć.

Wiara chrześcijańska jest wiarą trynitarną. Dlatego przytaczając słowa Pana Jezusa zawierające formułę chrzcielną (Mt 28, 19), Euzebiusz kończy *Wyznanie* stwierdzeniem, że jest jeden Bóg, który istnieje w Ojcu, który jest prawdziwie Ojcem, w Synu, który jest prawdziwie Synem, i w Duchu Świętym, który jest prawdziwie Duchem Świętym. Uczestnicząc w życiu Bożym przez chrzest, człowiek wchodzi w żywą relację z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, który go przemienia i uświęca.

La teologia del Concilio di Nicea nella luce della *Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa*

Sommario

La discussione teologica durante il Concilio di Nicea viene descritta nella *Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa*. Eusebio commenta e spiega le espressioni teologiche approvate da Concilio e propone anche il suo Simbolo della fede il quale approfondisce la teologia conciliare. L'articolo *La teologia del Concilio di Nicea nella luce della Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa* è da una parte – la presentazione della teologia del Concilio di Nicea

⁵⁷ Por. B. SESBOUË, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia...*, dz. cyt., s. 101.

negli occhi di Eusebio, dall'altra parte – l'approfondimento di tale teologia attraverso la Parola di Dio che sta in base delle espressioni dogmatiche del Concilio. Eusebio ci aiuta a trovare i testi della Sacra Scriptura dai quali derivano le formulazioni conciliari.

Nella teologia del Concilio di Nicea viene sottolineata una eccellenza ed un'uguaglianza della persona di Gesù Cristo riguardo a tutta la creatura. Il Signore è *dal Padre* cioè Egli è *dalla sua essenza e sostanza*, perchè „vive per il Padre” (Gv 6,57). Gesù Cristo è dal Padre come Dio e come Uomo. In base di Eb 1,3 e Sap 7,25-26 Egli è dal Padre come la Sapienza incarnata e presente in mezza a noi.

Il concetto *homooúsios* usato dai padri conciliari era conosciuto prima del Concilio. Tale concetto risponde al concetto biblico dell'immagine (*eikōn*) il quale riguardo a Gesù Cristo è tutto diverso in paragone con l'immagine di Dio nella persona umana.

Gesù Cristo „è nato ma non è fatto” dal Padre come la Sapienza di cui parla Sap 8,22-25). Per Eusebio – secondo il suo Simbolo – Gesù Cristo è la Parola di Dio (*Logos tou Theou*) e pure “la vita dalla vita” in base di Gv 1,4 e Gv 5,26. „Per giudicare dei vivi e dei morti” Egli verrà nella sua gloria, cioè come il Cristo glorificato, portando la speranza della salvezza per chi è morto con Lui per il peccato. Il Simbolo di Eusebio si conclude con la citazione di Mt 28,19, nella quale si trova la formula del battesimo cristiano.

Ks. BOGDAN FERDEK*

CZY CIERPIĄCY BÓG MOŻE BYĆ PIĘKNY? ODPOWIEDŹ LADY JULIANY Z NORWICH

W *Tryptyku rzymskim* papież Jan Paweł II napisał: „Kimże jest On? Nie-wypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego. Zarazem Komunia Osób. W tej Komunii wzajemne obdarowywanie pełnią prawdy, dobra i piękna”¹. Skoro w Bogu jest także piękno, wszystko, co Bóg stworzył, jest piękne. Zwraca na to uwagę prawosławny teolog Paul Evdokimov: „Tworząc świat z nicości, Stwórca [...] układa swoją «Symfonię sześciu dni» – «*Hexameron*» – i po dokonaniu każdego ze swych dzieł «widział, że było piękne». Grecy tekst narracji biblijnej mówi «piękny», a nie «dobry», zaś słowo hebrajskie oznacza oba te pojęcia równocześnie”².

Bogiem jako prawdą zajmuje się teologia dogmatyczna, a Bogiem jako dobrem – teologia moralna. Natomiast Bóg jako piękno był na marginesie refleksji teologicznej. Współczesna teologia podejmuje próby nadrobienia tych zaległości. Polski teolog Karol Klauza ukazał podstawy teologicznej estetyki³. Czyni to również prawosławny teolog, wspomniany już Evdokimov, który wiąże piękno z Duchem Świętym. „Dzieło Ducha, jako Ducha Piękną, jest «poezją bez słów». W stosunku do Słowa, Ewangelia Ducha Świętego to Ewangelia wizualna [...]. Duch Święty, w swoich objawieniach, jest «palcem Bożym», który nie stworzonym Światłem znaczy Ikonę Bytu”⁴.

Motyw piękna pojawia się również w eschatologii reformowanego teologa Jürgena Moltmanna, który łączy piękno z *Herrlichkeit* Boga. To pojęcie wiąże Moltmann z pełnią Boga, o której mówi Ewangelia Janowa: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1, 16) oraz List do Efezjan: „abyście zostali napełnieni całą Pełnią Boga” (Ef 3, 19). Tą Bożą pełnią jest promieniujące światło, które odbija się w stworzeniach tysiącami różnych kolorów.

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ JAN PAWEŁ II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 21.

² P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2009, s. 11.

³ Zob. K. KLAUZA, *Teokalia. Piękno Boga*, Lublin 2008.

⁴ P. EVDOKIMOV, dz. cyt., s. 11.

W eschatologicznym mieście Boga całe stworzenie zostanie przeniknięte Jego pełnią i wtedy piękno pochłonie brzydotę⁵.

Mówiąc o pięknie, trzeba wspomnieć o jego przeciwieństwie. Według Evdokimova „Bóg nie jest jedynym, który «przyodziewa się w Piękno», naśladuje Go w tym zło, przez co czyni piękno głęboko dwuznacznym”⁶. Dlatego człowiek może odnaleźć piękno nawet w „ideale Sodomy”⁷.

Niniejsze opracowanie ma za zadanie ukazać fragment dogmatycznej estetyki – związek piękna z łaską. Dlatego też stawia pytanie: Czy łaska jest piękna? Ponieważ źródłem łaski jest Ukrzyżowany Bóg, nasuwa się kolejne: Czy ukrzyżowany Bóg może być piękny? Studiując teksty Juliany z Norwich, odnajdziemy odpowiedzi na te pytania.

Feministki zajmujące się jej teologią dostrzegają tylko to, że Julian z Norwich nazywa Boga *matką*. Dla niej „Bóg jest naszą Matką równie prawdziwie, jak jest naszym Ojcem [...] Jezus jest naszą prawdziwą Matką w łasce”⁸. Bóg jest jednak Matką nie w znaczeniu płci, ale w porządku łaski, co ukazuje Juliana w całym swoim dziele *Objawienia Bożej miłości*, które można nazwać „juliańską charytologią”. Właśnie w oparciu o nią zostanie podjęta próba powiązania łaski z pięknem.

Juliana z Norwich była pierwszą kobietą piszącą w języku angielskim. Spisała swoje widzenia, a potomni określili je mianem: „Objawienia Bożej Miłości”. Tomasz Merton uważał ją za największego angielskiego mistyka i teologa. Bezimienna rekluza (zamurowana pustelnica, której imię pochodzi najprawdopodobniej od kościoła świętego Juliana, biskupa Le Mans w Norwich) nie cieszyła się u współczesnych sobie takim rozgłosem jak np. Brygida Szwedzka czy Katarzyna ze Sieny. Juliana otrzymała objawienia podczas ciężkiej choroby, która niemalże zakończyła się śmiercią (od pasa w dół czuła, że jej ciało już umarło). O tę chorobę sama prosiła Boga w modlitwie. W jakimś momencie życia Juliana doszła do przekonania, że aby zrozumieć znaczenie cierpienia Chrystusa na krzyżu, trzeba samemu przejść przez podobne cierpienie. W tym sensie podobne, że jest się pewnym, iż prowadzi nas ono już tylko do śmierci. Juliana wybrała zbliżenie się do cierpienia Chrystusa na krzyżu przez współcierpienie z Nim. W rozmowie z Jezusem prosi Go o łaskę głębokiego utożsamienia się z Jego cierpieniem. Juliana wie bowiem, że poznanie płynące z zanurzenia się w doświadczeniu Krzyża odsłania największe tajemnice Boga. Cierpienie płynące z choroby oczysz-

⁵ J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 348.

⁶ P. EVDOKIMOV, dz. cyt., s. 39.

⁷ Tamże, s. 41.

⁸ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, Kraków 2007, rozdz. 59, WK [WK – wersja krótka (krótsza), skrót używany, aby odróżnić tę część wizji Juliany od WD – wersji długiej (dłuższej)]. Odpowiednio w cytatach angielskojęzycznych: ST – *Short Text*, LT – *Long Text*].

cza jej umysł, który stopniowo otwiera się na przyjęcie światła objawienia o miłosierdziu.

1. Piękno w ramach teologicznej estetyki

Według św. Tomasza z Akwinu na piękno składa się: całkowitość i doskonałość rzeczy, zachowanie proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy, oraz jasność, czyli bijący w oczy blask⁹. Akwinata łączy zatem pojawiające się w starożytnej filozofii refleksje nad pięknem, tworząc spójny jego obraz.

Dla Platona piękno oznaczało stopień zgodności rzeczy wytworzonych przez Demiurga z ich niematerialnymi prawzorami. Według pitagorejczyków o pięknie decyduje harmonia, czyli jedność w wielości. Największym przejawem harmonii jest muzyka. Powinna ona wprowadzać harmonię w duszy, ciele, domu i państwie. One bowiem wymagają jedności w wielości. Plotyn z kolei widział źródło piękna w świetle.

Tomasz swoją koncepcję piękna próbuje uzasadnić teologicznie, odwołując się do misterium Trójcy Świętej. Jego zdaniem piękno jest powiązane z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Syn posiada bowiem doskonałą naturę Ojca: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16, 15). Ponadto jest On wiernym obrazem Ojca: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15) . Wreszcie, jako Słowo, jest światłem i blaskiem myśli Ojca. On jest „światłością prawdziwą” (J 1, 9)¹⁰. A zatem jest w Synu doskonałość, harmonia i blask, czyli to wszystko, co składa się na piękno. Tomaszową definicję piękna można odnieść do łaski i mówić o jej pięknie. Ona przecież daje udział w Bożej naturze (2 P, 1, 4). Ona też odnawia obraz Boży w człowieku: „by się stali na wzór obrazu Jego Syna (Rz 8, 29). To ona sprawia, że chrześcijanie są jak „źródła światła w świecie” (Flp 2, 15). Łaska sprawia doskonałość, wprowadza harmonię i daje blask, a więc implikuje trzy składniki piękna.

Święty Tomasz nie uwzględnia jednak subiektywnego aspektu piękna. Uczynił to przed nim św. Bazyl Wielki. Uważa on, że piękno jest odpowiednią relacją zachodzącą między przedmiotem oglądanym a podmiotem oglądającym, która sprawia, że w podmiocie pojawia się radość oglądania (*Homilia in Hexaemeron*, II 7).

Przeciwnieństwem piękna jest brzydota. Według św. Bazylego brzydotę wywiera zło (*O Duchu Świętym* 9, 23). Z kolei według św. Tomasza: „co ułomne i ma braki uchodzi za brzydkie”¹¹. Brzydota byłaby więc brakiem doskonałości, harmonii i blasku. Takie określenie brzydoty pasuje do grzechu. Grzech jest zatem źródłem brzydoty.

⁹ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna* I, q. 39, a. 8.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

2. Paradoks krzyża: brzydota i piękno

„Z Jego pełniłości wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1, 16). Źródłem piękna łaski jest więc Chrystus – Bóg ponoszący karę krzyża: „Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz?” (Łk 23, 40). To właśnie w ukrzyżowaniu ujawnia się paradoks, który tworzą dwie biblijne wypowiedzi odnoszone do Jezusa: „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego patrzeć [...] Mąż boleści [...] jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa” (Iz 53, 2-3) oraz „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich” (Ps 45, 3). Jezus jest więc najpiękniejszy – bo „pełen łaski” (J 1, 16) i równocześnie najbrzydszy – bo Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5, 21).

Jako piękny, Jezus posiada doskonałą naturę Ojca. Jest Jego wiernym obrazem, światłem i blaskiem myśli Ojca (J 1, 9)¹², a jako uczyniony grzechem, traci jego doskonałą naturę: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27, 46). Traci też Jego wierny obraz: „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie” (Flp 2, 6-7); traci światło i blask myśli Ojca, na co wskazuje mrok ogarniający całą ziemię (Mt 27, 45). Wydarzenia na Golgocie są więc punktem kulminacyjnym brzydoty grzechu i piękna łaski. W tym punkcie dokonuje się przedziwna wymiana. Jezus doświadcza brzydoty grzechu, aby grzesznicy doświadczyli piękna łaski, mogąc odtąd doświadczyć: doskonałości, harmonii i blasku. Parafrazując słowa Pieśni nad Pieśniami, można o nich powiedzieć, że są czarnymi i pięknymi (Pnp 1, 5), czyli od samych siebie doświadczają brzydoty grzechu, a od Chrystusa piękna łaski. Brzydota i piękno wchodzi więc niejako w *theologia crucis*. Paradoks krzyża objawia, że doświadczający brzydoty grzechu wcielony Bóg jest Piękny, bo „z Jego pełniłości wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1, 16). Zbrukani brzydota grzechu zostają odnowieni pięknem łaski. Opisuje to Kontakion ze święta Triumfu Ortodoksji, który stanowi motto dzieła Evdokimova: „odnowiwszy obraz zbrukany w jego dawnej godności, Słowo zjednoczyło go z Bożym Pięknem”¹³.

3. Piękno łaski według Juliany

Przedmiotem objawień Juliany jest Boża miłość do stworzenia, objawiona w cierpieniu, męce i śmierci Jezusa Chrystusa. U Juliany nie ma zachwyty nad pięknem oszpeconej twarzy cierpiącego Chrystusa. Taka twarz nie może być przecież piękna. Dla niej istotne jest, dlaczego Chrystus cierpi. Okazuje się, że nawet grzech nie jest pierwszym powodem Jego cierpienia. Pierwszym powodem jest miłość Boga do stworzenia. „Gdybym mógł cierpieć więcej,

¹² ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna* I, q. 39, a. 8.

¹³ P. EVDOKIMOV, dz. cyt., s. 5.

cierpiałbym” – mówi Jezus do Juliany w jednej z jej wizji. Ofiara Jezusa jest całkowita i doskonała, dlatego jest niezrównanie piękna. Jeśli jest piękna, to jest i radosna: „A zatem jest wolą Boga, byśmy trzymali się radości całą naszą mocą, gdyż szczęśliwość trwa wiecznie, a cierpienie i ból przemijają i znikną całkowicie. A zatem nie jest wolą Boga, abyśmy kierowali się własnym bólem i cierpieniem, smucąc się z ich powodu i opłakując je, lecz abyśmy szybko wychodzili poza nie i pozostawiali w wiecznej radości, którą jest Bóg wszechmogący, który nas kocha i ochrania”¹⁴.

W dziesiątym fragmencie WK Juliana opisuje moment, w którym otrzymuje możliwość transcendentnej kontemplacji Bóstwa Chrystusa. Jednak odrzuca tę możliwość: „Nie, nie mogę, ponieważ Ty jesteś moim niebem”¹⁵ i dalej snuje refleksje nad Męką Pana w słowach:

Jego miłość, która kazała Mu wycierpieć to wszystko, jest znacznie większa niż Jego ból, podobnie jak niebo jest ponad ziemię; gdyż Męka była czynem, jaki został dokonany raz, w konkretnym czasie, przez działanie miłości, miłość tymczasem zawsze istniała, istnieje i nigdy się nie skończy. I nagle ujrzałam, spoglądając na ten sam krzyż, że wyraz Jego twarzy zmienił się w wyraz szczęścia. [...] Wówczas nasz Pan przemówił i spytał: Czy jesteś rada, że cierpiałem dla ciebie? Tak, mój dobry Panie – odparłam. – Dziękuję Ci, mój dobry Panie, bądź błogosławiony! Jeśli jesteś rada – odparł Pan – to i ja jestem rad. To dla mnie niewysłowiona radość i nieskończone szczęście, że mogłem znosić cierpienia dla ciebie, gdyż jeślibym mógł cierpieć więcej, cierpiałbym¹⁶.

To kluczowy moment książki *Objawienia Bożej Miłości*. Uważna lektura Nowego Testamentu pozwala stwierdzić, że choć cztery Ewangelie traktują o konieczności Męki Chrystusa, to jednak nie znajdzie się tam radości z tego

¹⁴ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 9, WK: „For it is God's will that we do all in our power to preserve our consolation, for bliss lasts forevermore, and pain is passing and will be reduced to nothing. Therefore it is not God's will that when we feel pain we should pursue it, sorrowing and mourning for it, but that suddenly we should pass it over and preserve ourselves in endless delight, because God is almighty, our lover and preserver”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 9, ST.

¹⁵ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 10, WK: „No, I cannot, for you are my Heaven”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 10, ST.

¹⁶ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 11 i 12, WK: „But the love which made him suffer all this surpasses all his pains as far as heaven is above earth. For this pains were a deed, performed once through the motion of love; but his love was without beginning and is and ever will be without any end. And suddenly, as I looked at the same cross, he changed to an appearance of joy. [...] Then our Lord put a question to me: Are you well satisfied that I suffered for you? Yes, good Lord. I said; all my thanks to you, good Lord, blessed may you be! If you are satisfied, our Lord said, I am satisfied. It is a joy and a bliss and an endless delight to me that ever I suffered my Passion for you, for if I could suffer more, I would”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 11 and 12, ST.

faktu, ponieważ Apostołowie nie znali jeszcze obrazu przeżywanych wydarzeń z perspektywy Zmartwychwstania. Sam Jezus wielokrotnie mówi o drodze na Golgotę, ale w Jego słowach można przede wszystkim dostrzec nieuchronność i konieczność wydarzeń, które mają nadejść. Uczniowie Jezusa, szczególnie Apostoł Piotr, nie tylko nie dostrzegają w tym fakcie jakiegokolwiek powodu do radości, ale chcą jeszcze odwieść Jezusa od tego zamiaru i kilkakrotnie próbują wyperswadować mu myśl o cierpieniu na krzyżu: „Miej litość nad sobą, Panie! Nie przyjdzie to na Ciebie” (Mt 16, 22b). Jezus daleki jest od dobrego nastroju i radości, wiedząc, że droga do Jerozolimy na trzecią Paschę jego dorosłego życia (według św. Jana) jest drogą ostatnią. W sposobie patrzenia na Mękę Chrystusa cztery Ewangelie są zgodne: jeszcze w Wielką Sobotę i nawet Wielką Niedzielę rano uczniowie i niewiasty są wstrząśnięci. Śmierć Jezusa jest dla nich niepowetowaną stratą. Podkreśla to fakt, że radość pojawia się dopiero wtedy, kiedy wychodzi na jaw, że Jezus żyje. W Wielkanocny poranek najbliżsi Chrystusa nie cieszą się z tego, że na Golgocie dokonało się ich zbawienie – cieszą się z faktu, że odzyskali żyjącego Jezusa. Kolejny raz musi więc Jezus wyklądać przygnębionym uczniom, tym razem w drodze do Emaus, dlaczego „to wszystko się stało”, a oni i tak się nie spodziewali: „że On odkupi Izraela”. Kiedy zaś poznawszy Go, wrócili spiesznie do Jerozolimy, ogłosili: „Wstał Pan prawdziwie”. A powinni byli zawołać: nasze odkupienie jest potwierdzonym faktem.

W żadnej z Ewangelii nie przeczytamy o radości z odkupienia, które dokonało się na krzyżu Golgoty w takiej mierze, jak widoczne to jest u Juliany z Norwich. Jakże różne są te dwa obrazy: z jednej strony wyciszona, słuchająca, skupiona na Jezusie i Jego słowach Juliana, dla której niebem, wszystkim jest Jezus, cierpiący z radością na krzyżu, mimo iż tej radości nie może być widać na oszpeconej twarzy i zranionym ciele; z drugiej strony wystraszeni, rozpierzchnięci, szamotający się uczniowie, którzy nic nie rozumieją z tego, co stało się w Wielki Piątek (Marta i Maria w Betanii, Łk 10, 38-42).

Równie istotne dla refleksji nad pięknem cierpiącego Boga jest drugie objawienie, szczególnie w wersji dłuższej. Juliana ma wizję cierpiącej twarzy Chrystusa. Opisuje to wydarzenie, mimo że obraz nie był wyraźny. Czytając jej objawienia, odnosi się wrażenie, że przez medytację i kontemplację dochodzi ona do takiego stanu przeżywania na sobie męki Chrystusa, iż każda rana, każde skaleczenie, każdy zadany cios biczem, trzcina czy ręką przeżywa na sobie, jakby zadany był jej samej.

Podczas wizji mistyczka pragnie mieć więcej światła w pomieszczeniu, w którym się znajduje, ale otrzymuje odpowiedź: „Jeśli Bóg chce pokazać ci więcej, będzie twoim światłem. Nie potrzebujesz innego Światła prócz Niego”. I dalej pisze: „Gdyż ujrzałam Go i szukałam Go; gdyż jesteśmy teraz tak ślepi i tak niemądrzy, że nigdy nie szukamy Boga, dopóki ze swej dobroci On sam nie objawi siebie nam i jeśli pozwoli łaskawie ujrzeć nam coś z siebie, wówczas ta sama łaska porusza nas do tego, by szukać go z wielkim pragnieniem, aby

ujrzeć Go w jeszcze pełniejszy sposób¹⁷. To łaska – tak widzi to Juliana – sprawia chęć i pragnienie zobaczenia Boga, i to łaska pozwala zobaczyć tyle, ile dla człowieka jest dobre. To łaska porusza, aby udać się na drogę spotkania z Bogiem. W drugim objawieniu Juliana pisze:

Gdyż Bóg chce, byśmy wierzyli, że możemy oglądać go nieustannie, nawet, jeśli zdaje nam się, że widzimy z Niego bardzo mało, a jeśli wierzymy w to, On sprawia, że wzrastamy ciągle w łasce; gdyż On pragnie być widziany i pragnie być poszukiwany, pragnie by na Niego czekać i by Mu ufać¹⁸.

Chodzi więc o łaskę porównaną do światła. Pozwala ono zobaczyć tyle, ile chce Bóg. Łaska, ciągnie dalej swe rozważania Anachoretki Juliana, sprawia w człowieku chęć szukania Boga i przez odnajdywanie Go pomaga wzrastać w łasce. Dla Juliany wzrastanie w łasce oznacza wzrastanie w wierze. To przecież niewiara – niewiara praocjów z Adamem włącznie – spowodowała grzech, z którym ciągle trzeba się borykać. Ten grzech jednak, według Juliany, nie musi być tylko przekleństwem, bo jak pisze:

Odpowiedział [Jezus], zapewniając mnie tymi słowami: grzech jest konieczny. [...] Ale grzechu nie ujrzałam, gdyż jestem przekonana, że nie ma on żadnej substancji ani cząstki bytu i nie sposób byłoby go rozpoznać, gdyby nie cierpienie, które powoduje. Zaś to cierpienie wydaje mi się być czymś przejściowym, gdyż oczyszcza nas i sprawia, że poznajemy siebie i zaczynamy modlić się o miłosierdzie; gdyż Męka naszego Pana wspiera nas przeciw temu wszystkiemu i taka jest Jego błogosławiona wola dla wszystkich, którzy będą zbawieni. On wspiera nas chętnie i słodko swymi słowami i mówi: jednak wszystko będzie dobrze i z urzędzeniem wszystkiego będzie dobrze.¹⁹

¹⁷ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 10, WD: „*If God wishes to show you more, he will be your light; you need none but him. For I saw him and sought him, for we are now so blind and so foolish that we can never seek God until the time when he in his goodness shows himself to us. And when by grace we seek something of him, then we are moved by the same grace to seek with great desire to see him for our greater joy*”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 10, LT.

¹⁸ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 10, WD: „*For it is God's will that we believe that we see him continually, though it seems to us that the sight be only partial; and through this belief he makes us always to gain more grace, for God wishes to be seen, and he wishes to be sought, and wishes to be expected, and he wishes to be trusted*”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 10, LT.

¹⁹ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 13, WK: „*He answered with these words, and said: Sin is necessary. [...] But I did not see sin, for I believe that it has no kind of substance, no share in being, nor can it be recognized except by the pains which it causes. And it seems to me that this pain is something for a time, for it purges us and makes us know ourselves and ask for mercy; for the Passion of our Lord is comfort to us against all this, and that is his blessed will for all who will be saved. He comforts readily and sweetly with his words, and says: But all will be well, and every kind of thing will be well*”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 13, ST.

W trzynastym widzeniu Juliana zastanawia się nad sensem istnienia grzechu. Otrzymuje odpowiedź, że wszystko, co nie jest dobre, co powoduje cierpienie, odgrywa użyteczną rolę w planie zbawienia. Nasz fizyczny i duchowy ból upodabnia nas do cierpienia Jezusa na krzyżu. W godzinie męki i agonii Jezus szukał przede wszystkim bliskości swojego Ojca. Im bardziej czuł się osamotniony, tym bardziej wzmacniała się Jego więź z Ojcem. Nowatorskie u Juliana jest całościowe spojrzenie na grzech. Smuci się z powodu zniszczenia, jakie wyrządza w stworzeniu, jednak nie popada w rozpacz z powodu istnienia grzechu, bo Miłość Boga nie pozwoli na to, aby grzech zwyciężył. Grzech jest częścią większej całości – Bożego planu zbawienia. Został dopuszczony przez Boga i nie istnieje jako niezależny byt. Śmierć Jezusa na krzyżu jest dla Juliana ostatecznym zapewnieniem, że wszystko kiedyś będzie dobrze. Kiedy Juliana zastanawia się nad swoją postawą w szerokim aspekcie Jezus-krzyż-grzech-odkupienie – dochodzi do wniosku, że najgorszą rzeczą, jaka mogłaby się jej przytrafić, byłoby zwątpienie, które jest początkiem wielu grzechów człowieka. Zwątpienie było też przyczyną pierwszego grzechu człowieka w raju i być może będzie ostatnim grzechem tych, którzy nie wejdą do Królestwa Bożego.

Bóg także pokazał mi, że grzech nie jest wstydem dla człowieka, lecz jest jego chwałą, gdyż w tym objawieniu moje rozumienie zostało wyniesione aż do nieba; i wówczas stanęli prawdziwie w moim umyśle Dawid, Piotr, Paweł i Tomasz Apostołów, i Magdalena, którzy są teraz sławni w Kościele na ziemi ze swymi grzechami jako swoją chwałą. I nie jest dla nich wstydem, że zgrzeszyli – nie ma już więcej wstydu w niebie – gdyż tam znamię ich grzechu jest zamienione w chwałę. W ten sposób nasz Pan i Bóg pokazał mi ich jako przykład tych wszystkich, którzy tam przyjdą²⁰.

Piotr, Paweł, Tomasz i Maria Magdalena zaliczani byli do najbardziej oddanych uczniów Jezusa. Na pierwszy rzut oka myśl Juliana wskazująca grzeszność owych postaci może wydawać się zaskakująca. Jednak z dokładnej lektury Pisma Świętego wiemy, że ma ona rację. Piotr zaparł się Jezusa, Paweł prześladował chrześcijan i był obecny podczas kamienowania Szczepana, Tomasz nie wierzył w Zmartwychwstanie do czasu ponownego spotkania z Jezusem, Marii Magdalenie Jezus odpuścił zaś liczne grzechy. Juliana używa biografii tych postaci, aby kolejny raz wykazać, że grzech ma ograniczone działanie. Ogołacając i upokarzając ludzką duszę, przygotowuje ją do żalu. Dlatego grzech,

²⁰ JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, rozdz. 17, WK: „*God also showed me that sin is no shame, but honour to man, for in this vision my understanding was lifted up into heaven; and there came truly to my mind David, Peter and Paul, Thomas of India and Mary Magdalen, how they are known, with their sins, to their honour in the Church on earth. And it is to them no shame that they have sinned – shame is no more in the bliss of heaven – for there the tokens of sin are turned into honours. Just so our Lord showed them to me as example of all who will come there*”. JULIAN OF NORWICH, *Showings*, Chapter 17, ST.

według Juliany, atakując nas, działa jakby wbrew sobie, bo przez żal i pokutę zaczynamy szukać Boga, odnawiamy w nas Jego Obraz, odnawiamy w nas Jego Piękno, które czasowo tylko zostały zabrudzone lub zniekształcone.

Zakończenie

W tekstach Juliany z Norwich można odnaleźć elementy teologicznej estetyki, która łączy łaskę z pięknem. Skoro zaś Ukrzyżowany Jezus jest źródłem łaski, to On jako cierpiący Bóg może być piękny. Wydarzenie krzyża jest bowiem punktem kulminacyjnym brzydoty grzechu i równocześnie piękna łaski, przy czym piękno łaski jest potężniejsze od brzydoty grzechu. Parafrazując słowa Apostoła (Rz 5, 20), można powiedzieć: gdzie wzmogła się brzydota grzechu, tam jeszcze bardziej rozlało się piękno łaski. Ma więc rację cytowany przez Evdokimova Dostojewski - „Piękno zbawi świat”²¹. Przecież Apostoł Paweł napisał: „Łaską jesteście zbawieni” (Ef 2, 8). Skoro zaś łaska jest piękna, to „Piękno zbawi świat”. Przekładając Dostojewskiego na teologię, można powiedzieć, że jego formuła: „Piękno zbawi świat” podpowiada *creatio nova*. „Zbawiające piękno” przywróci *creatio originalis*, które zostało dotknięte brzydotą grzechu. Skoro, jak to uzasadnia Evdokimov, Bóg „po dokonaniu każdego ze swych dzieł «widział», że było piękne. Grecki tekst narracji biblijnej mówi piękny, a nie dobry. Zaś słowo hebrajskie oznacza oba te pojęcia równocześnie”²². To również *creatio nova* uczyni wszystko pięknym. Do tego wieńczącego historię zbawienia *creatio nova* można odnieść często powtarzany przez Julianę zwrot „wszystko będzie dobrze”, zwłaszcza gdyby pójść za greckim tekstem narracji biblijnej. Nie tylko „obraz Boga” zbrukany przez brzydotę grzechu zostanie zjednoczony z Bożym Pięknem (por. Kontakion ze święta Triumfu Ortodoksji), ale to Boże Piękno pochłonie całą brzydotę kosmosu (por. J. Moltmann). Kosmos uwolniony od brzydoty grzechu stanie się „środowiskiem” człowieka zjednoczonego z Bożym Pięknem. W takim „środowisku” człowieka stworzonego według wiecznego Archetypu Piękna, stanie się „filokalią” (umiłowanie piękna) – miłośnikiem Piękna Boga, z którym będzie zjednoczony.

W świetle „juliańskiej charytologii” można zreinterpretować całą historię zbawienia. Na początku tej historii w *creatio originalis* Bóg odbija swoje piękno w stworzeniach. W kulminacyjnym punkcie historii zbawienia, w wydarzeniu krzyża, człowiek zbrukany brzydotą grzechu zostaje odnowiony pięknem łaski. W wypełnieniu tej historii Boże Piękno stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28) i dlatego wszystko będzie piękne. Historię zbawienia można więc zreinterpretować w świetle teologicznej estetyki opartej na pięknie łaski. To właśnie łaska wyzwala z brzydoty grzechu i wprowadza piękno. Bóg może

²¹ P. EVDOKIMOV, dz. cyt., s. 41.

²² Tamże, s. 10.

więc być doświadczany w pięknie, a piękno zbliża do Niego. A zatem w pięknie niebo styka się z ziemią.

Kann der leidende Gott schön sein? Die Antwort von Lady Julian von Norwich

Zusammenfassung

Juliana von Norwich, eine englische Mystikerin des 14. Jahrhunderts, wollte als junges Mädchen die Leiden Christi besser verstehen. Sie erlebte eine Reihe von Offenbarungen, dank derer sie die Nähe des leidenden Christus erfahren konnte. Juliana erfährt das Leiden des Herrn in einer bisher unbekanntem Intensität und Realität. Mit Erstaunen erkennt sie, dass Christus das Leiden Freude bereitet hat, denn nur auf diese Weise konnte dem gefallen Menschen zu Hilfe gekommen werden. Die Autoren der Arbeit beziehen die Überlegungen Julianas auf die Ergründungen von Evdokimov zum Thema Schönheit und Heiliger Geist, der Schönheit der Schöpfung, der Schönheit der Erlösung sowie der bekannten Äußerung Dostojewskis – „Schönheit erlöst die Welt“. Für Juliana ist diese Schönheit der leidende Christus am Kreuz, denn dort wird die vollständige Erlösung des Menschen vollzogen. Gott erweist dem Menschen Gnade durch das Leiden seines Sohnes. Diese Tatsache ist für Juliana ein Ereignis, das die Perspektive, die sich dem Menschen hier auf Erden aufzeigt, vollständig ändert. „Alles wird irgendwann sehr gut“ – das ist der Schlüsselsatz aus ihrer Vision, denn Gott stand am Beginn der Zeiten, ist in der Gegenwart und wird bis zum Ende der Zeiten Herr sein. Am Beginn der Zeiten war alles, was Gott geschaffen hatte, gut, das heißt, schön, und genauso wird es am Ende der Zeiten sein.

Übersetzt von Andrzej Fober

Ks. ANDRZEJ NOWICKI*

JEZUS CHRYSSTUS – KRÓLESTWO BOŻE (gr. *basileia*) – KOŚCIÓŁ

Zagadnienie wzajemnych relacji Kościoła i Królestwa Bożego było jednym z ważnych problemów teologicznych najbardziej dyskutowanych w połowie XX wieku, zwłaszcza w kręgach eklezjologów inspirowanych nauczaniem konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Refleksja dotycząca ścisłego powiązania Królestwa Bożego i rzeczywistości Kościoła oraz związana z nim próba wskazywania ich pojęciowego zróżnicowania przez odwoływanie się do studiów biblijnych, niosła ze sobą wielorakie implikacje odnoszące się do równie żywo dyskutowanych wówczas zagadnień ekumenicznych w szerokim znaczeniu tego słowa, jak też dla refleksji pastoralnej i praktycznej działalności tej części teologów, którzy uznawali, że swoją uwagę trzeba w zasadzie skoncentrować na politycznych problemach pojawiających się w wielu zakątkach globu. W tej problematyka eschatologicznego wymiaru Kościoła pielgrzymującego na ziemi jako Królestwa Bożego wyrażać miała jego związek z Kościołem w niebie¹.

W kontekście teologicznym soborowego nauczania o jedności Kościoła w jego wymiarze ziemskim i niebieskim dynamizm czasów mesjańskich

* Ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Nowicki – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume de Dieu. Essai de théologie biblique*, Paris 1965 ; J. CARMIGNAC, *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie*, Paris 1979 ; Ch. von SCHÖNBORN, *L'Église de la terre, le Royaume de Dieu et l'Église du ciel. Notes sur Lumen gentium. Chapitre VII*, w: *Visage de l'Église. Cours d'ecclésiologie*, red. P. de Laubier, Freiburg 1989, s. 169–194; B.T. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*, Wrocław 1995; *Vatican II: La sacramentalité de l'Église et le Royaume*, dir. É. MICHELIN, A. GUGGENHEIM, Paris 2008; M. RYCHERT, *Kościół jako społeczność alternatywna. Teologia królestwa Bożego według Gerharda Lohfinka*, Toruń 2009; K. GÓZDŹ, *Królestwo Boże i Królestwo Chrystusa*, „Scripture Lumen” 1 (2009) nr 1–2, s. 303–316.

lokuje się w pełni czasów, które trwają od inauguracji nowego Przymierza przez Jezusa Chrystusa aż do wypełnienia się na końcu czasów. Nie wystarczy już więc pozostawać w perspektywie tradycyjnego myślenia teologicznego – nawet jeśli myśl soborowa powoływała się na dane biblijne i dynamizm historyczny nowego Przymierza – i posługiwać się w dalszym ciągu terminem technicznym „już i jeszcze nie”, który dobrze w takiej skróconej formule charakteryzował czas pierwszego Przymierza. Na nowe Przymierza trzeba bowiem spojrzeć teraz nieco inaczej uwzględniając zwłaszcza jego jakość, a mianowicie jako na wzrastające uczestnictwo człowieka w już „obecnym” Królestwie Bożym, to znaczy w ofiarowanych w Kościele każdemu z ludzi dobrach zbawczych.

W posoborowej dyskusji – trwającej wciąż choć z różnym natężeniem – wokół problemu wzajemnych zależności Kościoła i Królestwa Bożego, ważną rolę odgrywają dwie publikacje przynależne do kościelnego nauczania, a mianowicie encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990) oraz deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000). One będą przedmiotem uwagi.

1. Kościół – Królestwo Boże w centrum nauki Soboru Watykańskiego II

Soborowe nauczanie dotyczące tajemnicy Kościoła jaśniejącego blaskiem *Lumen gentium* rozpoczyna się istotnymi stwierdzeniami z chrystologicznego punktu widzenia i zredagowanymi w uniwersalnej perspektywie, ponieważ redaktorzy uznali, że tylko w ten sposób można zrealizować podwójny zamiar, o którym już na samym początku informuje wprost sam tekst konstytucji². Otóż dlatego, że według soborowej wizji „Kościół jest w Chrystusie niejako (*veluti*) sakramentem” (KK 1) należy nie tylko wierzącym, ale też całemu światu wyjaśnić dokładniej jego „naturę i powszechne posłannictwo” (KK 1). Choć w pierwszych fragmentach konstytucji nie zaznaczono tego wprost, łatwo jednak domyśleć się, że chrystologiczną interpretację wizji Kościoła uprzedza biblijna myśl Listu adresowanego do Hebrajczyków informująca o tym, że „(Syn – Jezus) gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5, 9). Temu właśnie Jezusowi Chrystusowi, który według zbawczych zamiarów Boga Ojca stał się „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29) miało zostać zlecone szczególne zadanie do wykonania zarówno w procesie historycznego kształtowania religijnej wspólnoty Kościoła, jak też ogłoszenia faktycznej inauguracji Królestwa Bożego, co

² W sprawie interpretacji konstytucji zob.: G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen gentium »*, t. 1, Paris 1967, s. 86–184.

więzało się oczywiście z przedstawieniem jego duchowego programu odnowionego życia przeznaczanego dla wszystkich ludzi.

W pierwszej sprawie dotyczącej realizowania przez Boga odwiecznego zamiaru, rozwijając wskazane wersety biblijne, a zwłaszcza aplikując ich bogatą myśl w sensie alegorycznym do opisu tworzenia Kościoła, Sobór uczy, że przedwieczny Ojciec przewidział dla słuchających Chrystusa nie tylko zbawienie, ale również swoistego rodzaju środowisko o charakterze zorganizowanej wspólnoty, gdzie człowiek będzie miał swobodny i nieograniczony dostęp do wszelkiej pomocy duchowej, by mógł faktycznie korzystać z daru zbawienia. W tym właśnie miejscu znajduje się jeden z zasadniczych fragmentów tekstu wyznaczający rozmiary wertykalnej i horyzontalnej perspektywy soborowej myśli eklezjologicznej i wskazujący zarazem na rzeczywistość katolicki wymiar Kościoła w niespotykany dotąd głęboki sposób: Bóg – czytamy – „wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazywany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (KK 2).

Realizacja podjętych planów nie byłaby możliwa, gdyby nie aktywność Jezusa Chrystusa, ponieważ to właśnie w Nim Bóg postanowił odnowić wszystko (por. Ef 1, 4-5, 10), zwłaszcza ukształtować nowego człowieka. Przewidziany do wypełnienia zamiarów wewnętrznej, duchowej i gruntownej przemiany wszechświata Chrystus posłuszny woli Ojca w tym właśnie celu „zapoczątkował Królestwo niebieskie” i w nim „objawił nam tajemnicę”, kiedy – jak to precyzyjnie starał się Sobór określić ten decydujący dla ludzkości fakt – „dokonał odkupienia” (KK 3). Współdziałanie trzech czynności, w tym inauguracji Królestwa, wskazanych i wymienionych obok siebie w jednym krótkim zdaniu soborowej wypowiedzi skłania do tego, że możemy już mówić o całkowitym wypełnieniu przez Jezusa Chrystusa woli Ojca³. Potwierdzającą wymowę tej teologicznej myśli odnajdujemy w Liście do Kolosan, w którym Autor zachęca członków tego lokalnego Kościoła do stałego dziękczynienia Ojcu, gdyż On „was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił was spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 12-14).

W świetle tego samego biblijnego wersetu Sobór uzasadnia zamiar zbawczy dotyczący decyzji Boga, który „postanowił wkroczyć w historię ludzką w sposób nowy i ostateczny, posyłając Syna swego w naszym ciebie, aby przez Niego uwolnić ludzi spod władzy ciemności i szatana (por. Kol 1, 13; Dz 10, 38) oraz pojednać w Nim świat ze sobą” (DM 3). Odkupienie rozumiane w sensie

³ A. GUGGENHEIM, *Église et Royaume. Une pierre d'angle du Concile Vatican II*, w: *Vatican II*, dz. cyt., s. 197.

biblijnym jako wyzwolenie ludzi z niewoli stało się faktem i zostało dokonane przez Jezusa. Trzeba powiedzieć, że nie tylko dla katechumenów przybliżających się do Kościoła przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia, ale dla wszystkich jego członków – prezbiterów i świeckich, którzy już w nim w pełni uczestniczą, to znaczy żyją życiem wspólnoty wiary, nadziei oraz miłości, odkupienie jest powołaniem i wejściem do Królestwa wolności i łaski. Dlatego też Kościół, czyli Królestwo Chrystusowe – już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy (*virtuti*) Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie” (KK 3), a owa obecność i wzrost pozostają w zgodnej harmonii z prorocką zapowiedzią Pana: „A ja, gdy wywyższony zostanę ponad ziemię, wszystkich do siebie pociągnę” (J 12, 32). Słowa tej wizji wypowiedziane w kontekście zbliżającej się śmierci Jezusa świadczą, że myśl biblijna stanowi tutaj zasadniczą przesłankę potrzebną do zrozumienia teologii soborowej, wedle której odkupienie dokonane „przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 20; por. Ef 1, 7) wprowadza człowieka do rzeczywistości Królestwa i ma uniwersalny charakter. Interpretacja soborowej teologii pozwala więc utwierdzić się w przekonaniu, że Wydarzenia Paschalne rozumiane jako apogeum zbawczej działalności Jezusa oraz kształtowanie społecznej i religijnej przestrzeni dla wydarzenia Królestwa Bożego pozostają nierozdzielne.

Dlatego też: „skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej Tajemnicy” (KDK 22). Można więc powiedzieć, że wszyscy ludzie mocą wydarzeń paschalnych są „przyprządowani” (KK 13) czy też „pociągnięci” (J 12, 32) do Królestwa Bożego przez Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana. Powszechne odkupienie przedstawia soborowe nauczanie w ramach tego samego zbawczego procesu obejmującego zakładanie i objawianie Królestwa Bożego. Jak się wydaje, dokonuje tego pedagogicznego i teologicznego zarazem zabiegu w tym celu, by w sposób możliwie jasny przedstawić każdy z dwóch wymiarów tajemnicy Chrystusa i tajemnicy Kościoła oraz ich misteryjne powiązania. Kościół mianowicie jest Królestwem Bożym obecnym w tajemnicy w świecie i tutaj właśnie w wymiarach historii dokonuje się jego wzrost; Królestwo obejmuje już wszystkich ludzi, dla których Chrystus umarł na krzyżu i zmartwychwstał, a który ich nieustannie przyciąga do siebie przez swój Kościół i gromadzi we wspólnocie wierzących i zbawionych.

Analiza tekstu soborowej konstytucji o Kościele prowadzi także do wniosku, że właśnie Królestwo Boże należy traktować jako fundament katolickiego charakteru Kościoła, który dla jednej, jak i drugiej rzeczywistości oznacza – jak się wydaje – ten sam moment faktycznego zaistnienia w rzeczywistości historycznej albo – mówiąc inaczej – zbiega się z tymi samymi twórczymi aktami publicznej działalności Jezusa. Już bowiem w fakcie zapoczątkowania Kościoła, co jest równoznaczne z nadejściem Królestwa Bożego (Mk 1, 15; Mt

4, 17)⁴, wpisana jest z woli samego Boga jego zdolność rozszerzania się, aż do końca wieków. „Królestwo Boże zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, nasze życie (por. Kol 3, 4), a «samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych» (Rz 8, 21)” (KK 9).

Wielokrotnie refleksja Soboru Watykańskiego II zapisała się w tekście konstytucji znamienymi wyrażeniami wskazującymi, jak ważny jest dla poznania tajemnicy Kościoła opis dotyczący jego katolickiego wymiaru. Ustanowiony w konkretnych okolicznościach ziemskiego posługiwania Jezusa i zarazem objawiony w swoim kształcie na podobieństwo wspólnoty religijnego myślenia i działania, służy Założycielowi „za narzędzie zbawienia wszystkich” i z tej też racji już w samym akcie założycielskim zawiera się idea katolicyzmu, bowiem „posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi” (por. Mt 5, 13-16) (KK 9). Tworzący się wokół Jezusa nowy Lud Boży, który stał się w Kościele faktycznie w pełni skuteczną rzeczywistością zbawczą z chwilą dopełnienia wszystkich warunków dla zapowiadanego w prorockich wizjach mającego zaistnieć „nowego Przymierza” (por. Jr 31, 31), został zobowiązany wypełniać wiernie wolę swojego Założyciela. Ten właśnie „Kościół [...] otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załóżek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi” (KK 5).

Trzeba także w tym miejscu zauważyć, że Kościół jest jeden i równocześnie katolicki mocą działającego w nim Ducha Świętego i jako taki jawi się światu od pierwszej Pięćdziesiątnicy⁵ przeżytej przez wspólnotę ponownie zgromadzoną w Jerozolimie (zob. Dz 2, 1-14) – tym razem już pod przewodnictwem pierwszego Apostoła znanego kiedyś w środowisku rybaków pod rodzinnym imieniem Szymona, którego Jezus nazwał Piotrem – Skałą (por. Mt 16, 18). Zesłanie Ducha Świętego – rzeczywiste założenie Kościoła – jako znak spełnienia obietnicy danej uczniom przez Jezusa, a zwłaszcza dar języków udzielony w sposób nadzwyczajny Apostołom świadczą, że Dobra Nowina o Królestwie Bożym już przekracza religijne granice Izraela i faktycznie dociera do różnych ludów i narodów oraz znajduje akceptację wiary we wciąż powstających nowych wspólnotach. Kościół Chrystusa od momentu zaistnienia i podjęcia misyjnej działalności jest jeden i jawi się jako katolicki we wspólnocie Kościołów lokalnych, w których istnieje, bowiem wszystkie rodzą się, czerpiąc swoją egzystencjalną żywołność z Kościoła – Matki i tchnienia Ducha Świętego.

⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 234.

⁵ R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998.

Katolickość trzeba więc traktować jako znaną dobrze z apologetycznej myśli „notę”⁶, nazywaną też znamieniem bądź po prostu cechą Kościoła pojmowanego jako „widzialny sakrament zbawczej jedności” (KK 9) wszystkich ludzi, którzy spojrzeniem wiary dostrzegają w Jezusie Chrystusie sprawcę zbawienia, jako „znak i narzędzie” (KK 1) jedności całego rodzaju ludzkiego. Znaczenie i rozmaite konsekwencje o charakterze antropologicznym, kulturowym, społecznym i politycznym, teologii historycznej rozwoju i pojmowania katolickości Kościoła „w nowej epoce historii ludzkiej” (KDK 54), kiedy właściwie wszystko ulega głębokim zmianom, w tym też niepokojących człowieka, ukazuje szeroko soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Dlatego też katolickość Kościoła, rozumiana jako znak Królestwa Bożego będącego w fazie nieustannego wzrostu, pozostaje w służbie oczekiwania na nadejście tego, co może być nazywane „katolickością świata”, jego boskiego przeznaczenia; wewnętrznego zjednoczenia, które już teraz może uchronić od nierówności społecznych i imperializmów, a gdzie dobro wspólne zagwarantuje dobro osoby. „Kościół [...] zmierza ku temu jednemu, aby nadeszło Królestwo Boże i żeby urzeczywistniło się zbawienie całego rodzaju ludzkiego” (KDK 45).

Wzrost Królestwa Bożego objawia się przez obecność oraz działalność Kościoła w świecie i dokonuje się na rzecz realizacji odkupieńczych zamiarów Bożych. Jego „świadczenie” składane „prawdzie” na wiele sposobów w historii – podobnie jak modelowe świadectwo samego Jezusa – przyczynia się ze swej natury do wzrostu Królestwa i promieniowania tajemnicy paschalnej kształtującej nowego człowieka pośród odnawiającej się jednocześnie rzeczywistości świata⁷. Jezus dokonawszy dzieła odkupienia zdobył dla ludzi zbawienie oraz prawdziwą wolność i w ten sposób dopełnił dzieła zbawienia. Dokonał tego wszystkiego w sposób szczególny, oryginalnie opisany z myślą o zainteresowanych soborową Deklaracją o wolności religijnej *Dignitatis humanae* – zwłaszcza w tym fragmencie, gdzie jest mowa o twórczej sile świadectwa i prawdy gwarantujących wzrost Królestwa w świecie. „Dał bowiem świadectwo prawdzie, ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucać siłą. Królestwo Jego bowiem broni się nie za pomocą ciosów; umacnia się przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy, a wzrasta miłością, przez którą Chrystus wywyższony na krzyżu ludzi do siebie pociągnął” (DWR 11).

⁶ G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937; S. Nagy, *Katolickość jako znamię Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18 (1971), z. 2, s. 5–20.

⁷ W. LINNING, „*Le Royaume de Dieu, l'Église et la morale*”. *Réflexion à partir de „Dignitatis humanae” 3 et 11*, w: *Vatican II*, dz. cyt., s. 249–258.

2. Twórczy komentarz Jana Pawła II – encyklika *Redemptoris missio*

Encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego należy traktować jako ważny głos Urzędu Nauczycielskiego w ożywionej dyskusji teologów dotyczącej rozróżnienia statusu Kościoła i Królestwa Bożego, jaka toczyła się przez lata w wyniku analizowania nauczania Soboru Watykańskiego II w tej zasadniczej nie tylko dla samej eklezjologii sprawie. Chociaż problematyka rozumienia Królestwa Bożego przedstawionego w drugim rozdziale tego dokumentu nie jest zagadnieniem wiodącym, choć ważnym dla opisanego istotnej powinności Kościoła, jaką jest działalność misyjna, to jednak zawarte w tej części teologiczne przemyślenia stanowią potrzebny komentarz służący również pogłębionemu rozumieniu soborowej myśli o Kościele Chrystusa i Królestwie Bożym⁸.

W perspektywicznym spojrzeniu encyklika *Redemptoris missio* zamierza ukazać potrzebę realizowania ustawicznego zobowiązania misyjnego nakazu. Zobowiązanie misyjne odnosi się do realizowania podstawowego zadania, jakie Kościół z polecenia i w imieniu Jezusa Chrystusa, pod wpływem Ducha Świętego, powinien spełniać w świecie. Chodzi mianowicie o misję w najgłębszym i zarazem szerokim znaczeniu tego słowa, składającą się z aktywności pastoralnej, apostołskiej i ewangelizacyjnej⁹. Dlatego też Janowi Pawłowi II bardzo zależało i tym razem na utwierdzeniu braci i przekonaniu ich do „podstawowego zadania” całego Kościoła, aby w dalszym ciągu, jak czynił to w przeszłości, „skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa”¹⁰ (RM 4), aby wszystkie narody i poszczególni ludzie nie obawiali się otworzyć drzwi Chrystusowi. W takim kontekście rozdział II encykliki zatytułowany *Królestwo Boże* opisuje misję Chrystusa i Kościoła.

Chrystus – czytamy – jest objawieniem i wcieleniem miłosierdzia Ojca. Zbawienie polega na uwierzeniu i przyjęciu tajemnicy Ojca i Jego miłości ukazanej i darowanej w Jezusie za pośrednictwem Ducha. W ten sposób wypełnia się Królestwo Boże przygotowane już przez Stare Przymierze, ziszczone przez Jezusa Chrystusa i w Chrystusie, głoszone wszystkim narodom przez Kościół, który działa i modli się, by się urzeczywistniło w sposób doskonały i ostateczny (RM 12).

⁸ A. GUGGENHEIM, *Église et Royaume*, dz. cyt., s. 193. 194–196.

⁹ J.-G. PAGÉ, *Qui est l'Église?*, Volume I: *Le mystère et le sacrement du salut*, Montréal 1977, s. 263.

¹⁰ Papież tymi słowami wprost nawiązuje do swojej programowej encykliki *Redemptor hominis* 10; „Jezus urzeczywistnia Królestwo Boże [...]. Jego los jako Zbawiciela i reprezentanta Królestwa Ojca jest ściśle związany z celem, którym jest samo Królestwo” napisał G. SEGALLA, *Samopojmowanie Jezusa jako pośrednika Boga Ojca i Jego Królestwa*, „Communio” 1 (127) XXII 2002, s. 67.

W dalszej części – można powiedzieć – papież starał się przedstawić istotne elementy dotyczące znaczenia głoszenia Królestwa Bożego jako ujawnienia powołania mesjańskiego Jezusa oraz komunijnej natury tegoż Królestwa Bożego obecnego w historii ludzkości w Kościele. Jest tutaj mowa o „głoszeniu i ustanowieniu Królestwa Bożego”, gdy nastąpiła pełnia czasów przez Jezusa Chrystusa, który sam jest „Dobrą Nowiną”, to znaczy „zachodzi w Nim tożsamość pomiędzy posłaniem i posłanym, pomiędzy tym, co mówi, co czyni i czym jest” (RM 12); rzeczywistość eschatologiczna jest już bliska i zaczyna się urzeczywistniać, wiarą dostrzega się bliskość Królestwa Bożego, do którego dostęp otrzymuje się za pośrednictwem wiary i nawrócenia (por. Mk 1, 15). „Królestwo Jezusa jest zapoczątkowaniem Królestwa Bożego. [...] Królestwo wzrastać będzie w miarę, jak każdy człowiek nauczy się zwracać do Boga w życzliwości modlitwy jako do Ojca (por. Łk 11, 2; Mt 23, 9) i starać się będzie pełnić Jego wolę (por. Mt 7, 21)” (RM 12).

„Królestwo ma na celu przekształcenie stosunków między ludźmi i urzeczywistnia się stopniowo, w miarę jak ludzie uczą się kochać, przebaczać i służyć sobie wzajemnie” (RM 15). Innymi słowy, zamierzona przemiana stanie się faktycznie służącą dobru człowieka dopiero wówczas, gdy ludzie nauczą się w swoim życiu kierować wymaganiem „nowego przykazania” miłości na miarę wielkości tej, której przykład i wzór dał nam Jezus (J 13, 34; 15, 12-13). On przecież umiłował świat, a składając w ofierze swoje życie za ludzi, objawił wielką miłość Boga względem człowieka. „Dlatego naturą Królestwa jest komunია wszystkich ludzi pomiędzy sobą i z Bogiem” (RM 15).

Biblijny ogląd ziemskiej działalności Jezusa i aktywność misyjna pierwszych wspólnot chrześcijańskich prowadzi do kolejnych wniosków dotyczących pojmowania i roli idei Królestwa Bożego. Jezus od samego początku publicznej działalności jawi się jako prorok Królestwa, którego należy uważnie słuchać ze względu na istotną nowość zawartą w głoszonej nauce oraz przekonujący sposób jej prezentowania. Dlatego też wielu ludzi szybko nabrało uzasadnionego przekonania, że Królestwo, które przedstawia, jest już obecne w osobie Jezusa. Idea ta przeniknęła głęboko również do świadomości wierzących i stanowiła obok prawdy o zmartwychwstaniu zasadniczą treść świadectwa oraz kształtowała religijną postawę pierwszych chrześcijan (por. Dz 8, 12; 28, 31; Ef 5, 5; 2 P 1, 11). „Na głoszeniu Jezusa Chrystusa, z którym Królestwo się utożsamia – czytamy w encyklice – skupia się nauczanie pierwotnego Kościoła” (RM 16). Jeżeli więc Królestwo „utożsamia się” z Jezusem Chrystusem, to trzeba „połączyć razem *zwiastowanie Królestwa Bożego* (treść kerygmatu Jezusa) i *głoszenie wydarzenia Jezusa Chrystusa* (które jest kerygmatem Apostołów)” (RM 16).

Bezpośrednio po tych zasadniczych dla rozważanego zagadnienia stwierdzeniach, porządkujących w pewnym sensie dotychczasowe myślenie

o wyobrażeniach Królestwa Bożego, niekiedy nieznajdujących poprawnego uzasadnienia teologicznego, papież przedstawia wprost i krytycznie ocenia niektóre nie zawsze zgodne z *sensus Ecclesiae* koncepcje. W zasadzie aby pozostawać w pełnej zgodzie z nauczaniem oraz wiarą Kościoła – uważa Jan Paweł II – nie można redukować jego misji i traktować Królestwa jako „rzeczywistości całkowicie ludzkiej i zeświecczonej” zaangażowanej dla sprawy „postępu czysto ludzkiego” (RM 17). Takie bowiem usiłowania pojawiają się współcześnie w rozmaitych, zwykle ideologicznie motywowanych wersjach, domagając się dla siebie pełnego prawa obywatelstwa nie tylko w myśleniu religijnym, ale też i w postępowaniu kształtującym nowy obraz życia społecznego.

Nauczanie Kościoła prezentuje w oparciu o refleksję nad przekazem Objawienia taką koncepcję „Królestwa, którego nie można odłączyć od Chrystusa ani Kościoła” (RM 18). Tak wyrażona merytoryczna uwaga zawiera negatywną ocenę tendencji lansujących radykalnie redukcjonistyczne pojmowanie idei Królestwa, jednakże na tym nie poprzestaje. Tekst encykliki posługuje się też znaną dobrze terminologią konstytucji *Lumen gentium*, przypominając nierozzerwalny związek Kościoła z Chrystusem i Królestwem, a jednocześnie zauważa różnicę, jaka między nimi istnieje. Kościół „jest przyporządkowany Królestwu Bożemu, którego jest załączkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozzerwalnie z nimi złączony” (RM 18). Zarówno ścisła więź, jak też charakterystyczne dla komunijnej natury Kościoła rozróżnienie jest możliwe dzięki specjalnemu działaniu Chrystusa i Ducha Świętego. „Stąd szczególna i jedyna w swoim rodzaju relacja, która, nie wykluczając wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje mu rolę specyficzną i konieczną” (RM 18).

Królestwo obecne w Kościele obejmuje oddziaływaniem wszystkich ludzi, ponieważ swój misyjny mandat głoszenia Ewangelii „wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15; por. Mt 28, 19) udzielony Apostołom przez Jezusa realizuje, służąc sprawie krzewienia w świecie „ewangelicznych wartości” (por. KDK 39). Wymieniając niektóre z nich, można wskazać na: sprawiedliwość, pokój, prawa człowieka, ale też nawrócenie, odpuszczenie grzechów czy dialog zbawienia. Tak rozumiana działalność Kościoła, który sam siebie określa jako sakrament zbawienia dla całej ludzkości, nie ogranicza się do tych, którzy przyjmują jego orędzie. Ewangeliczne wartości leżą u podstaw organizowania godnych człowieka warunków ziemskiej egzystencji i jako takie są jednocześnie potrzebne ludziom pielgrzymującym życiową drogą ku zbawieniu, które realizuje się w eschatologicznym Królestwie. Dlatego też Królestwo jest ze swej natury darem samego Boga, który należy przyjmować, i Jego dziełem, z którym wypada człowiekowi współpracować.

3. Pogłębione rozumienie – deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary

Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła została przygotowana przez Kongregację Nauki Wiary i podpisana 6 sierpnia 2000 r. przez jej prefekta kard. Josepha Ratzingera. Nieco wcześniej – 16 czerwca 2000 r. – udzielił aprobaty zawartej w niej treści i uprawomocnił dokument papież Jan Paweł II¹¹. Był to istotny moment podczas uroczystych obchodów Roku Jubileuszowego. Biorąc pod uwagę znaczenie omawianych w niej zagadnień dotyczących rozumienia podstawowych prawd nauki katolickiej, o czym wyraźnie informuje podtytuł, a które były lekceważone w pewnych kręgach teologów, skłonnych nawet relatywizować Objawienie, oraz z uwagi na czas ogłoszenia, miejsce i tryb powstania, należy ją zaliczyć do ważnych dokumentów nauczania Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II.

Problematykę Kościoła, Królestwa Bożego i Królestwa Chrystusowego (rozd. V) deklaracja *Dominus Iesus* omawia z punktu widzenia chrystologicznego. To znaczy w powiązaniu prawdy wiary o jedyności i powszechności pośrednictwa Jezusa Chrystusa dostrzega i wydobywa teologiczne przesłanki stanowiące wystarczającą rację na rzecz ukazania kolejnej prawdy, a mianowicie o jedyności Kościoła i jego najgłębszego powiązania ze swoim Założycielem. „Pan Jezus, jedyny Zbawiciel, nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako tajemnicę zbawczą. On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim (J 15, 1n; Ga 3, 28; Ef 4, 15-16; Dz 9, 5), dlatego pełni tajemnicę zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła nierozzerwalnie złączonego ze swoim Panem. Jezus Chrystus bowiem nadal jest obecny i prowadzi swoje dzieło odkupienia w Kościele i przez Kościół (por. Kol 1, 24-27), który jest Jego Ciałem (por. 1 Kor 12, 12-13. 27; Kol 1, 18). Tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedyne „całego Chrystusa” (DI 16).

Zwłaszcza końcowy fragment tej wypowiedzi deklaracji zasługuje na szczególną uwagę, gdyż opisuje tajemnicę wewnętrznej jedności – „nierozdzielności” jak ją nazywa – łączącej w jedną całość rzeczywistości, których nie

¹¹ JAN PAWEŁ II, O deklaracji „*Dominus Iesus*”. Z rozważania przed modlitwą „*Anioł Pański*” 1 października 2000 r., „*L'Osservatore Romano*” 21 (2000), nr 11-12 (283), s. 53; J. RATZINGER, *Kontekst i znaczenie dokumentu*, „*L'Osservatore Romano*” 21 (2000), nr 11-12 (283), s. 51-53; *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001; J.A. MARTINEZ CAMINO, *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu Roku 2000. Wobec najpoważniejszego problemu naszych czasów*, „*Communio*” 1 (127) XXII 2002, s. 15-39.

sposób ani utożsamiać, ani tym bardziej wyobrazić sobie ich wewnętrznego przemieszania. Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, nie można również oddzielać, gdyż – powtórzmy raz jeszcze – stanowią „całego Chrystusa”. Na tę nierozdzielność wskazują wyraźnie autorzy Nowego Testamentu wykorzystujący w tym celu analogię Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa (por. 2 Kor 11, 2; Ef 5, 25-29; Ap 21, 2. 9).

Postępując dalej za tokiem myślenia, tekst przywołuje zasadnicze dla eklezjologii wyrażenia soborowej konstytucji *Lumen gentium*, które nazywa Kościół „załącznikiem i zaczątkiem” Królestwa. Kościół z jednej strony jest także „znakiem i narzędziem Królestwa”, z drugiej natomiast jest „Królestwem Chrystusowym obecnym w tajemnicy”¹². Charakteryzowane przy pomocy tych kategorii teologicznych, czerpanych z języka soborowych wypowiedzi, Królestwo nabiera w miarę pełnego z eklezjologicznego punktu widzenia opisu dopiero wówczas, gdy deklaracja stwierdza, że ono posiada „wymiar eschatologiczny” (DI 18).

Trzeba jeszcze podkreślić dwa kolejne stwierdzenia i ich uzasadnienie, ponieważ w sposób bezpośredni i klarowny odnoszą się do istoty zagadnienia i wyrastają z potrzeby odpowiedzi na różne pytania nurtujące współczesnych teologów. Jedno z nich może brzmieć w następujący sposób: Czy wobec przedstawionej refleksji teologicznej o nierozdzielności Chrystusa i Kościoła można postrzegać w sposób poprawny i zgodny z nauczaniem Objawienia jakiś inny niż ścisły i wewnętrzny związek Chrystusa, Królestwa i Kościoła?

Po pierwsze – deklaracja *Dominus Iesus* informuje, że nie ma w źródłach biblijnych, w świadectwach teologii z okresu patrystycznego, jak też w dokumentach kościelnego nauczania jednomyślnej akceptacji znaczenia pojęcia Królestwa Bożego (gr. *basileia*), względnie Królestwa Niebieskiego, Królestwa Chrystusowego ani też „sensu ich związku z Kościołem” (DI 18). Ten charakterystyczny fakt braku uzgodnionego znaczenia bynajmniej nie dziwi i można tłumaczyć go na przykład w ten sposób, że Kościół jest w istocie rzeczy tajemnicą, a jako taki nie może być całkowicie wyrażony ludzkimi pojęciami, bo po prostu tej kategorii tajemnica przewyższa zdecydowanie wszelkie możliwości intelektualne, w tym również językowe. Może jednakże przybliżyć się nieco ku człowiekowi na drodze jego wrodzonej zdolności poznawania wszystkiego i oglądu przez wiarę.

Po drugie – deklaracja w tym samym miejscu i kontekście zaznacza wyraźnie coś, co jest po prostu zrozumiałe w nauce, charakterystyczne zwłaszcza dla teologii i oczywiście dla prowadzonych badań naukowych i dysput, gdyż jej przedmiotem zainteresowania jest realna rzeczywistość z pogranicza transcendencji i immanencji. „Mogą istnieć różne interpretacje tych zagadnień”

¹² K. GUZOWSKI, *Królestwo Boże a królowanie Chrystusa na ziemi*, „Scripturae Lumen” 1 (2009) nr 1-2, s. 326.

(DI 18) – stwierdza po prostu – dotyczące tym razem właśnie tajemnicy Kościoła i sensu jego związku z Jezusem i Królestwem. Potwierdzona w ten sposób możliwość różnych interpretacji nie jest jednakże bezwarunkowa¹³. Jeśli bowiem przedmiotem naukowej refleksji ma być faktycznie Królestwo Boże znane z Objawienia, to znaczy treściowo przynależne do depozytu wiary, to „żadna z tych możliwych interpretacji nie może w żaden sposób przekreślać ani pozbawiać znaczenia wewnętrznego związku pomiędzy Chrystusem, Królestwem i Kościołem” (DI 18). Przywołane w przypisach nauczanie soborowej konstytucji *Lumen gentium* i encykliki *Redemptoris missio* świadczą o znaczeniu tej wypowiedzi wskazującej na podstawowe kryterium oceny współczesnej refleksji teologicznej o zakresie granic poprawnej interpretacji omawianego zagadnienia.

Pośród wielu podstawowych stwierdzeń deklaracji w tym zakresie zwraca uwagę jeszcze jedno, które trzeba wymienić. Pozostaje ono w bezpośrednim związku z faktycznym kolejnym potwierdzeniem istnienia nierozzerwalnej więzi łączącej Kościół i Królestwo, jako stałej prawdy wynikającej z Objawienia. Można w nim widzieć swego rodzaju przypomnienie, że „Królestwo Boże – także rozpatrywane w swej postaci historycznej – nie jest tożsame z Kościołem jako rzeczywistością widzialną i społeczną” (DI 19). Bezpośrednio po nim następuje zdanie, które również w formie przypomnienia, a nawet zlecenia dla pracy teologicznej, wypada potraktować jako element składowy argumentacji. Myśl w nim zawarta pojawiła się już wcześniej w encyklice *Redemptoris missio*. Nie można – czytamy w deklaracji – wykluczać „działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła” (DI 19).

Deklaracja *Dominus Iesus* przypomina zasadniczą prawdę przynależną do istoty wiary katolickiej, związaną ze specyfiką posłannictwa Kościoła zobowiązanego do przedłużania w czasie misji zbawczej Jezusa Chrystusa. Wskazuje na właściwe rozumienie i potrzebę niestrudzonego głoszenia wszystkim ludziom żyjącym we współczesnym świecie ewangelicznego orędzia o Królestwie Bożym. Wspierając uzasadnieniem teologicznym, przydaje przepowiadaniu wiarygodności.

Zakończenie

Według relacji autorów biblijnych, zwłaszcza synoptyków, w programie działalności Jezusa z Nazaretu znajdowało się głoszenie Królestwa Bożego. Idea streszcza – jak programowe hasło – istotę Jezusowego posłania, wygłaszanych mów i dokonywanych czynów, realizowanych w obecności coraz liczniejszej

¹³ K. KAUCHA, *Królestwo Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Ruścki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 695–696.

grupy świadków gromadzących się wokół Niego. Jak się miało okazać, zaplanowana w szczegółach dla wysłannika Boga Ojca do ludzkości misja zmierzała wprost do ukształtowania w świecie nowej rzeczywistości o charakterze zbawczym, która okazała się Kościołem.

Pytania dotyczące rodzaju i charakteru powiązania zachodzącego między Królestwem Bożym, treścią i celem nauczania Jezusa, a wspólnotą Kościoła, któremu Jezus zlecił posłannictwo krzewienia Królestwa, stanowią przedmiot zasadniczych, trwających teologicznych debat. Nie brakuje w konsekwencji nawet skrajnych interpretacji na ten temat.

Nauczanie o zjednoczeniu i rozróżnieniu Jezusa Chrystusa, wspólnoty wierzących uczniów i Królestwa Bożego, przedstawione w teologii Soboru Watykańskiego II, jest podstawą rozumienia sakramentalnej natury Kościoła, jak również istoty jego misyjnej działalności w świecie. Po latach soborową myśl w tym zakresie uzupełniły dwa ważne dokumenty kościelnego nauczania: encyklika *Redemptoris missio* Jana Pawła II i deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary. Wyraziła się w nich m.in. potrzeba autoryzowanego komentarza dotyczącego rozumienia założonego przez Jezusa Kościoła jako tajemnicy zbawczej, który z natury swojej jest rzeczywistością nadprzyrodzoną, ale też równocześnie Królestwem Bożym obecnym i głęboko osadzonym w czasie i przestrzeni doczesnej.

Gesù Cristo

– il Regno di Dio (gr. *basileia*) – Ecclesia

Sommario

Secondo la relazione degli autori biblici, soprattutto secondo dei vangeli sinottici, nel programma d'insegnamento di Gesù la predicazione del Regno di Dio occupava un ampio spazio. Questa idea contiene il nocciolo del messaggio di Gesù, presentato nel suo insegnamento e nella sua attività pubblica, che si svolgeva davanti agli occhi dei testimoni sempre più numerosi. La missione di Gesù, preparata dettagliatamente dal Padre, aveva lo scopo molto preciso, cioè la nascita della Chiesa.

Le domande concernenti la relazione tra il Regno do Dio, il contenuto dell'insegnamento di Gesù, lo scopo di questo insegnamento e la Chiesa, a cui è stata imposta la missione do propagare il Regno sono sempre oggetto delle ricerche teologiche. Non manca in questo campo anche delle interpretazioni esagerate, perciò poco credibili.

L'insegnamento teologico del Vaticano II – l'insegnamento sulla relazione tra persona di Gesù Cristo, la comunità dei credenti e il regno di Dio pone una

base per la comprensione della natura sacramentale della Chiesa e per la sua attività nel mondo. Questo insegnamento del Vaticano II con passare gli anni è stato ampliato da due documenti ecclesiastici: *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II (1990) e *Dominus Iesus*, preparata da Congregazione per la dottrina della Fede (2000). Questi documenti esprimono la necessità di creare un commentario autorizzato, il quale presenterà la Chiesa fondata da Gesù come il mistero salvifico, da un lato soprannaturale, dall'altro – come il Regno di Dio esistente nel tempo e spazio terreno.

Bp ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI*

OJCOWIE KOŚCIOŁA UCZĄ DUCHOWOŚCI BIBLIJNEJ

Benedykt XVI w wydanej przez siebie jesienią 2010 r. adhortacji *Verbum Domini* zachęcił do ponownego odkrywania biblijnych podstaw duchowości. Papież przypomniał tam główne biblijne prawdy dotyczące chrześcijańskiego życia duchowego. Po pierwsze więc: „podstawą wszelkiej autentycznej i żywej duchowości chrześcijańskiej jest słowo Boże, głoszone, przyjęte, celebrowane i rozważane w Kościele” (VD 121). Po drugie – prawda ta odnosi się nie tylko do naszego pokolenia, ale i do wszystkich poprzedzających nas wieków historii chrześcijaństwa: „wielkie duchowości, które naznaczyły dzieje Kościoła, zrodziły się dzięki wyraźnemu odniesieniu do Pisma” – napisał papież, podając całą listę przykładów (por. VD 48).

1. Święci są promieniami światła Bożego Słowa

Benedykt XVI sięgnął do pierwszych wieków wspólnoty uczniów Chrystusa: „myślę na przykład o św. Antonim Opacie, którego poruszyły słowa Chrystusa: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!» (Mt 19, 21)”.

Nie omieszkał sięgnąć do pism historycznych założycieli wielkich tradycji monastycznych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Podał przykłady z pism wielkich Ojców Kościoła greckiego: „Nie mniej sugestywny jest św. Bazylia Wielki, który w dziele *Moralia* zapytuje się: «Co jest właściwością wiary? Całkowita i niewątpliwa pewność prawdy słów natchnionych przez Boga. [...] Co

* Bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, biskup pomocniczy diecezji wrocławskiej.

jest właściwością wiernego? Kształtowanie się z tą całkowitą pewnością według znaczenia słów Pisma i nieodważenie się, by coś ująć lub dodać». Dołączył do tego przykłady tradycji łacińskiej: „św. Benedykt w swojej *Regule* wskazuje na Pismo Święte jako «najprostszą normę życia człowieka», a „św. Dominik Guzmán «wszędzie w słowach i czynach okazywał się mężem ewangelicznym» i chciał, żeby takimi byli również jego bracia kaznodzieje, «ludźmi ewangelicznymi»”.

Papież zachęca, by podobnego ducha znaleźć w tradycji franciszkańskiej. Oto sam „św. Franciszek z Asyżu «słyszając, że uczniowie Chrystusa nie powinni posiadać ani złota, ani srebra, ani pieniędzy, ani nie zabierać w drogę torby, chleba i laski, ani nie mieć sandałów, ani dwóch sukien (Mt 10, 9-10) [...] zaraz wykrzyknął, radując się w Duchu Świętym: Tego chcę, o to proszę, to pragnę gorąco czynić całym sercem!»”. Podobnie i „św. Klara z Asyżu dokładnie naśladuje życie Franciszka: «Oto jest reguła zakonu sióstr ubogich: zachowywać świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa»”.

Wielkie święte tradycji karmelitańskiej obdarzone tytułem doktorów Kościoła uczą tej samej biblijnej duchowości: „św. Teresa od Jezusa, karmelitanka, w swoich pismach nieustannie nawiązuje do obrazów biblijnych; by objaśnić swoje doświadczenie mistyczne, wspomina, że sam Jezus jej objawia, iż «całe zło świata bierze się z braku jasnego poznania prawdy Pisma Świętego»”. Natomiast „św. Teresa od Dzieciątka Jezus odkrywa w Miłości swoje osobiste powołanie podczas rozważania Pism, w szczególności rozdziałów 12 i 13 Pierwszego Listu do Koryntian. Ta święta karmelitanka opisuje zafascynowanie Pismem Świętym: «Zaledwie skieruję spojrzenie na Ewangelię świętą, natychmiast odycham wonią życia Jezusa i wiem, w którą biec stronę»”.

Ostatecznie więc, „każdy święty jest jakby promieniem światła wychodzącym ze słowa Bożego” (VD 48). Wynika z tego bardzo ważna zasada interpretacji Pisma Świętego. Nie zostało ono dane do prywatnego tylko rozważania w oderwaniu od katolickiej Tradycji. Wyraźne słowa na ten temat można zresztą znaleźć w samym biblijnym tekście: „to przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia” (2 P 1, 20). Papież Benedykt zachęca do wyciągnięcia z tej biblijnej zasady ostatecznych wniosków:

W pewien sposób świętość związana ze słowem Bożym wpisuje się zatem w tradycję prorocką, w której słowo Boże posługuje się życiem proroka. W tym sensie świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować. Ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, pobudza świętych, by oddali życie dla Ewangelii. Uczenie się od nich jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego (VD 49).

Jeśli więc dzisiaj chcemy korzystać w pełni z duchowego skarbcza, jakim jest Pismo Święte, to najlepiej zrobimy odwołując się do tradycji wielkich świętych, a zwłaszcza tych, których życie i modlitwa stały się początkiem tradycji zakonnych szkół duchowości:

Dawne i nowe formy specjalnej konsekracji mają być prawdziwymi szkołami życia duchowego, w których czyta się Pismo według Ducha Świętego w Kościele, tak by cały lud Boży mógł z tego odnieść korzyść. Dlatego Synod zaleca, aby we wspólnotach życia konsekrowanego nigdy nie zabrakło solidnej formacji do pełnego wiary czytania Biblii (VD 83).

2. Mądrość dawnych wieków

Kontynuując zachęty do czytania Biblii w świetle duchowej tradycji Kościoła papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* gorąco polecił odwoływanie się do doświadczeń dawnych wieków, a więc do chrześcijańskiej starożytności i średniowiecza. Przede wszystkim warto uczyć się od Ojców Kościoła rozróżniania kolejnych poziomów znaczenia biblijnego tekstu: „tradycja patrystyczna i średniowieczna umiała rozpoznawać różne sensy Pisma” – pisze Benedykt XVI.

Wynika z tego konieczność harmonijnego łączenia różnych poziomów lektury biblijnego tekstu. Po pierwsze więc – jak najbardziej potrzebne i konieczne jest zrozumienie dosłownego sensu Pisma Świętego. Jednak winno być uzupełnione rozumieniem duchowym, na które składają się trzy kolejne sensy: alegoryczny, moralny i anagogiczny (czyli – jak powiedzielibyśmy dziś o tym ostatnim – eschatologiczny). Najwcześniejsi pisarze chrześcijańscy i wielcy Ojcowie Kościoła często tak właśnie czytali Pismo Święte, a w średniowieczu systematycznie uczono tej metody jako pożytecznego sposobu podejścia do świętego tekstu. Ten sposób rozumienia Biblii istniał więc od samego początku chrześcijaństwa, jest nawet obecny już w Nowym Testamencie. To ostatnie jest istotne dla wszystkich, którzy stają przed ważnym problemem: Czy stosowanie reguły czterech sensów do interpretacji Biblii nie byłoby jakimś arbitralnym zabiegiem narzuconym na Biblię z zewnątrz? Okazuje się, że nie: jest to dobrze udokumentowana wewnątrzbiblijna metoda interpretacji tekstu. Przekonamy się o tym nieco dalej, sięgając po przykłady lektury biblijnych obrazów w historii duchowości chrześcijańskiej.

3. Chrześcijanin czyta Księgę Kapłańską

Zacznijmy od pewnego *casusu*, aby ułatwić sobie uchwycenie istoty problemu. Oto jeden z tekstów Starego Testamentu, spośród tych najtrudniejszych dla dzisiejszego czytelnika. Fragment zawiera prawno-religijne przepisy Izraela sprzed tysięcy lat, które wydają nam się dziś nie tylko nieaktualne, ale nawet mało zrozumiałe:

Następnie Pan powiedział do Mojżesza i Aarona: „Tak mówcie do Izraelitów: Oto zwierzęta, które będziecie jeść spośród wszystkich zwierząt, które są na ziemi:

Będzicie jedli każde zwierzę czworonożne, które ma rozdzielone kopyta, to jest racice, i które przeżuwa. Ale [zwierząt], mających rozdzielone kopyto i przeżuwających nie będzicie jedli. Nie będzicie jedli ich mięsa ani dotykali ich padliny – są one dla was nieczyste” (por. Kpł 11, 1-8).

Czytelnik Biblii w XXI wieku przypomina sobie przy tej okazji zapowiedź Pana Jezusa: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków; dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie” (por. Mt 5, 17-18). Współczesny chrześcijanin pyta: Czy takich fragmentów jak ten z Księgi Kapłańskiej *też* to dotyczy? Kiedy Pan Jezus zapowiadał: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza” (Łk 24, 44), czy miał naprawdę na myśli *wszystko*? Także przepisy o koszernych daniach, o czystych i nieczystych zwierzętach i o niedotykaniu padliny? Tradycja Kościoła starożytnego odpowiada pozytywnie na tak postawione pytanie. W jaki sposób znajdowano natchnienie duchowe w tego typu prawniczych i liturgicznych tekstach, których literalne znaczenie jest już, jak się wydaje, od dawna nieaktualne?

W poszukiwaniu odpowiedzi zajrzyjmy do bardzo wczesnego tekstu starochrześcijańskiego, *Listu Barnaby*. Powstał około roku 130, a więc za życia ludzi, którzy mogli jeszcze pamiętać z dzieciństwa osobiste spotkania z Apostołami. W pierwotnym Kościele list ten ceniono sobie tak bardzo, że jeszcze w III wieku niektórzy uważali go za przynależący do kanonu Pisma Świętego. Oto, co ma nam do powiedzenia na temat przepisów o rytualnej czystości różnych rodzajów mięsa:

Mojżesz powiedział: „Jedzcie wszystkie zwierzęta, które mają rozdzielone kopyto i przeżuwają” (Kpł 11, 3). [...] Co chciał powiedzieć? Wiążcie się z tymi, którzy boją się Pana, którzy rozważają w swoim sercu sens przekazanego im słowa, którzy nauczają przykazań Pańskich i sami ich przestrzegają, którzy wiedząc, że rozważanie jest źródłem radości, przeżuwają słowo Pana. Ale co oznacza rozdzielone kopyto? To, że sprawiedliwy chodzi wprawdzie po tym świecie, lecz oczekuje wieku świętego. Popatrzcie, jak dobre prawa ustanowił Mojżesz!¹

Taka interpretacja jest dla nas dość zaskakująca. Prawo Mojżeszowe okazuje się aktualne i dobre, ale nie w sensie dosłownym. Przydatne dla chrześcijanina orędzie tego tekstu mieści się w jego sensie alegorycznym, duchowym. Przepisy dotyczące zwierząt zreinterpretowano tak, że odniesiono je do ludzi.

Podobnie rozumie ten tekst Klemens Aleksandryjski [ok. 150–212]. Dostrzega oczywiście problem: prawo rytualne Starego Testamentu nie obowiązuje już człowieka Nowego Testamentu. Pisze więc: „rzucę odrobinę światła na Prawo ofiarnicze” Starego Przymierza. Alegorycznie interpretując przepisy

¹ *List Barnaby*, X, 11, w: *Pierwsi świadkowie: Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998.

dotyczące ofiar, widzi w nich zapowiedź wytrwałego rozważania tekstów biblijnych przez chrześcijan:

Pismo Święte poucza, że ofiary ze zwierząt o rozszczepionych kopytach i przeżuwających są czyste i miłe Bogu (por. Kpł 11, 3). To oznacza, że sprawiedliwi torują sobie drogę do Ojca i do Syna przez wiarę (symbolem tego jest stałość zwierząt o rozszczepionych kopytach) i przez słowa Boże, które w swym sercu dniem i nocą rozważają, na nowo ciągle przeżuwając w schowku duszy, przeznaczonym do przechowywania wiadomości. Te ćwiczenia umysłowe Prawo symbolizuje przez funkcję przeżuwania czystego zwierzęcia².

Dzięki takiej interpretacji Pisma starożytny chrześcijanin osiągał niewątpliwe korzyści: cały Stary Testament stawał się pokarmem dla duszy, a nie tylko wybrane jego fragmenty.

Dzisiejszy chrześcijanin widzi być może przede wszystkim nie tyle zalety tej metody, co raczej jej problematyczność. Po pierwsze – czy jest ona w ogóle uprawniona? Czy coś w samej Biblii pozwala na jej stosowanie? Po drugie zaś – gdzie są granice tej metody? Czy można snuć dowolne skojarzenia i przedstawiać je jako naukę Pisma Świętego? Zauważyliśmy przecież, że chociaż autor *Listu Barnaby* i Klemens Aleksandryjski interpretują duchowo ten sam przepis Prawa Starego Przymierza, to jednak wyciągnięte przez nich wnioski są nieco odmienne. To prawda, że przeżuwanie obaj odnieśli do tego samego, a mianowicie do wewnętrznej medytacji nad duchowym pokarmem, jakim jest słowo Boże. Jednak w rozdzielonym kopycie jeden z nich widział zapowiedź podzielności uwagi chrześcijanina, który umie żyć w świecie doczesnym, nie zapominając o wiecznym, drugi zaś dostrzegął w tym raczej symbol wytrwałości człowieka wierzącego.

Szukając odpowiedzi na te pytania, skoncentrujemy się na wstępie na pierwszym z nich: Czy tego typu duchowa i alegoryczna interpretacja Pisma Świętego jest obca duchowi biblijnemu, czy też może jest jego wierną kontynuacją? Niech odpowiedzi udzieli nam refleksja nad kilkoma dalszymi przykładami z historii Kościoła.

4. Wprowadzeni do Ziemi Obiecanej: Orygenes czyta Księgę Wyjścia

Najsłynniejszy przykład stosowania duchowej metody czytania Pisma Świętego znajdziemy w starożytnej lekturze opisów wyjścia Izraela z Egiptu. Niezmiernie ważne jest, że początek interpretacji *Exodusu* Izraela jako duchowego wzorca dla chrześcijańskiego życia, znajduje się już w samym Piśmie Świętym:

² KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, 7, 18, Warszawa 1994.

Nasi ojcowie zostawali pod obłokiem, przeszli przez morze i byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. [...] A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów (por. 1 Kor 10, 1-10).

Święty Paweł dał nam skrót podstawowych punktów duchowej, alegorycznej lektury Księgi Wyjścia i Księgi Liczb. Autorzy chrześcijańscy następnych wieków z zapałem kontynuowali tę tradycję, uważając, że mogą zarówno podjąć i wzbogacić wątki podane przez samego Apostoła, jak też – na ich wzór – doszukiwać się innych możliwości duchowej lektury. Główne punkty historii biblijnej, do których się odnoszono, były następujące:

- wyjście z Egiptu (Wj 12, 37-42; 13, 17-22);
- triumfalny hymn śpiewany przez ocalonych z fal Morza Czerwonego (Wj 15, 1-20);
- postoje podczas marszu na pustyni (Lb 9, 15-23);
- przejście przez Jordan do Ziemi Obiecanej (Joz 1, 1-18).

Mistrzem takiej chrześcijańskiej interpretacji starotestamentowej narracji był wspomniany już Orygenes. W bardzo wielu swoich homiliach lub komentarzach głosił, że chrześcijanin przygotowując się do chrztu i przeżywając ten sakrament, ma odtworzyć w swoim życiu losy Izraela. Chrześcijanin ma więc:

- wyjść z Egiptu, czyli z krainy błędnego postępowania (grzechu) i błędnego myślenia (bałwochwalstwa);
- przejść przez pustynię: postoje Izraela na pustyni zapowiadają kolejne etapy katechumenatu;
- zwyciężyć faraona, czyli szatana, jego podstępne zakusy i jego wojsko;
- przejść przez Morze Czerwone i Jordan, a więc przeżyć chrzest;
- wejść do Ziemi Obiecanej, którym jest życie w Jezusie Chrystusie w kościelnej wspólnocie;
- iść przez życie pod wodzą nowego Jozuego i nowego Mojżesza, a jest nim sam Jezus; w tej wędrówce prowadzi słup ognia i dymu (jest to zapowiedź prowadzenia przez Ducha Świętego);
- jako modlitwę ma wznosić zwycięstwa, którą jest pieśń Mojżesza (Wj 15, 1-19).

Wielki wpływ na starożytne przeżywanie chrztu miały homilie Orygenesa wprowadzające do przeżywania wiary, z takimi na przykład słowami:

Kto z ciemności błędów nawraca się ku zasadom duchowym, wyszedł z Egiptu i przybył na pustynię, gdy zaś przeprowi się przez Jordan, powinien dążyć aż do ziemi obiecanej, to znaczy przez łaskę chrztu dotrzeć do nauk ewangelicznych³;

³ ORYGENES, *Homilie o Księdze Liczb*, 26, 4, w: *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, red. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

Chrześcijaninie! Opuszczasz Egipt, podczas etapów wędrówki przez pustynię poświęcasz czas na słuchanie Prawa Bożego, dzięki sakramentowi chrztu przeprawiłeś się przez Jordan⁴.

O tych, co przeszli przez Jordan, możemy powiedzieć: wszyscy w Jezusie zostali ochrzczeni w Jordanie⁵.

Czy oznacza to, że dla Orygenesza historyczna prawda biblijnej narracji Starego Testamentu jest czymś nieistotnym albo godnym zanegowania? Czy ma służyć tylko jako literacki pretekst do przeżywania darów Nowego Testamentu? Nic podobnego: dla Orygenesza „byty oraz fakty świata zmysłowego posiadając własną realność są zarazem obrazami bytów i zdarzeń z nadprzyrodzonego świata tajemnic, a tego rodzaju widzenie rzeczy harmonijnie łączy platonizm z chrześcijańskim rozumieniem sakramentu; z tego, że Paweł mówi o dwóch żonach Abrahama (Ga 4, 23-31) bynajmniej nie wynika, że podaje w wątpliwość fakt ich historycznego istnienia”⁶; podobnie z aplikacji historii wyjścia z Egiptu do zilustrowania etapów stawania się chrześcijaninem nie wynika, że pierwotna historia miałaby być nieistotna. Wręcz przeciwnie, Bóg prowadząc naród Izraela przez meandry dziejów okazuje się prawdziwym Panem historii, skoro potrafi tak nią pokierować, aby stanowiła zapowiedź rzeczywistości duchowych.

Jednym słowem, Orygenes udowodnił, że „można być «alegorystą» nie przestając być «literalistą»”⁷. W jego wydaniu „alegoria chrześcijańska radykalnie różni się od alegorii greckiej”, gdyż jej celem jest pokazanie harmonijnej jedności całej Biblii: „Stary Testament jest zapowiedzią nadejścia Chrystusa, zaś Chrystus jest kluczem do księgi” Starego Przymierza⁸.

Dla Orygenesza kluczowym tekstem wyjaśniającym teorię alegorycznej interpretacji Starego Testamentu jest 2 Kor 3, 4-18⁹. Apostoł Paweł odnosi się tutaj do zasłony okrywającej twarz Mojżesza (por. Wj 34, 33n):

Aż do dnia dzisiejszego, gdy [Synowie Izraela] czytają Stare Przymierze, pozostaje [nad nimi] ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach. A kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada. Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby

⁴ ORYGENES, *Homilie o Księdze Jozuego*, 4, 1, w: *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, dz. cyt.

⁵ ORYGENES, *Homilie o Księdze Jozuego*, 5, 1, w: *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, dz. cyt.

⁶ H. CROUZEL, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 102.

⁷ Tamże, s. 103.

⁸ Tamże, s. 103.

⁹ Tamże, s. 103 n.

w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu (2 Kor 3, 14-18).

Owe „wpatrywanie się w oblicze Pańskie” to właśnie lektura Starego Testamentu, pod warunkiem jednak, że w prawach i historiach starotestamentowych dostrzeżemy jaśniejącą obecność Chrystusa. Bez tej perspektywy Stary Testament byłby po prostu niezrozumiały: „Prawo posiada tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy” (Hbr 10, 1). Ten ostatni tekst z Listu do Hebrajczyków przedstawia nam, jak zauważył Orygenes, trójstopniową gradację zbliżania się do tajemnic Bożych:

- *pragma* (rzecz), to rzeczywistość Boża sama w sobie, dostępna dopiero dla zbawionych w niebie;
- *eikon* (wizerunek), to ten obraz owej rzeczywistości, jaki dostępny jest dla chrześcijanina, przez Nowy Testament i chrześcijański kult;
- *skia* (cień), to zaledwie cień obrazu, a więc tylko wstępny zarys przyszłego, chrześcijańskiego obrazu, dostępny w dosłownej lekturze ksiąg Starego Przymierza.

Dla Orygenesesa i wielu innych pisarzy Kościoła to właśnie jest znaczenie znanego wersetu św. Pawła: „litera zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6). Sam Jezus pokazał przecież Apostołom, że „musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o [Nim] w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44), a do tego nie wystarczy zwykle odczytanie prostego znaczenia tekstu. Potrzebne jest specyficznie nowotestamentowe natchnienie czytelnika Biblii: „Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma” (Łk 24, 45).

Dla chrześcijanina żyjącego w dwudziestym pierwszym wieku profetyczny charakter Starego Testamentu postrzegany jest w perspektywie tylko pewnej liczby krótkich prorocत्व o Chrystusie. Dla Orygenesesa (i wielu innych mistrzów starożytnego Kościoła) cały Stary Testament, od początku do końca, był prorocत्वem o Chrystusie, dlatego że zawiera niekończącą się serię typów Chrystusa, Kościoła i sakramentów. Czyż po Mojżeszu, który przekazał Prawo, nie przychodzi Jozue, którego imię po grecku brzmi Jezus?

Drugim fundamentem alegorycznej lektury Starego Testamentu jest dla Orygenesesa fakt, że sam Nowy Testament ją stosuje. Jednym słowem, alegoryczną „egzegezę duchową zainaugurował Nowy Testament”¹⁰. Główne przykłady, na które powołuje się Orygenes, są nam już znane: to 1 Kor 10, 1-11 oraz Ga 4, 21-31. Pierwszy tekst zawiera alegorie chrztu, Eucharystii i kary za grzechy; drugi zaś – alegorię następstwa dwóch przymierzy. Duchowa lektura Biblii polegająca na odkryciu alegorycznej, moralnej i anagogenicznej (eschatologicznej) warstwy tekstu Starego Przymierza jest więc metodą wewnątrzbiblijną. Nie tylko, że nie jest czymś sztucznie narzuconym z zewnątrz na Biblię, ale nawet integralnie należy do całości biblijnego orędzia. Nie może więc dziwić, że ci

¹⁰ H. CROUZEL, *Orygenes*, dz. cyt., s. 105.

autorzy Kościoła dawnych wieków, którzy to zauważyli, z upodobaniem stosowali tę metodę czytania Pisma i uczyli jej wiernych.

How the Church Fathers teach us biblical theology

Summary

In his Adhortation *Verbum Domini* Pope Benedict XVI recalls the riches of the writings of the ancient and medieval theologians who applied to the Holy Scripture the scheme of four biblical senses. These four were, besides the literal sense, allegorical, moral and anagogical ones, which together were considered to form the spiritual sense of the Scriptures.

The wisdom of the ancient Church may be thus rediscovered. To gain such insight into the biblical vision of the Church fathers some examples were chosen in this paper: The Letter of Barnabas and Stromata of the Clement of Alexandria. In their hands the lecture of the Old Testament passages becomes a key to understanding of the New Testament pages and the Bible rediscovers its inherent unity.

Ks. MARIUSZ ROSIK*

DE JOODSE ACHTERGROND VAN HET ONZE VADER

Het leidt geen twijfel dat het Gebed des Heren, het christelijke gebed bij uitstek in het Christendom, geworteld is in de Joodse traditie. Zowel vanwege de structuur ervan (aanhef en zeven beden), als vanwege het gedachtegoed dat erin besloten ligt, beroept het zich op literaire en theologische Joodse patronen en is daarmee diep verankerd in de Joodse spiritualiteit. In deze tekst laat ik enkele geselecteerde theologische en taalkundige parallellen zien tussen Joodse gebeden en het Onze Vader¹. Hier wordt ook iets van het Joods gedachtegoed geschetst, wat zich laat terugvinden in het Gebed des Heren. Besproken wordt eerst de aanhef (I) en vervolgens elk van de zeven beden (II) wat ons toestaat conclusies te trekken.

1. Aanhef (Mt. 6, 9)

De aanhef van het Gebed des Heren begint met aanroepen van “Vader”. Ofschoon het wel voorkomt is het niet zo gebruikelijk dat Joden zich op deze manier wenden tot God. Als Joden zich op deze manier tot God richten, gebeurt dat vooral in het gemeenschappelijke gebed². De *Kaddish* sluit af met de aanroep tot de “Vader die in de hemel is.” Veel joodse gebeden sluiten af met de aanroep *Abinoe!*, “Onze Vader”. In de Hebreeuwse Bijbel bestaan teksten

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Zie het trefwoord „Onze vader” in: J.J. PETUCHOWSKI, C. TOMA, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego* (Lexicon Joods-Christelijke Dialoog), vert. J. KRUCZYŃSKA, Kościół a Żydzi i judaizm (Kerk, Joden en het Jodendom) 5, Warszawa 1995, 189–193.

² W. CHROSTOWSKI, „Bóg jako Ojciec w judaizmie” (God als Vader in het Jodendom) in „Ty, Panie jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7) (U, Heer, bent onze Vader, Jes. 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, (de Bijbel over God Vader) red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, 206–207.

die God zonder omhaal Vader noemen of waarin er sprake is van de vaderlijke liefde van God jegens van de mens, ook al toont zich in die teksten het woord “vader” zich niet³. Als voorbeeld is het voldoende te herinneren aan het fragment van de profeet Jesaja: “U bent toch onze vader. Abraham kent ons niet meer, en Israël wil niets meer van ons weten. U, heer, onze vader, van oudsher heet U onze verlosser” (Jes 63,16).

Bij Hosea daarentegen wordt God weergegeven als de Vader die zorgzaam zich bekommert over zijn kinderen: “Toen Israël nog jong was, kreeg Ik hem lief en uit Egypte heb Ik mijn zoon geroepen. Maar hoe Ik hem ook riep, zij liepen van Mij weg. Zij brachten offers aan de baäls en brandden wierook voor de godenbeelden, en dat terwijl Ik toch degene ben die Efraïm heeft leren lopen, die hem bij zijn armen heeft genomen. Zij echter wilden maar niet weten, dat Ik het was die hen beschermde. Met zachte leidsels heb Ik hen gemend, met teugels van liefde. Ik was voor hen als degenen die het juk optillen wanneer het tegen de kaken drukt. Ik gaf hem zijn voedsel” (Hos 11,1-4).

Veel namen die naar God verwijzen, drukken ook in het tweede gedeelte van die naam nadrukkelijk het vaderschap van God uit⁴. In het gebed *Abinu malkenu*, dat wordt gebruikt in het vieren van *Rosj-Hasjanah* (Nieuwjaar) en tijdens de vastendagen, wordt God niet alleen Vader genoemd maar juist “onze Vader”, net zoals in het Gebed des Heren. Het is de moeite waard om één van de fragmenten ervan aan te halen:

Onze Vader, onze Koning! Wij hebben gezondigd jegens U.
 Onze Vader, onze Koning! Wij hebben geen Koning tenzij U.
 Onze Vader, onze Koning! Bekommer U om ons, vanwege Uw Naam.
 Onze Vader, onze Koning! Zorg voor een gelukkig jaar.
 Onze Vader, onze Koning! Wees ons genadig, en antwoord ons,
 want wij zelf hebben geen enkel goed werk verricht.
 Kom ons te hulp met uw genade en goedheid en vergeef ons⁵

Het is echter goed op te merken dat, wanneer de rabbijnen de aanroep “Onze Vader” hanteren, er geen sprake is van iets universeels. Daarentegen

³ Vgl. Ps 103,13; Spr 3,12; Num 11,12; Ex 4,22; Dt 32, 6,18 ; Hos 11,1 ; Jes 1,2 ; Jer 31,9. H. RINGGREN, « God as father », in *abh*, G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vert. J.T. Willis I, Grand Rapids 1974, 16–18.

⁴ Zoals: Abiasz – „De Heer is mijn Vader” (1 Kron 7,8); Eliab – Mij God is Vader” (Num 1,9); Abiel – „God is mijn Vader” (1Sam 9,1); Joas – „De Heer is Vader” (1Sam 26,6).

⁵ Het is van belang te onderstrepen dat in dit gebed en in vele andere joodse gebeden de meervoudsvorm „wij” overeenkomt het dezelfde formulering in het Gebed des Heren („geef ons”, „vergeef ons”, “leidt ons niet in verzoeking”) en is eigen aan de joodse spiritualiteit; D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu (Joods commentaar bij het Nieuwe Testament)*, vert. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, 41.

moet de sterke band onderstreept worden tussen God en het uitverkoren volk; of juist het feit van de uitverkiezing zelf (niet zozeer de schepping ervan). Het noemen van God als Vader door christenen wijst op een intieme en innige band met hem, zoals de liefdesband die er is tussen kinderen en hun ouders; deze band is typisch universeel, want God de Schepper is ook de Vader van iedereen.

Het tweede gedeelte van de aanhef, de zin “die in de hemelen zijt”, betreft de Joodse overtuiging (overgenomen door de christenen) dat de hemel de woning van God is. De Israëlieten geloofde dat in de hemel zich de ware tempel van God bevindt, waar zijn aardse verblijf slechts een afspiegeling en een beeld van is. Het centrale deel van de Tempel, het Heilige der Heilige, was afgescheiden van de andere gedeeltes van het tempelcomplex met een voorhangsel dat het hemelgewelf voorstelt⁶. Op deze wijze werd met overtuiging uitgedrukt dat God in de hemel woont en dat Hij zich op de aarde de Tempel heeft gekozen als woning. In de Misjna, in het traktaat Joma, vindt men een treffende parallel van deze aanroep: *Abinu she-ba-sha-shammaim* (“Onze Vader, die in de hemel is”; Joma 8,9)⁷.

2. De afzonderlijke beden van het Gebed des Heren (Mt. 6,9b-13)

De drie eerste beden van het Gebed des Heren betreffen zaken die God aangaan. In het gebed vraagt men om de heiliging van de Naam des Heren, om de verbreiding van Zijn Koninkrijk en om de activiteit van de wil van God in alle dimensies (“gelijk in de hemel alsook op de aarde”). In deze eerste drie beden valt een treffende overeenkomst op met het de opening van het Joodse gebed *Kaddisj*:

Moge Zijn heilige Naam verheven zijn en verheerlijkt
in de wereld die Hij heeft geschapen
volgens Zijn wil.
Moge Zijn koninkrijk aanbreken
in de tijd van uw leven en dagen
en tijdens het bestaan van heel het huis van Israël.

⁶ Josephus Flavius merkt op dat op het voorhangsel het hemelgewelf wordt afgebeeld (*De bello judaico*, 5,211-212). „Jewish thought, especially in certain apocryphal works, and Hellenistic thought also, in Josephus and Philo, endeavoured to find in the Temple a cosmic symbolism; the Temple hill was for them the centre of the world. Similar speculations can be found in the Fathers of the Church and in medieval theologians, and some modern writers have tried to justify a symbolic interpretation by seeking analogies among the religious concepts of the Ancient East”; R. de VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, Trowbridge 1997, 328.

⁷ Vgl. Mechilta over Ex 20,25; *Sotah* 9,15; *Berakoth* 5,1; *Aboth* 5,20.

Wanneer we de beden van het Gebed des Heren en het *Kaddisj* naast elkaar zetten vallen de gelijkenissen gelijk in het oog:

<i>Kaddisj</i>	Het gebed des Heren
“Moge Zijn heilige Naam verheven zijn en verheerlijkt”	“Uw Naam worde geheiligd”
in de wereld die Hij heeft geschapen volgens Zijn wil.	“Uw wil geschiede gelijk in de hemel als ook op de aarde”
“Moge Zijn koninkrijk aanbreken”	“Uw koninkrijk kome”

a) De eerste bede: “laat uw naam geheiligd worden” (vers 9b)

In de semitische wereld is de band tussen de naam en de persoon veel sterker dan in de westerse cultuur. Naam en persoon zijn niet te scheiden; de naam drukt de persoon uit en wijst op zijn missie⁸. Met de bede om de heiliging van de Naam van God roept men om het bekend en befaamd worden van God zelf op heel de aarde. In zekere zin is dit de roep om het naderen van Zijn koninkrijk en het vervullen van Zijn wil. In deze betekenis is de bede herhaald in de twee volgende. De derde zegening van het Joodse gebed *Sjemóné Esré* (“De achttien zegeningen”) dat al bekend was in de tijd van Jezus, begint met de woorden; “U bent heilig en heilig is Uw Naam”. Net als in het *Kaddisj*-gebed bidden de Joden dat “Zijn heilige Naam verheven moge zijn en verheerlijkt in de wereld die Hij heeft geschapen volgens Zijn wil”.

b) De tweede bede: “laat uw koninkrijk komen” (vers 10a)

Deze bede komt overeen met de overtuiging van de Joden dat voor het einde der tijden

God zijn koninkrijk op aarde vestigt. “Koninkrijk” als termijn is een politiek begrip en verwijst metaforisch eerst naar God als Koning die heerst over een bepaald gebied, vervolgens neemt dit begrip een meer abstracte betekenis aan, betrekking hebbend op de universele heerschappij van God. Ten tijde van het onafhankelijke bestaan van de Israelitische monarchie, vanaf David tot aan de val van Jeruzalem vanwege Nebukadnesar, verstond men het koninkrijk van God als de andere kant, als de weerspiegeling van het hemelse koninkrijk van Gods uitverkoren volk. Dit volk werd volgens de goddelijke wetten door een koning geregeerd die vanaf zijn troonsbestijging⁹ werd beschouwd als een representant op aarde van de Heer. Een uitdrukking van de overtuiging dat de

⁸ H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, (Het dagelijks leven in Palestina ten tijde van Christus), vert. J. Lasocka, Warszawa 1994, 97.

⁹ Ps 2,7.

Heer de ware koning van Israël is, en dat de aardse koning Zijn enige representant, vindt men in het Schriftwoord: “De Heer uw God is uw koning” (1Sam 12,12 - Willibrord). Als de koning niet gerespecteerd werd, ging dat door voor het schenden van de wil van God zelf. Zo dient men het woord van God te lezen, gericht aan Samuël: “Doe wat het volk wil, wat zij u ook vragen, want ze verwerpen niet u, maar Mij. Mij willen ze niet langer als koning” (1Sam 8,7 - Willibrord). Met deze opvatting over het instituut monarchie kon de hoop gewekt worden dat op een zekere dag de koning van Israel heerst over de volken en hen voert tot het geheel en al kennen van de ware God¹⁰.

Christenen baden deze zelfde bede om het naderen van het koninkrijk van God (begrepen overeenkomstig het onderricht van Jezus) in het korte gebed *Marana tha!* – “Kom, onze Heer!” In het onderricht van Jezus onderging het idee van het koninkrijk van God een meer spirituele betekenis. Van het theocratische accent werd het ontdaan en werd het in een geestelijke sfeer begrepen.

c) De derde bede: “Uw wil geschiede, op aarde als ook in de hemel” (vers 10b)

De bede om het geschieden van de wil van God is in de meest algemene zin een roep om het doen afwenden van al het kwade en het binnenvoeren van de goddelijke heerschappij. In zekere zin kan men hier impliciet de tegenstelling zien tussen de gewone menselijke wil en de onmetelijke wil van God die Jezus ook uit in zijn gebed op de Olijfberg: ”Mijn Vader, als het mogelijk is, laat deze beker dan aan mij voorbijgaan. Maar niet zoals ik wil, maar zoals U wilt. Niet mijn maar Uw wil geschiede” (Mt 26,39 – volgens de tekst van Mariusz Rosik, ES). In de setting van het gespek met Joodse religieuze leiders, vooral met de farizeeërs, beroept Jezus zich vaak op de wil van God, voorbijgaand aan de menselijke traditie. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer het gaat over het ontbinden van een huwelijk, over de sabbatswet of in het interpreteren van de geboden. Jezus leerde zijn leerlingen zich te houden aan de oorspronkelijke bedoeling van God. Gods wil heeft soms een moreel karakter; het vervullen van Gods wil betekent tevens zich te gedragen volgens de geboden:

Leer mij handelen naar uw behagen,
U bent toch immers mijn God.
Uw geest, uw goedheid zal mijn geleide zijn
in een land met geëffende wegen (Ps 143,10).

De formulering aan het eind van de derde bede van het Gebed des Heren “zoals in de hemel alsook op de aarde” heeft een bijna gelijke parallel in het Joodse denken zoals dat te lezen valt in het Eerste Boek van de Makkabeën. Ofschoon dat boek, we kennen het in het Grieks, niet in de Hebreeuwse canon

¹⁰ Ps 2,8.11; 99,1.

is opgenomen, is het wel door een Jood gescheven en is het een weergave van het Joodse denken. In 1 Mak 3,60 staat het volgende: “Zoals de hemel het wil, zo zal het gebeuren” (NBV). Evenzo luidt het gebed van Rabbi Eliëzer (eerste eeuw na Chr.), opgeschreven in de Tosefta: “Volbreng Uw wil in de hemel en geef de vrede van de geest aan hen die U vrezen op aarde” (*Berakoth* 3,7)

d) De vierde bede: “Geef ons vandaag het brood dat wij nodig hebben” (vers 11)

Brood als symbool bevat zowel dat wat dagelijks nodig is als de eeuwige gave van God.

We kunnen er naar kijken met als prisma de gebeurtenissen uit het leven van Jezus die met brood verbonden zijn. Voorafgaand aan zijn openbare leven verbleef Jezus veertig dagen in de woestijn waar hij zich met gebed en vasten voorbereidde op zijn zending. De evangelisten vertellen dat toen Jezus honger kreeg, de Satan hem verscheen en verleidde: “Als u de Zoon van God bent, zeg dan deze steen dat hij een brood moet worden” (Lk 4,3). Jezus wierp deze verleiding van zich weg met een citaat uit de deuteronomistische traditie: “Niet van brood alleen zal de mens leven” Lk 4,4; vgl. Dt 8, 3). De inhoud van dit citaat wijst er duidelijk op dat, als *pars pro toto* de Joden brood opvatten als een symbool voor alles wat nodig is om te leven. Onmisbaar voor het leven is het voedsel. Daarom is het geheimzige manna, dat de Joden aten tijdens hun zwerftocht door de woestijn, soms bekend in de bijbelse traditie als “brood”. De bede om brood in deze betekenis uit Salomo:

Houd valsheid en leugen ver van mij,
geef mij geen armoede of rijkdom,
laat mij van het brood genieten dat mijn rantsoen is (Spr 30,8).

In de christelijke traditie wordt de bede om brood wat breder geïnterpreteerd. Brood verschijnt in de handen van Jezus tijdens het Laatste Avondmaal, dat hij met zijn leerlingen houdt. Jezus nam het brood, brak het en gaf het aan zijn leerlingen als Zijn Lichaam. Vanaf die tijd herhaalt de Kerk deze handeling. Sommige kerkvaders hebben deze bede om brood in het Onze Vader breder opgevat met een beroep op de Eucharistie; biddend om het brood vragen christenen God om te mogen deelnemen aan de Eucharistie.

De vijfde bede: “Vergeef ons onze schulden, zoals ook wij hebben vergeven wie ons iets schuldig was” (vers 12)

De overtuiging dat God de zonden van de mensen vergeeft wordt vaak geuit op de bladzijden van de Hebeeuwse Bijbel. Het is voldoende om te herinneren aan het gebed van Mozes: “Als u mij goedgezind bent, Heer,’ zei hij, ‘trekt u dan met ons mee, ook al is dit volk onhandelbaar. Schenk ons vergeving voor onze schuld en zonde en maak ons tot uw eigen bezit.” (Ex 34,9 – NBV). Evenzo belooft God zelf de Israëlieten de gave van de vergeving: “De

HEER zegt: Laten we zien wie er in zijn recht staat. Al zijn je zonden rood als scharlaken, ze worden wit als sneeuw, al zijn ze rood als purper, ze worden wit als wol” (Jes 1,18 - NBV). De vergeving van de zonden is beschreven vanuit de optiek van het nieuwe verbond dat God aanzegt via Jeremia: “Ik zal hun zonden vergeven en nooit meer denken aan wat ze hebben misdaan” (Jer 31, 34b – NBV). In de Joodse traditie wordt ook de afhankelijkheid getekend tussen de vergeving die men van God verkrijgt en de vergeving die men van de betrokken andere persoon. Jezus Sirach verkondigt: “Vergeef je naaste het onrecht dat hij deed, dan worden, als je bidt, ook jou je zonden vergeven (Sir 28, 2 – NBV).

De vijfde bede van het Gebed des Heren vindt haar gelijke ook in het *Sjemoné Esré*. De zesde bede begint met de woorden: “Vergeef ons, onze Vader, want wij hebben gezondigd jegens U; vegeef ons en neem onze zonden weg uit Uw ogen”¹¹. Daarentegen bevindt zich in de liturgie van Grote Verzoendag (*Jom Kippoer*) een bede waarin de afhankelijkheid verschijnt tussen de vergeving die men van God verkrijgt en de vergeving van de betrokken ander: “Vergeef ons onze zonden, evenals ook wij ieder vergeven die ons leed berokkenen”.

e) De zesde bede: “En breng ons niet in beproeving,” (vers 13a)

De bede om bescherming tegen de beproeving vereist een verheldering vanuit de theologie. De apostel Jakob verzekert ons in zijn brief dat God niemand verleidt (Jk 1,13). Hoe moeten we dan deze bede – “en leidt ons niet in verzoeking” verstaan? We beroepen ons op de oervorm van het geloof van Israël, toen de Joden nog niet in staan waren de waarheid te bevatten over het bestaan van de satan als een geest die zich geheel tegen God keert. Want wanneer ze die gedachte zouden toelaten, zouden ze zich niet kunnen beschermen tegen de toorn van de satan en zouden ze hem vereren als een geest die sterker is dan de mens. In die situatie zou het monoteïsme gevaar lopen. Daarom openbaarde God stapsgewijs de waarheid over de natuur van deze slechte geest. In de oervormen van de religie schreven de Joden alles wat zich afspeelde – goed en kwaad – toe aan God (daarom zijn er in het Oude Testament teksten waarin God wordt weergegeven als de veroorzaker van ongeluk). Pas toen het monoteïsme stevig overeind stond, openbaarde Gode de waarheid dat satan de tegenstander is van de mens en van God, en dat juist deze slechte geest vanwege zijn natuur achter al het kwade staad. In Jezus’ tijd was deze waarheid al bekend, hoewel ze nog werd geuit in de taal van de oudste boeken van de Hebeeuwse Bijbel, waarin God werd gezien als de auteur van ongeluk Juist van deze taal bedien zich Matteus (Jezus) in het Gebed des Heren.

Bovendien staat de term “verzoeking” in het Hebreeuwse gedachtengoed voor “proef”, “ervaring”. Vaak plaatste God zijn volk voor een proef, om het

¹¹ C. DI SANTE, *Jewish Prayer. The Origins of Christian Liturgy*, New York 1991, 19–23.

volk te testen en te weten te komen in welke mate het trouw bleef. Het woord van Mozes getuigt daarvan: “Wees niet bang, God is gekomen om u op de proef te stellen en u met ontzag voor hem te vervullen, zodat u niet meer zondigt” (Ex 20,20). Iets dergelijks hoort men ook in de vermaning van de auteur van Deuteronomium: “Denk aan de tocht die de HEER, uw God, u door de woestijn heeft laten maken, veertig jaar lang. Hij wilde u zijn macht laten voelen en u op de proef stellen, om te ontdekken wat er in uw hart leefde: gehoorzaamheid aan zijn geboden of niet” (Dt 8,2).

g) Zevende bede: “maar red ons uit de greep van het kwaad” (vers 13b)

De term “het kwaad” in de laatste bede van het Gebed des Heren kan misshien op twee manieren begrepen worden: het ongeluk dat mensen treft of het persoonlijke kwaad (de satan). In het tweede geval gaat het niet alleen om de verlossing van bekoring (een herhaling van de vorige bede) maar ook om de verlossing van elke invloed van de kwade geest op het menselijk leven. God wordt in deze bede gezien als de Verlosser; men zou kunnen zeggen dat dit de gesp is waarmee het hele gebed vastgemaakt wordt: in de aanhef wordt God aangeroepen als de Vader die van zijn kinderen houdt, in de laatste als de Verlosser die hen beschermt tegen het kwaad. De auteur van het Boek van de Wijsheid, hij hoort bij de Joodse traditie van de Diaspora – het boek is geschreven in het grieks, ziet God als Verlosser: “Zo maakte u onze vijanden duidelijk dat u het bent die van al het kwaad verlost. (Wijsheid 16,8). Zo luiden ook de gebeden van rabbi Chijja ben-Abba zoals ze in de Talmoed geschreven staan: “Moge de genadige ons bevrijden van de verleider” (*Kiddushin* 81a)¹². Daarmee is dus duidelijk dat ook de laatste bede van het Gebed desheren verankerd is in het Jodendom.

Conclusie

Het leidt geen twijfel dat het gebed “Onze Vader” dat e Jood Jezus zijn leelingen leerde, stevig geworteld is in de Joods egedachtengoed van de Eerste Eeuw. Zowel de structuur als de inhoud ervan herinneren aan veel Jodse gebeden en weerspiegelen Joodse theologische opvattingen die duidelijk in het bijbelse en het nabijbelse literaire egoed van de Joden zijn uitgedrukt. Men kan talloze gelijkenissen aanwijzen tussne het Gebed des Heren en gebeden als *Kaddish*, *Abinu malkenu!* of *Sjemoné Esr*. Het feit dat dez gelijkenissen bestaan betekent niet dat er geen verschillen zijn. Het grootste verschil dat daaruit naar voren springt is dat het Christelijke gebed een veel unverseler bereik heeft

¹² D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu (Joods commentaar bij het Nieuwe Testament*, o.c. p. 42.

dan de Joodse gebeden, waarin voor alles voor het Joodse volk en haar welzijn wordt gebeden.¹³ Ook het koninkrijk van God in verband met het messiaanse verwachting wordt anders begrepen; voor christenen is Jezus de Messias en Zijn koninkrijk is al in de beginvorm aanwezig op de aarde, voor de Joden moet de Messias nog verschijnen.¹⁴

Modlitwa Pańska i jej judaistyczne tło

Streszczenie

Modlitwa Pańska, ta najbardziej chrześcijańska z modlitw, jest zakorzeniona w judaizmie. Zarówno przez swą strukturę (inwokacja i siedem prośb), jak przez idee w niej zawarte odwołuje się do literackich i teologicznych wzorców żydowskich, jest więc głęboko zakotwiczona w żydowskiej pobożności. Niższa prezentacja ukazuje wybrane paralele teologiczne i werbalne pomiędzy modlitwami żydowskimi oraz modlitwą Ojcze nasz. Zarysowane są tu także teologiczne idee żydowskie, które znalazły swe odzwierciedlenie w Modlitwie Pańskiej. Omówiona została najpierw inwokacja, a następnie każda z siedmiu prośb.

Nie ulega wątpliwości, że modlitwa Ojcze nasz, której Jezus-Żyd nauczył swoich uczniów, zakorzeniona jest silnie w przekonaniach judaizmu I stulecia. Zarówno jej struktura, jak i treść przypomina wiele żydowskich modlitw i odzwierciedla poglądy teologiczne, które wyrażone zostały tak w biblijnej, jak i pozabiblijnej spuściznie literackiej Żydów. Można wykazać liczne podobieństwa Modlitwy Pańskiej z takimi modlitwami, jak *Kaddish*, *Abinu malkenu!* czy *Shemoneh Esreh*. Fakt, że podobieństwa te istnieją, nie oznacza jednak braku różnic. Wydaje się, że największa z nich wyraża się w tym, iż modlitwa chrześcijan ma wymiar bardziej uniwersalistyczny niż modlitwy żydowskie, których przedmiotem jest przede wszystkim naród żydowski i jego dobro. Inaczej rozumiana jest także idea królestwa Bożego, która łączy się z oczekiwaniami mesjańskimi; dla chrześcijan Jezus jest Mesjaszem i Jego królestwo jest już w zaczątkowej formie obecne na ziemi, dla Żydów Mesjasz musi się jeszcze objawić.

¹³ Het is voldoende een Jods gebedenboek in de hand te nemen om te kunnen bevestigen dat daar vaak herhaald wordt: „Uw volk Israël”; H. HERTZ, *The authorized daily Prayer Book. Hebrew Text. English Translation with Commentary and Notes*, New York 1975; *Jak modlą się Żydzi. Antologia modlitw (Hoe de Joden bidden. Bloemlezing) Pardes Lauder*, red. S. Pecaric, vertaling E. Gordon, Kraków 2005.

¹⁴ J. CARMIGNAC, *Recherches sur le „Notce Père”*, Paris 1969, 91–102.

Ks. GRZEGORZ JAŚKIEWICZ*

PROBLEMATYKA MORALNA W KAZNODZIEJSTWIE CEZAREGO Z ARLES

Przepowiadanie słowa Bożego na Zachodzie, zwłaszcza w Galii zostało zdominowane przez problematykę moralną. Moralność, którą proponowano w prostej formie, miała się przyczynić do pożytku duchowego wiernych. Kiedy człowiek oderwie się od moralności, to oddala się od Boga. Skupiano się zatem na tej problematyce w VI wieku, aby dojść do istoty błędu. Wiara, bez uczynków, to jak retoryka bez etyki, czyli życie w kłamstwie. Zwracano zatem uwagę, aby przepowiadanie było moralne¹.

Reprezentantem kaznodziejów tamtego czasu jest Cezary Arelatyński, żyjący w latach 470–543. Jest on uznawany za najpopularniejszego i najwybitniejszego kaznodzieję ludowego na przełomie epoki starożytności i średniowiecza². Zachował się po nim zbiór 238 kazań i przemówień, z których 154 uznaje się za całkowicie oryginalne, pozostałe zaś są zależne od innych autorów³. Był on doświadczonym biskupem, który kierował 40 lat swą diecezją, gdy toczyły się wojny, zmieniała władza. J. Pochwat tak opisuje ówczesną sytuację polityczną. Najpierw władza należała do Wizygotów, później Ostrogotów, a w końcu do Franków. Konsekwencją tych wojen prowadzonych przez barbarzyńców było zniszczenie oraz zdziczenie, a co za tym idzie, duża liczba ludzi żyjących w nędzy, sierot, wdów, kalek, chorych, wygnańców, uciśnionych, więźniów. Zniszczeniu uległy domy i majątki, także należące do Kościoła. Święty biskup reagował na ten ocean nieszczęść, organizując głównie pomoc charytatywną przede wszystkim dla opuszczonych i bezdomnych⁴.

* Ks. dr hab. Grzegorz Jaśkiewicz – Wyższe Seminarium Duchowne w Siedlcach.

¹ Por. G. SIWEK, *Moralność przepowiadania*, AK 573 (2004) t. 143, s. 354–355.

² K. PANUŚ, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, Kraków 1999, s. 115.

³ F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 404.

⁴ J. POCHWAT, *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008, s. 9.

Postawił jednak jako biskup na edukację duchowieństwa, aby zwalczać pogańskie zwyczaje, wróżbiarstwo, pijaństwo, zabijanie dzieci, ogólny upadek obyczajów i chciał usprawnić ewangelizację poprzez organizację życia zakonnego. Należy dodać, że reprezentuje on środowisko monastyczne Lerynu. Tamtejszy klasztor został założony w roku 410 i dał się poznać jako centrum duchowości i studiów, z którego wyszło wielu biskupów.

W czasie rządów biskupa Cezarego odbyło się 6 synodów. Jawi się on jako lekarz, który chce uzdrowić bolączki religijne przede wszystkim przez nauczanie, a nawet karcenie powierzonych mu wiernych w kazaniach⁵.

Były one głoszone zgodnie z potrzebami społecznymi. Właśnie kazania o numerach 1–80 są napominającymi, związane z pouczeniami moralnymi; dalsze też objaśniają kwestie etyczno-moralne, jednakże są związane z wybranymi perykopami Pisma Świętego (81–186), kolejne były głoszone na konkretne święta roku liturgicznego (187–213), o świętych (214–232) czy wreszcie kierowane były do mnichów (233–238). Znajdują się one w zbiorze *Corpus Christianorum, Series Latina* (CCL) 103 i 104, skąd czerpano tekst oryginalny, a polskie przekłady są zawarte głównie w następujących seriach wydawniczych: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 52 (dalej PSP) i Ojcowie Żywi 17 (dalej OZ)⁶.

Zostaną teraz przedstawione główne wątki moralne omawianego kaznodziejstwa.

1. Czystość serca

Cezary stawiał tę zasadę jako warunek życia prawdziwie religijnego. Skoro Chrystus podaje nam go jako szczęście: Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą (Mt 5, 8), to w sposób praktyczny ukazuje go w kazaniu 210, prowadząc dialog wirtualny:

Mówisz mi: „Pokaż mi twego Boga”. Ja ci mówię: „Wejrzyj nieco w swoje serce”. Mówisz: „Pokaż mi twego Boga”. Powtarzam: „Wejrzyj nieco w swoje serce i wyrzuć stamtąd to, co nie podoba się Bogu”. Do ciebie chce przyjść Bóg. Posłuchaj Go, gdy mówi: „Ja i Ojciec przyjdziemy i uczynimy sobie mieszkanie u niego” (J 14, 23). Oto, co obiecuje Bóg. Gdybym ja, słaby człowiek, przyobiecał, że przyjdę do twojego domu, niewątpliwie oczyściłbyś go; wyrzuciłbyś to, co zbędne; przygotował to, co konieczne. Bóg chce przyjść do twego serca i ciągniesz się z przygotowaniem Mu mieszkania? Wszystkie wady są nieprzyjaciółkami Boga i dlatego z Bożą pomocą wyrzuć je, jeśli chcesz przyjąć Boga⁷.

⁵ Por. A. BOBER, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 400–403.

⁶ *Św. Cezary z Arles*, oprac. i wybór tekstów ks. A. Żurek, Kraków 2002.

⁷ Sermo 210, 4; OZ, s. 89–90.

Powyższy tekst obrazuje przygotowanie na spotkanie z Bogiem zwłaszcza w sakramencie pokuty, choć nie ma wprost o nim mowy. Zależało pasterzowi tej diecezji, aby wierni trwali w czystości serca. Zachęcał do wewnętrznego oczyszczenia także w innym kazaniu, którego paralelny tekst nakazuje wewnętrzną predyspozycję, a czyni to przez następujący przykład:

Ale proszę was, abyście w sercu zachowali to, co ciałem ukazujecie. Zdajecie sobie bowiem sprawę, bracia, że wszyscy ludzie obserwują ten wasz zwyczaj, że na święta i uroczystości przychodzicie do kościoła, a nawet na ile was stać w nowych ubraniach lub starannie oczyszczonych, wprost lśniących. Kto bowiem posiada starą suknię, przygotowuje sobie nową, aby do kościoła udać się pięknie ubrany. Kto zaś ma brudne ubranie, stara się je wyprać; kto zaś ma podarte, usiłuje naprawić, aby ludzie nie dostrzegli nic podartego, nic zabrudzonego⁸.

Cezary pragnie przyczynić się do właściwej postawy religijnej i moralnej swoich słuchaczy. Chce ich ugruntować w wierze, pobożności i miłości do tego co święte, dobre i piękne. Proste uwagi miały zmobilizować wiernych do przyjęcia treści duchowych⁹.

Jeżeli całym sercem i całym umysłem uwierzysz, że za dobre czyny otrzymasz przyrzeczoną nagrodę oraz uwierzysz bez żadnej wątpliwości, że gdybyś dopuszczał się złych czynów, będziesz ponosił męki bez końca, to twoja wiara jest pełna¹⁰.

Prawda wiary, że Bóg za dobre wynagradza, a za złe karze, głoszona była w czasach przedchrześcijańskich. Widocznie w czasach Cezarego byli przewrotni, którzy głosili jak protestanci: grzesz ile chcesz, ale wierz, a będziesz zbawiony¹¹. Dziś ktoś mógłby się zapytać: Grzeczni pójdą do nieba, a niegrzeczni do piekła – to gdzie dobra nowina dla grzesznika? Cezary głoszony przez siebie kerygmat szczęścia wiecznego sprowadzał do moralności, aby wierzący nie zagubił się w życiu. Przypominał o piekle, często mówił o sądzie, jednak jest też prekursorem ukazywania tajemnicy chrześcijaństwa przedłużonej wiecznym szczęściem¹². Wierząc w nagrodę, nie można wątpić w karę za zło. Cezary przypomina, że nagrodę od Pana mogą otrzymać tylko sprawiedliwi, tymi zaś są ci, którzy pełnili uczynki miłosierdzia¹³.

⁸ Por. Sermo 14, 1; PSP 52, s. 78.

⁹ R. WISZNIEWSKI, *Zadania biskupa w świetle „Kazań” św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 13–15 (1993–1995) z. 24–29, s. 194.

¹⁰ Sermo 12, 6; OŻ, s. 88.

¹¹ Por. M. RZESZEWSKI, *Postługa słowa*, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 66. Nauka protestancka XVI wieku, głosząca, że sama wiara w Chrystusa usprawiedliwia, wywoływała reakcję przeciw tej zasadzie. Bez uczynków wiara jest martwa. Podkreślano więc wysiłek osobisty, praktykowanie cnót i zachowanie przykazań.

¹² Por. J. POCHWAT, *Sprawiedliwość i miłosierdzie*, dz. cyt., s. 19.

¹³ Tamże, s. 45.

Wiara winna się objawiać przez dobre uczynki. Zalecał obowiązek gościnności¹⁴, pokorę, szczerość, które mają służyć pomocą innym w rozwijaniu życia prawdziwie chrześcijańskiego. Nie zwalniał z opieszałości w upominaniu bliźniego. Przeciwnie przynaglał do tego, aby upominać grzeszących. Za przykład podawał, iż zwierzę, gdy leży powalone, przychodzi się mu z pomocą, a chrześcijanin, odkupiony krwią Chrystusa, gdy tarza się błocie grzechu, to tym bardziej winien otrzymać pomoc i nie można przechodzić obok niego obojętnie¹⁵.

Do czystości serca ma skłaniać rozpamiętywanie grzechów. Grzechy sprzeciwiają się wierze. Otóż zdaniem Cezarego cięższy jest krzyż grzechów, na którym wisi Zbawiciel, niż ten, na który wstąpił, litując się nad człowiekiem i chcąc zabić jego śmiercią¹⁶. Za wzgardzenie Bożymi darami – męką, śmiercią – i za uporczywe trwanie w grzechach czeka kara. Opisywał ją w drastyczny sposób: „Tam będzie płacz, zawrodozenie i pokuta bez żadnej ulgi. Tam jest robak, który nie umiera i ogień, który nie gaśnie. Tam bezskutecznie pragnie się śmierci”¹⁷.

Przez opis kary Cezary krzesał nadzieję, że uratuje i doprowadzi do opamiętania tych, którzy stoją nad przepaścią wiecznej zagłady. Gdy na początek Wielkiego Postu zachęcał do modlitwy, czytania Pisma Świętego i wzywał do przychodzenia do kościoła, to motywem takiej działalności duszpasterskiej była troska o zbawienie duszy (por. Mt 16, 26), a także zabiegi, aby uczynić innych szczęśliwymi, odrywając ich od pozornego szczęścia światowego. Jakiekolwiek zajęcia, nawet te konieczne prace domowe nie mogą usprawiedliwiać czy zwalniać z troski o duszę i czystość serca¹⁸. Bycie chrześcijaninem zobowiązuje. Uzewnętrznieniem właściwej postawy jest zdaniem Cezarego to, co wychodzi z serca na zewnątrz w postaci chociażby słów¹⁹.

2. Życie sakramentalne

Rolą każdego biskupa jest głoszenie słowa Bożego, które ma zachęcać do życia sakramentalnego. To środki, które są w Kościele i wiodą do zbawienia. Odcięcie się od Kościoła to utrata łaski, a w konsekwencji narażenie się na grzechy. Cezary był zdania, że poza Kościołem łatwo stoczyć się na dno moralne²⁰.

¹⁴ Sermo 199, 3–4; 10,3

¹⁵ Sermo 225, 4; OŻ, s. 116.

¹⁶ Por. Sermo 57, 4; OŻ, s. 126.

¹⁷ Sermo 227, 4; OŻ, s. 130.

¹⁸ Por. Sermo 196, 1–3; *Kazanie na początek Wielkiego Postu*, w: *Starożytnie teksty chrześcijańskie*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 95–96.

¹⁹ Por. Sermo 80, 3.

²⁰ Por. Sermo 68, 1; OŻ, s. 180: „Na jakiej podstawie wierzysz, że dojdiesz do łaski, skoro do kościoła wstępujesz rzadziej niż poganin (*saecularis*)?”

Katechumen to ten, który ma przyjąć sakrament. Zanim zostanie on udzielony, a nawet wtedy gdy on jest szafowany, udziela się nauk z nim związanych. Ciekawe, jakie też historyczne odniesienia odnaleźć można u Cezarego przy chrzcie św. Wiadomo, że gładzi on wszystkie grzechy, jednakże tych, którzy mają do niego przystąpić, surowo napominał: „Proszę was zatem i napominam, wszystkich ubiegających się o chrzest, jednocześnie wzywam was i zapowiadam wam, byście z Bożą pomocą aż do Wielkanocy pilnie przebadali Wasze sumienia, aby przypadkiem nie było nawet jednego człowieka, przeciw któremu żywilibyście w sercu nienawiść”²¹. Przystąpienie do tego sakramentu to okazja do przebłagania za wszystkie grzechy, jako że niesie on Boże miłosierdzie. Wymienia tam także „diabelski napój poronny”, przez który mówi o wielkim grzechu aborcji²². Odniesienie do dzieciobójstwa w takiej formie należy przytaczać z wyakcentowaniem problemu, zwłaszcza że w dobie środków farmakologicznych, które są upowszechniane i skutecznie stosowane w zbrodniczym celu. Dziś ta terapia wstrząsowa z pasterskiego nauczania Cezarego wraz z motywacją religijną jest konieczna, aby nie dopuszczano się przerywania ciąży²³.

Gdy omawiał Eucharystię zwracał uwagę, że do niej powinno się przystępować z sercem czystym, wolnym od grzechu. Czynił porównania do szaty godowej, bo nikt nie przychodzi w ubraniu podartym i brudnym do człowieka możnego, a tym bardziej na ucztę króla wiecznego. Przestrzega, że winni grzechów muszą się opamiętać, aby nie zostali wyproszeni, jak ci niemający właściwego ubrania, pięknej szaty łaski. Podsumowuje swe rozważania jednym zdaniem: „Oto na jaki wyrok zasługuje ten, kto na ucztę weselną, czyli do kościoła, ośmiela się przyjść winny pijaństwa albo cudzołóstwa, albo też z sercem przepełnionym nienawiścią”²⁴.

Namaszczenie chorych to sakrament, służący w nauczaniu Cezarego do walki z magią, która nie przystoi wierze katolickiej²⁵.

Przypominanie ważności sakramentu małżeństwa, sprawy czystości i wierności małżeńskiej to szczególna troska biskupa z Arles. Nie było to tylko straszenie karami piekielnymi, bo odwoływał się do wiary. „Gdyby mieli wiarę, to wierzyliby Bogu i baliby się przyszłego sądu. Dowodzi to, że wierzą ludziom, a nie wierzą Bogu. Publicznie, gdzie widzą ludzie, boją się cudzoło-

²¹ Sermo 200, 3; OŻ, s. 137

²² Tamże 200, 4; s. 138–139: „Wypada również, by ubiegający się o chrzest przestrzegali tego, aby o ile poznają, że za podszeptem diabła popełnili albo kradzież, albo zabójstwo, albo cudzołóstwo, lub też jeśli jakaś kobieta z tego grona przyjęła kiedyś diabelski napój poronny i swoje dziecko czy to jeszcze w łonie, czy już narodzone zabiła – co jest bardzo wielkim grzechem – teraz z płaczem i skrucną uciekali się do miłosierdzia Bożego”.

²³ Sermo 52, 4; PSP 52, s. 226: „Po co więc nieszczęsna matko, a raczej macocho nieurodzonego dziecka, poszukujesz z zewnątrz leków trujących, które będą ci szkodzić na wieki?”

²⁴ Sermo 227, 3; OŻ, s. 147.

²⁵ Sermo 184, 5; OŻ, s. 186.

żyć, a po kryjomu, gdzie jedynie Bóg widzi, wcale się nie boją²⁶. Cudzołóstwo to był jeden z najcięższych grzechów starożytności, obok zabójstwa i apostazji. Ściągał on w opinii wielu Ojców Kościoła karę wieczną. Do niej przychyłał się także Cezary mówiąc: „Albowiem, jak tego, który bez pozwolenia opuszcza wojsko i wraca do żony, król może zabić, tak tego, który znajdując się daleko «od żony» cudzołoży, Bóg może ukarać karą wieczną²⁷”.

Dla obrony przed tymi grzechami nieczystości daje mądre i ponadczasowe wskazówki: „jeśli chcesz odnieść zwycięstwo nad atakiem żądy, zastosuj ucieczkę. Nie wstydź się uciekać, jeśli chcesz osiąść palmę czystości²⁸”. To jest zasada, którą ojcowie duchowni opowiadają przy zwycięstwach, opierając się na konkretnych przykładach (*in fuga salus*). Cezary zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesło rozpasanie moralne, zwłaszcza w zakresie moralności, nad którym Stwórca postawił VI przykazanie. Głosił śmiało i odważnie:

Spśród wszystkich chrześcijańskich walk najcięższe są bitwy o czystość. Do walki dochodzi codziennie, ale zwycięstwa są rzadkie. [...] Niech nikt w sposób niebezpieczny nie przecenia swoich sił. Niech posłucha apostoła mówiącego: „Uciekajcie przed nierządem” (1 Kor 6, 18). Ów najświętszy mąż Dawid zobaczył z odległości tysiąca kroków nagą kobietę i zaraz dopuścił się zabójstwa i cudzołóstwa (por. 2 Sm 11, 2nn). A niektórzy ludzą się, że mieszkając w jednym domu z obcymi kobietami zapewnią tryumf czystości. Zapominają, że czynią się w podwójny sposób winni przed Bogiem: sami narażają się na niebezpieczeństwo i innym dają przykład przewrotnej poufałości²⁹.

Problematyka Dekalogu leżała na sercu biskupowi Arles. Obrazowo starał się zwrócić serca powierzonych sobie wiernych, aby kroczyli właściwą drogą, posługując się przykazaniami. Dekalog streszcza się w dwóch przykazaniach miłości. Są to dwie nogi, dzięki którym biegnie się do Boga. Odrzucenie choćby jednego przykazania powoduje kalectwo, które uniemożliwia normalne kroczenie w życiu³⁰.

Każde wydarzenie czy okoliczność miało skłaniać wiernych do poprawy w zakresie moralności. Nawet umarli przemawiają do nas, dając upomnienia.

Woła do ciebie z grobu zmarły: „Zwróć uwagę na mnie i rozpoznaj siebie. Popatrz na moje kości i niech cię przerazi chciwość i wyuzdanie twoje. Czym ty jesteś, ja byłem. Czym jestem, tym będziesz. Jeżeli we mnie pozostała marność, to niech ciebie nie strawi nieprawość. Jeżeli mnie zniszczyło wyuzdanie, niech ciebie ozdobi czystość. Zobacz moje prochy i porzuć złe pragnienia”. W ten sposób woła do nas zmarły z grobu³¹.

²⁶ Sermo 43, 7; OŻ, s. 194.

²⁷ Tamże, s. 195.

²⁸ Sermo 41, 1; OŻ, s. 199.

²⁹ Sermo 41, 2; OŻ, s. 200–201.

³⁰ Sermo 186, 3; OŻ, s. 241.

³¹ Sermo 31, 2; OŻ, s. 253.

Cezary korzystał z różnych okazji, aby przekazywać naukę moralną i zwyczaję, jakie powinny się utrwaląć. Dziś można powiedzieć, że to było moralizatorstwo przy użyciu słów: starajmy się, unikajmy, niemniej zbliżał *agere do esse* przez nakazywanie czytania Boskich tekstów³², gdyż gwarantuje ono rozwój życia religijnego. Zdawał sobie jednak sprawę i o tym mówił, że wielu nie umie czytać³³. Dlatego celem jego kazań było wezwanie do skuteczniejszego wsłuchiwania się w lekturę słowa Bożego³⁴. Wzorem Orygenes, rozłupywał Cezary orzechy tekstów biblijnych i karmił słuchaczy ich bogactwem, zachęcając przede wszystkim do właściwego życia religijnego, godnego chrześcijanina³⁵. Gdy nie mógł głosić kazań, kazał odczytywać kazania Augustyna, Ambrożego, Cypriana, Orygenes. Sam je cytował, doceniając ich walor.

Zagadnienie pijaństwa zostało potraktowane przez Cezarego jako poważna plaga moralna. Przyjął za swój obowiązek, aby ratować dusze tych, którzy ulegają temu grzechowi albo namawiają do niego innych. Dlatego stwierdzał: „Ten, kto drugiego zmusza, aby pił aż do upicia się, popełniłby mniejsze zło raniąc go mieczem, niż przez pijaństwo zabijając jego duszę”³⁶. Nie zwalniał nikogo z odpowiedzialności, radził kształtować, póki można, silną wolę i rozeznanie w tej materii³⁷. Skutki tego grzechu przedstawiał w sposób obrazowy, który nie stracił nic na aktualności:

Wszyscy pijacy są niczym bagna. Wasze miłości wiedzą, co rodzi się na bagnach. To, co tam się rodzi, nie przynosi żadnego „pożytecznego” owocu. Rodzą się tam węże, pijawki, żaby oraz różne rodzaje robactwa, które raczej wstręt mogą powodować, niż przynosić coś nadającego się do spożycia. Wydaje się, że z traw i drzew rosnących na bagnach lub na ich brzegach nie ma żadnego pożytku. Nadają się tylko do spalenia w ogniu. Zobaczcie, że to, co rodzi się z pijaństwa, przeznaczone jest do ognia³⁸.

Zachęty do unikania pijaństwa, wszelkie napomnienia przeciw niemu, konsekwencje pijaństwa oraz jak je leczyć, Cezary zawarł w kazaniach 46 i 47³⁹.

³² Zob. J. GRZYWACZEWSKI, *La lectio divina à la campagne en Gaule, Au VIe siècle, d'après les Sermons de Césaire d'Arles*, w: *Transversalités*, Paris 2004, s. 73–86.

³³ Sermo 75, 3; OŻ, s. 259: „starajmy się unikać wszystkich złych pożądliwości. [...] unikajmy niczym diabelskiej trucizny zbędnych zajęć i złośliwych żartów, płochych i lubieżnych rozmów. Zabierzmy się za częstszą lekturę Boskich tekstów lub, gdy sami nie umiemy czytać, starajmy się często i chętnie słuchać tych, którzy czytają”. Por. Sermo 1, 13, PSP 52, s. 26: „Potrzeba prostego upomnienia krok za krokiem, zdanie za zdaniem”.

³⁴ Zob. J. GRZYWACZEWSKI, art. cyt., s. 74–75.

³⁵ Por. E. STANIEK, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przychyna, Kraków 1994, s. 20.

³⁶ Sermo 46, 1; OŻ, s. 290.

³⁷ Sermo 47, 2; OŻ, s. 292–293: „Winny jest brak woli, ale zasłania się niemocą. Nawet gdyby doszło do tego, że zostałyby ci powiedziane: «Albo pijesz, albo umrzesz», to lepiej, by twoje trzeźwe ciało zostało zabite, niż przez pijaństwo została uśmiercona twoja dusza”.

³⁸ Sermo 46, 2; OŻ, s. 291.

³⁹ PSP 52, s. 202–212.

3. Ortodoksja i wierność Kościołowi jako problem moralny

Biskupa martwił fakt, że tylko nieliczni przystępowali do Komunii św. Synody zwoływane przez Cezarego celem podnoszenia poziomu religijnego wiernych charakteryzują ówczesny poziom intelektualny i moralny tak duchowieństwa, jak i laików. Uchwały jednego z nich mówiły (Agde, 506 r.), że ludzi świeckich, którzy nie przystępują do Komunii św. na Boże Narodzenie, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego nie można uważać za katolików ani zaliczyć do katolików⁴⁰. Zwalczał liczne pozostałości pogaństwa, a wśród nich magię i przede wszystkim zabobony. Z przykrością stwierdzał, że wielu wieśniaków i kobiet wiejskich uczy się na pamięć diabelskich piosenek miłosnych, a nie mogą zapamiętać tego, co Chrystus nakazuje⁴¹. Polecał zatem odmawianie psalmów, aby pobudzać i ożywiać pobożność ludu. Zależało mu szczególnie na odmawianiu Psalmu 50 – pokutnego z prośbą o odpuszczenie grzechów; 90 – który jest modlitwą ufności w Bożą pomoc i opiekę i Psalmu 103, który jest uwielbieniem Boga za dzieło stworzenia świata, Jego obecność w nim i rządy. Wydaje się, że Cezary chciał zastąpić magię modlitwą⁴².

4. Problematyka społeczna

Spółeczność, w której pracował biskup Arles, zajmowała się głównie rolnictwem. Do nich więc kieruje trafne słowa: „Jak uprawiasz rolę twoją, tak uprawiaj duszę twoją!”⁴³ Wiernym głosił możliwość przeobrażeń społecznych w środowisku, w jakim żyli poprzez miłość. Głosił kazania na temat sprawiedliwości, miłosierdzia i jałmużny, która w jego mniemaniu jest darem i gotowością przebaczenia⁴⁴. Przedstawiał ją w różny sposób: jako materialną

⁴⁰ E. STANULA, *Wstęp*, w: PSP 52, s. 9.

⁴¹ Sermo 6, 3; PSP 52, s. 46–47.

⁴² T. KOŁOSOWSKI, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 52–53.

⁴³ Sermo 6, 6; PSP 52, s. 48.

⁴⁴ Sermo 34, 5; PSP 52, s. 151: „A ponieważ dwa są rodzaje jałmużny, jeden, gdy dajemy ubogim, drugi, gdy przebaczamy sąsiadom lub braciom naszym, kiedykolwiek przeciw nam zgrzeszą, wykonujemy oba z Bożą pomocą, bo jeden bez drugiego nic nie znaczy. Jeżeli podajesz jałmużnę ubogiemu, a nie przebaczasz grzeszącemu przeciw tobie, nic ci nie pomoże, ale i przeciwnie, jeżeli wybaczysz krzywdzącemu ciebie, a nie będziesz chciał dać głodnym tyle, na ile cię stać, jak powiedziałem, również nic nie może pomóc jedno bez drugiego. My zaś, bracia, przygotujmy sobie te dwa rodzaje jałmużny jakby dwa skrzydła duchowe do lotu aż do własnej ojczyzny i do owego niebieskiego Jeruzalem”.

i duchową. Post bez jałmużny porównywał do lampy bez oliwy⁴⁵. Mówił o jej konieczności i polecał ją jako skuteczne lekarstwo za grzechy o wymiarze społecznym⁴⁶. Sprawiedliwość i miłosierdzie mają u Cezarego wymiar eschatologiczny. Nagrodę bowiem od Boga mogą otrzymać tylko sprawiedliwi, tymi zaś są według niego ci, którzy pełnili uczynki miłosierdzia⁴⁷. Sam dawał przykład opieki nad chorymi i troski o więźniów i jeńców, aby się nie stać winnym ich śmierci⁴⁸. Jak lekarz winien śpieszyć z pomocą widząc chorego, tak podobnie trzeba działać dla zbawienia duszy⁴⁹.

Piętnował przekupstwo, ferowanie niesprawiedliwych wyroków, różnego rodzaju niesprawiedliwość. Kształtował w ten sposób sumienia ludzkie i pobudzał do czynienia dobra przez konkretne praktyczne czyny, których wymagał czas i środowisko⁵⁰. Jego wspaniałe wypowiedzi, krótkie i rzeczowe, formułowane w duchu Ewangelii można uznać za pionierskie myśli katolickiej nauki społecznej⁵¹. Nas dzisiaj nie tyle obchodzą tamte realia, ile sposób mówienia o nich, aby podejmując różne tematy, być wysłuchanym, móc rozpalać wiarę i miłość⁵². Ojcowie Kościoła, a wśród nich biskup Arles, uczą nas mówić dialogowo. Oczywiście chodzi tu o dialog wirtualny, bo była to rzeczywista rozmowa kaznodziei przemawiającego z ambony ze słuchaczami; była to nie tylko wymiana myśli, ale wspólne przeżywanie aktualnej prawdy Bożej⁵³.

Problemy przenosił na płaszczyznę ducha i przekonywał, że człowiek z pomocą Bożą jest Panem sytuacji⁵⁴. Człowiek jednak sam naraża się na niebezpieczeństwo grzechu, zbliżając się do zła niczym do psa na łańcuchu, który może łatwo wtedy ukąsić. Głupim nazywa człowieka, którego gryzie pies na łańcuchu⁵⁵. Walka z grzechem, jak też rozwiązywanie problemów zależą od człowieka.

⁴⁵ Sermo 199, 6: „*Ergo, sicut supra suggestimus, fratres carissimi, ieiunia nostra elemosinarum pinguedo commendet; quia tale est ieiunium sine elemosina, qualis sine oleo est lucerna*”.

⁴⁶ J. POCHWAT, *Sprawiedliwość i miłosierdzie*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁷ Tamże, s. 152.

⁴⁸ A. ZUREK, *Działalność charytatywna Kościoła w Galii V – VI wieku*, „*Vox Patrum*” 16 (1996) z. 30–31, s. 192–195.

⁴⁹ Sermo 57, 1.

⁵⁰ T. KOŁOSOWSKI, *Działalność polityczno-społeczna biskupa Cezarego z Arles*, „*Saeculum Christianum*” 1 (1994) nr 1, s. 63–64.

⁵¹ Por. Sermo 14, 2; PSP 52, s. 79: „Wystarczy nam to, co Bóg wam dostarczy z uczciwej waszej pracy. Niech nikt nie kradnie”; por. Sermo 166, 2: „*Iustitia ergo vera et perfecta ipsa est, quae non facit aliis quod sibi non vult*”; por. Sermo 50, 3, PSP 52, s. 222.

⁵² Por. W. WOJDECKI, *Homilie Ojców Kościoła a współczesne kaznodziejstwo polskie. Uwagi homilety*, AK 92 (1971) nr 2, s. 276.

⁵³ Tamże, s. 279.

⁵⁴ T. KOŁOSOWSKI, *Nauka o szatanie, jego oddziaływaniu na ludzi i walce z nim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, „*Źródła Myśli Teologicznej*” 17, s. 103.

⁵⁵ Sermo 121, 6.

5. Ocena problematyki moralnej w kazaniach tego okresu

W analizowanym materiale kaznodziejskim treść kazań nie była zdominowana przez zagadnienia ściśle dogmatyczne. Nastąpił wzrost powszechnego lekceważenia i odstępstwa od surowości chrześcijańskiej cnoty. Tematyka ta była zasadna i stała się przedmiotem uwagi kaznodziejów, ponieważ domagali się jej słuchacze. Stawiano na wychowanie do życia cnotliwego, gdyż tylko takie daje ludziom pokój serca i szczęście. Dziś wraca się do apostołstwa przykładu i przypomina o tym, jak ważne jest, aby w parafii byli ludzie cnotliwi, oświeceni, odważni, przejęci duchem apostołskim, aby byli prawdziwymi apostołami czynu⁵⁶.

Biskup Cezary z Arles często cytował Pismo Święte, ale na ogół nie przeprowadzał analizy egzegetycznej, ograniczając się do rozważań głównie moralnych. Warto zaznaczyć, że wprowadził on rozróżnienie grzechów na ciężkie i lekkie oraz naukę o wartości dobrych uczynków⁵⁷.

Wzywał kapłanów, aby nie przestawali mówić o rzeczach ostatecznych, o wiecznej nagrodzie dla sprawiedliwych i wiecznej karze dla grzeszników, aby dobrzy byli pobudzani do większego dobra, a źli przerażeni przyszłym sądem byli odwodzeni od nieprawych czynów⁵⁸. Wczytując się w kazania biskupa Arles, nie można czynić zarzutu, że jego kazania są rozwlekłe i niezrozumiałe oraz pozostają reliktem minionej epoki⁵⁹. Dobrze ilustrowały one konkretne tematy nie tyle teologiczne, ale przede wszystkim moralne. Piętnowały wady słuchaczy, dbając o rozwój cnót, takich jak wiara, miłość, czystość, opanowanie. Zwracając się do ludzi prostych i często religijnie zaniedbanych, przekazywał Ewangelię bez spływania tematyki czy unikania kwestii trudnych⁶⁰. Unikał ozdób, dążył do prostoty i zrozumiałości, bo jak twierdził – to, co powie się prostaczkom, zrozumieją i uczeni, a tego, co wygłosi się dla uczonych, prostaczkomie nie będą w stanie pojąć⁶¹.

Kościół daje w kaznodziejstwie prymat sprawom wiary. Ostatecznie moralność można wyjaśnić tylko przez odniesienie do wiary, co starał się czynić biskup Arles. Kaznodziejstwo moralne ma budzić i aktywizować współpracę z łaską. Przemiana obyczajów ma wypływać z wiary w Chrystusa i być jej manifestacją. Czyny winny być odniesieniem do transcendencji. Nauczanie moralne – na wzór św. Cezarego – winno budzić i aktywizować człowieka do służby Bogu i braciom⁶².

⁵⁶ J.-B. CHAUTARD, *Życie wewnętrzne duszą apostołstwa*, Warszawa 2002, s. 113–115.

⁵⁷ K. PANUŚ, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, dz. cyt., s. 117.

⁵⁸ Sermo 1, 5: OZ s, 211.

⁵⁹ Por. M. SZRAM, *Homilia i kazanie patrystyczne jako wzorzec dla współczesnych kaznodziejów*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 159.

⁶⁰ Tamże, s. 165.

⁶¹ Sermo 86, 1.

⁶² M. RZESZEWSKI, *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 67.

La problematique morale dans la predication de St. Cesaire d'Arles

Résumé

St. Césaire d'Arles a vécu au V et VI siècles et a été reconnu comme un grand prédicateur en Eglise. Il fut évêque durant 40 ans et prononcé ses sermons selon les nécessités de la société dans laquelle il vivait.

Les thèmes les plus importants de ses enseignements sont les suivants:

1. La pureté du cœur. Elle est l'ultime condition de la vie spirituelle vrai. Il soulignait aussi très souvent l'importance du comportement morale en vue de ne pas se perdre dans la véritable vie ; sont rappels des réalités de l'enfer et du jugement dernier reste éloquentes. Il conseillait d'être juste, miséricordieux, humble et sincère, vertu indispensable a tout chrétien digne de se nom. Il insista aussi sur le fait que le Seigneur nous demande d'aider notre prochain quand ce dernier a commis une faute. En outre, afin d'obtenir un cœur pure très souvent il faut, selon St. Césaire, réfléchir a ses propre péchés.

2. La vie spirituelle. Il encouragea les chrétiens a ne pas oublier cette simple réalité. En participant bien entendu d'abord aux sacrements de manière sérieuse (donc régulière), et insisté sur le fait que la foi ne se marie pas, ne pourrait se marier avec la haine, la magie, le concubinage ou l'ébriété (l'ivresse). Si quelqu'un rejette un commandements de Dieu – cela l'empêche tout simplement de venir a Lui.

3. Orthodoxie et fidélité. St. Césaire organisera beaucoup de synodes. Par exemple a « Agde » (en 506.) Il y insistera d'ailleurs sur le fait qu'on ne peut pas considérer comme Catholiques les gens qui ne désire pas célébrer les fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte.

4. Les difficultés sociales.

Ses sermons n'étaient pas a caractère dogmatiques mais plutôt sur les sujets de la morale. Ces d'ailleurs les fidèles eux-même qui l'exigèrent ainsi (une façon simple d'édifier spirituellement ceux qui l'écoutait) particulièrement les agriculteurs, a qui il s'adressait disant : comme tu cultive la terre, cultive aussi ton âme.

Ks. KRZYSZTOF FRĄSZCZAK*

DOKTRYNA I OBRZĘDY POKUTY W *DE POENITENTIA* TERTULIANA

Kościół, jako wspólnota Boga z ludźmi, z jednej strony – odznacza się świętością Boga, z drugiej natomiast – dostrzegalna jest w nim ludzka ułomność. Pomimo odwiecznego napięcia istniejącego pomiędzy świętością a grzechem, cały Lud Boży wezwany jest do tego, by stanowić wspólnotę świętych¹. Dlatego jednym spośród zbawczych znaków, ustanowionych przez Chrystusa, jest sakrament pokuty i pojednania, który grzesznemu człowiekowi daje możliwość dostąpienia usprawiedliwienia. Sakrament ten stanowi nieodzowną pomoc, uwalniając od grzechu tego, który się go dopuścił i przywracając mu to, co otrzymał na chrzcie świętym (zob. KKK 1446). Drogą prowadzącą do tego jest pokuta. Dlatego wezwanie do nawrócenia i pokuty jest obecne od początku publicznej działalności Chrystusa (zob. Mt 4, 17; Mk 1, 15). Objawiając miłosierdzie wobec grzesznika, Jezus nigdy jednak nie tolerował jego grzechu. Głosząc Dobrą Nowinę, wielokrotnie potwierdzał swoją władzę odpuszczania grzechów (zob. Mt 9, 6) i tę władzę przekazał Apostołom (zob. J 20, 22-23). Wezwanie do nawrócenia i pokuty stanowi zatem orędzie Kościoła, którego nie może On przemilczeć czy pominać².

* Ks. dr Krzysztof Frąszczak – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

¹ Świadectwa pochodzące z pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa potwierdzają, że Kościół domagał się od ochrzczonych doskonałego życia zgodnego z nauką Ewangelii, ale nie odmawiał także przebaczenia pokutującym grzesznikom. Zob. A. MŁOTEK, *Pokuta i pojednanie w Kościele pierwotnym*, CS 17 (1985), s. 168.

² Por. R. LORIA, *La penitenza nei secoli*, w: *La penitenza: dottrina, storia, catechesi e pastorale*, red. L. Ligier, Torino 1968, s. 178.

1. Grzech domaga się pokuty

Podstawą każdego przebaczenia jest zawsze pojednanie ludzi z Bogiem, które dokonało się w osobie Jezusa Chrystusa (zob. 2 Kor 5, 19). Misją jednania, zlecona Kościołowi przez Zbawiciela, realizuje się zwłaszcza przez sprawowane sakramenty. Szczególne miejsce zajmuje w nim chrzest (*baptismus*), w którym człowiek zostaje obmyty z grzechu, otrzymując w darze łaskę uświęcającą i synostwo Boże (zob. Rz 8, 14). Mimo tak wielkiego daru, wierni nadal pozostają w świecie i są wystawieni na wiele prób i pokus. Grzech Adama sprawił, że w człowieku powstało dramatyczne rozdarcie pomiędzy dążeniem do świętości a skłonnością wiodącą go do grzechu. Chrystus jednak nie pozostawił pogrążonego w grzechach człowieka, bo przyszedł, jak mówił, nie do sprawiedliwych, ale grzeszników (zob. Mt 9, 13). Dlatego dał mu możliwość powtórnego pojednania się z Bogiem w sakramencie pokuty (*sacramentum poenitentiae et reconciliationis*). Grzech nie jest jednak prywatną sprawą człowieka, ponieważ jego skutki dotyczą całą wspólnotę Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa³. Dlatego zarówno cały Kościół, jak i poszczególny chrześcijanin odpowiedzialni są przed Bogiem, aby nieustannie zmagać się tak z własnymi grzechami, jak również z grzechami swoich współbraci. Chrześcijanin, za grzechy osobiste winien czynić pokutę. Wobec innych, zwłaszcza tych, którzy nie uświadamiają sobie popełnionego zła lub są powodem zgorszenia, zobowiązany jest do braterskiego upomnienia, aby zawrócili ze złej drogi i również podjęli pokutę⁴. W przypadku, gdy nie chcą jednak tego uczynić, ostatecznym krokiem jest wyłączenie ich ze wspólnoty Kościoła (*excommunicatio*). Ekskomunika powinna zawsze jednak zmierzać, nie do ich potępienia, ale przyczynić się do nawrócenia, tak aby zostali ocaleni na dzień Pana (zob. 1 Kor 5, 4-5).

Z zachowanych źródeł patrystycznych można wnioskować, że już w Kościele pierwotnym istniała dwojaka praktyka pokutna. Pierwsza – za grzechy powszednie (*poenitentia quotidiana*) miała charakter prywatny i połączona była z codziennymi praktykami, takimi jak modlitwa, post i jałmużna. Druga natomiast – publiczna (*poenitentia dura et laboriosa*) wyznaczana była przez przełożonych Kościoła za grzechy ciężkie⁵. Na tej podstawie można stwierdzić, że oprócz rzęszы chrześcijan, którzy pozostawali wierni nauce Chrystusa, istniała pewna grupa osób, która za popełnione grzechy poddawała się pokucie publicznej. Tertulian na początku swego dzieła wspomina także o jakichś duchowych udrękach

³ Zob. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia* 16.

⁴ Por. J. JANICKI, *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, „Folia Historica Cracoviensia” 3 (1990), s. 301.

⁵ Por. J. RAMOS-REGIDOR, *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Concilium” 1–10 (1971), s. 19.

pogan⁶. Wyraźnie jednak oddziela te praktyki pogańskie od chrześcijańskiej pokuty. Paganie podejmują pokutę z czysto ludzkich pobudek nie rozumiejąc jej istoty. Pisze o nich następująco: „jeśli spotka ich niewdzięczność, wówczas samych siebie przeklinają, że dobrze postąpili. Żałują więc dobrych uczynków i mocno postanawiają, by znowu czegoś dobrego nie uczynić”⁷. Taka pokuta jest sprzeczna z tym, co mówił o niej Chrystus w Ewangelii. Nie ma i być nie może – mówi Tertulian – pokuty za dobre uczynki, ponieważ pokuta „wówczas zostanie dopełniona, jeśli pokutuje się tylko za grzech”⁸. Przedstawiając zasadność pokuty, wychodzi on od ukazania Boga jako sprawiedliwego sędziego, który wynagradza za dobro, a karze za zło. Sprawiedliwość, według niego, jest cnotą Bogu najdroższą i według niej będzie On sądził każdego człowieka. Jako Dobro Najwyższe Bóg aprobuje jedynie dobro i tylko dobre uczynki wynagradza, gdyż wszystko, co powołał do istnienia, było dobre (zob. Rdz 1, 4). Z woli samego Boga człowiek jest Jego wizerunkiem. Niestety grzech zniszczył obraz Boga w człowieku. I choć sprawiedliwość – jak stwierdza Tertulian – jest cnotą Bogu najdroższą i zgodnie z nią będzie On sądził każdego człowieka, to okazał mu teraz swoje miłosierdzie i postanowił przebaczyć popełnione grzechy. Stąd sens chrześcijańskiej pokuty tkwi w uświadomieniu sobie przez grzesznika zła, które uczynił, oraz we wzbudzeniu szczerego żalu za to, że: „ukochał to, czego Bóg nie kocha”⁹. Tertulian w bardzo zwięzły i klarowny sposób przedstawia także istotę grzechu, twierdząc, że jest nim „to wszystko, co się Bogu nie podoba”¹⁰.

2. Dwie pokuty w ujęciu Tertuliana

Nauczanie Tertuliana, dotyczące pokuty, miało wielki wpływ na rozwój i praktykowanie tego sakramentu w Kościele starożytnym¹¹. Wcześniejsze tek-

⁶ Tertulianowi znane były jakieś formy pokuty podejmowanej także przez pogan. Twierdzi jednak, że nie rozumieli oni istoty prawdziwej pokuty, która odnosi się do Boga. Pokutę upatrują w udrękach duchowych, podejmowanych z ludzkich pobudek. Dlatego paganie, gdy spotka ich niewdzięczność, pokutują za dobre czyny, które wyświadczyli innym, żałując, że uczynili coś dobrego. Takie podejście do pokuty sprawia, że przyczynia się ona do większego zła, aniżeli prowadzi pokutnika do dobra. Por. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1967, s. 34–35.

⁷ TERTULIAN, *O pokucie*, w: *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 175.

⁸ Tamże, s. 177.

⁹ Tamże, s. 180.

¹⁰ Tamże, s. 178.

¹¹ Tertulian problematykę pokuty zawarł w dwóch traktatach *De poenitentia* i *De pudicitia*. Pierwszy z nich powstał w 203 r., gdy należał on do Kościoła katolickiego, drugi natomiast, napisany po roku 217, w okresie montanistycznym. Wyraża w nim przeciwne poglądy i zwalcza praktykę odpuszczania przez Kościół grzechów ciężkich popełnionych po chrzcie. Zob. J.M. SZYMUSIAK, M. STAROWIEYSKI, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 380.

sty na ten temat były fragmentaryczne i nieliczne oraz często ograniczały się do wskazówek moralnych, przekazując jedynie katalog grzechów. Trudno więc na ich podstawie odtworzyć pełny obraz chrześcijańskiej pokuty istniejącej w pierwszych dwóch wiekach. Dostępne dziś źródła pozwalają tylko przypuszczać, że w poszczególnych wspólnotach istniały różne formy sprawowania sakramentu pokuty¹².

Tertulian w swym traktacie mówi o dwóch rodzajach pokuty, które istnieją w Kościele. Pierwszy z nich, któremu poświęca uwagę na początku swego dzieła, dotyczy katechumenów (*catechumenus*). To on pierwszy w literaturze patrystycznej używa tego terminu, określając nim kandydatów przygotowujących się do chrztu. W czasach Tertuliana Kościół najprawdopodobniej całkowicie już odstąpił od praktyki apostołskiej, kiedy do przyjęcia chrztu wystarczyło jedynie wyznanie wiary i prośba o jego udzielanie (zob. Dz 8, 36-38). Chrztost nie był więc spontanicznym aktem. Katechumeni przed przyjęciem chrztu świętego zapoznawali się z zasadami chrześcijańskiego życia, poznawali Pismo Święte, prawdy wiary w nim zawarte, a także uczestniczyli we wspólnych modlitwach z wiernymi. Pokuta, poprzedzająca chrztost, była dla katechumenów czasem próby i jednym z elementów przygotowania do rozpoczęcia chrześcijańskiego życia w łasce uświęcającej¹³.

Drugi rodzaj pokuty, to pokuta mająca miejsce po chrzcie świętym. Tertulian potwierdza jej istnienie, choć mówi o niej, jak zaznacza, niechętnie. Uważa bowiem, że chrześcijanie po obmyciu w wodach chrztu „już więcej nie powinni nic wiedzieć o pokucie ani jej potrzebować”¹⁴. Widać, że w czasach Kartagińczyka istnieje żywa świadomość, że Kościół, z jednej strony, winien być wspólnotą świętych, choć, z drugiej, wie doskonale, że ten wielki dar chrztu przechowywany jest w glinianych i kruchych naczyniach (zob. 2 Kor 4, 7). Dlatego zastrzega, aby jego rozważania, które podejmuje w drugiej części swego traktatu, nie stały się przypadkiem dla chrześcijan pretekstem do ponownego grzeszenia.

¹² Szczegółowe i systematyczne odtworzenie praktyki pokutnej w Kościele pierwszych dwóch wieków jest bardzo trudne do ustalenia. Posiadamy na ten temat jedynie wzmianki w *Dziejach Apostolskich*, listach św. Pawła, Jakuba i Jana. Temat ten obecny jest również w *Didachè*, w *Pierwszym Liście do Koryntian Klemensa Rzymskiego*, listach św. Ignacego Antiocheńskiego, *Pasterzu* Hermasa czy w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa. Pomimo wielu rodzących się hipotez podczas ich interpretacji, należy sądzić, że praktyki pokutne tamtych czasów były zróżnicowane i w stadium kształtowania, a dotyczyły generalnie chrześcijańskiego Wschodu. Pierwsze świadectwa pokuty sakramentalnej na Zachodzie pochodzą z początków III wieku. Ich autorami są dwaj Kartagińczycy: Tertulian i św. Cyprian. Por. S. CZERWIK, *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, Katowice 1980, s. 137-145.

¹³ Zob. J. SŁOMKA, *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym*, Kraków 2004, s. 170-171.

¹⁴ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 185.

3. Pokuta katechumenów

Przed udzieleniem tak wielkiego daru, jakim jest chrzest, Kościół wymagał, aby kandydaci byli odpowiednio przygotowani do jego przyjęcia. Tertulian wręcz stwierdza, odwołując się do argumentów biblijnych, że sam Bóg „postanowił, aby pokuta wyprzedzała chrzest”¹⁵. Pokuta miała dopomóc katechumenom, aby po chrzcie wiedli już życie zgodne z nauką Chrystusa. Mówi, że jest ona konieczna, aby „co skalał dawny grzech, co sprawiła głupota ludzka w sercu człowieka, to pokuta usunęła, zniszczyła i daleko odrzuciła i przygotowała czysty dom serca człowieczego mającemu przyjść Duchowi Świętemu”¹⁶. Tertulian wzywa więc katechumenów do wysiłku, aby dany im czas był dobrze wykorzystany. Dostrzega, że nie wszyscy we właściwy sposób przygotowują się do chrztu świętego. Z treści traktatu jasno wynika, że nie wszyscy katechumeni z entuzjazmem podejmowali pokutę. Zamiast umacniać się Słowem Bożym, wykorzystywali dany im czas nie jako okazję do ugruntowania się w wierze, ale jako ostatnią okazję do grzeszenia. Takie postępowanie sprawiło, że przypominają bardziej pogan, którzy nie poznali Boga, aniżeli tych, którzy w Niego wierzą. Pyta ich wprost: „jaką korzyść odniosłeś z tego, że poznałeś Boga, skoro tak postępujesz, jakbyś Go nie znał? Cóż cię oddziela od pełnych służ Bożych? Czy inny jest Chrystus ochrzczonych, a inny katechumenów”¹⁷? Unikanie pokuty – uważa Tertulian – jest spowodowane także opieszałością katechumenów lub niezrozumieniem przez nich istoty chrztu. Dlatego wyjaśnia im, że katechumenat jest czasem wielu uciążliwych ćwiczeń¹⁸. Mają oni już przed chrztem przekonać tych, którzy im towarzyszą w katechumenalnej drodze, że potrafią żyć bez grzechu¹⁹. Twierdzi on, że „nie dlatego przyjmujemy chrzest, abyśmy przestali grzeszyć, lecz dlatego, że już nie grzeszymy, że już posiadamy serce czyste”²⁰. Katechumenów, unikających pokuty, a domagających się przebaczenia przyrównuje Kartagińczyk do ludzi chcących nabyć coś cennego bez uiszczenia za to należności. Pokuta jest jedyną szansą, która pozwala odzyskać człowiekowi bezgrzeszność, ponieważ „za cenę pokuty postanowił Bóg

¹⁵ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 176.

¹⁶ Tamże, s. 177.

¹⁷ Tamże, s. 184.

¹⁸ Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 47.

¹⁹ Drogę katechumenów do chrztu Tertulian dzieli na trzy etapy. Każdy z nich ma ścisły związek z wiarą, która jest nieodzownym warunkiem przystąpienia do chrztu. Pierwszym krokiem na tej drodze jest początkowe nawrócenie (*accedere ad fidem*), następnie okres katechumenatu (*entrare in fide*) i sakrament chrztu (*sigillare fidem*). W oparciu o jego pisma można mówić o instytucji katechumenatu. W czasach Tertuliana katechumeni (*catechumeni*) tworzyli w Kościele specjalną grupę obok wiernych (*perfecti*) i odbywających pokutę (*poenitens*). Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny*, dz. cyt., s. 48.

²⁰ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 184.

odpuszczać grzechy”²¹. Chcąc uwiarygodnić swoją tezę, odwołuje się często do autorytetu Pisma Świętego, ukazując Boga gotowego przebaczyć każdemu pokutującemu grzesznikowi. Przytacza wiele argumentów biblijnych. Ukazuje Adama, ojca rodzaju ludzkiego, przez którego na świecie pojawił się grzech (zob. Rz 5, 12). Skutki jego grzechu złączyły się odąd nierozzerwalnie z wszystkimi ludźmi, obarczając ich cierpieniem, śmiercią oraz rozłąką z Bogiem. Bóg jednak nie dopuścił, aby grzech panował nad człowiekiem. Zawarł z nim nowe i wieczne Przymierze, we Krwi Swojego Syna, wzywając go do nawrócenia i pokuty. Dlatego pokuta jest nie tylko możliwa, ale wręcz konieczna. Tertulian jest przekonany, że „przez Boga została uświęcona pokuta, gdy cofnął wydany wyrok Swego gniewu i postanowił przebaczyć swojemu stworzeniu i obrazowi”²². Przytacza także teksty Starego Testamentu, odwołując się do słów proroka Ezechiela, chcąc przekonać katechumenów, że Bóg nie pragnie śmierci grzesznika, ale jego nawrócenia (zob. Ez 33, 11). Pokuta jest więc dla grzesznika życiem, które mu Bóg powierza, gdyż niszczy ona grzech, przez który śmierć pojawiła się na świecie.

Posługując się trafnymi alegoriami, Kartagińczyk stara się dotrzeć do świadomości wiernych, przekazując im przez te obrazy pewne fundamentalne prawdy wiary. Przyrównuje pokutę do ostatniej deski ratunku, rzuconej rozbitkowi. Rozbitek, symbolizujący grzesznika, może jedynie przez mocne jej uchwycenie uchronić swe życie od niechybnej śmierci w morskich odmętach. Grzesznik jedyną szansę swego ocalenia odnajduje w pokucie, która podobnie jak deska rozbitka „wyniesie go do portu boskiego miłosierdzia”²³. Sens pokuty dostrzega w uświadomieniu sobie przez grzesznika także zła, które uczynił, oraz we wzbudzeniu szczerego żalu za to, że „ukochał to, czego Bóg nie kocha”²⁴. Grzech, który wpisany został w dzieje pierwszego człowieka, nie pozbawił jednak ludzi nadziei zbawienia. Przez ofiarę Jezusa Chrystusa zostali oni wykupieni z niewoli grzechu i na nowo pojednani z Bogiem. Jeśli Bóg zaprasza, przysięga czy wręcz rozkazuje grzesznikowi czynić pokutę, to tylko dlatego, że chce jego zbawienia. Z tego też względu, twierdzi Tertulian, winien on bezzwłocznie podjąć pokutę, gdyż „dobrym i najlepszym jest to, co Bóg nakazuje”²⁵. Odpuszczenie grzechów, związane z chrztem było więc owocem długich przygotowań. Okres ten był bardzo ważny, gdyż był formacją dającą podwaliny chrześcijańskiego życia. Dlatego chrztu w tamtych czasach udzielano dopiero tym katechumenom, którzy przezwyciężyli swe grzeszne

²¹ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 179.

²² Tamże, s. 176.

²³ Tamże, s. 180.

²⁴ Tamże, s. 180.

²⁵ Tamże, s. 180.

słabości i potrafili żyć zgodnie z przykazaniami Bożymi²⁶. By otrzymać jednak odpuszczenie grzechów, przez obmycie chrzcielne „należy się sporo napracować. Któż ochrzciłby cię byle jaką wodą, widząc niepewną twoją pokutę”²⁷? Tertulian wspomina, także o sytuacjach, w których dochodziło do wyludzenia chrztu. Takie podejście według niego jest budowaniem na piasku i sprawia, że w ten sposób rozpoczęte życie chrześcijańskie wcześniej lub później obróci się w ruinę. Zatem tylko szczera pokuta podjęta przed chrztem może sprawić, że katechumeni z radością będą wkraczać do Kościoła. Dla których natomiast chrzest będzie jedynie powodem do zaprzestania grzeszenia, przynależność do Kościoła będzie bardziej powodem do smutku, aniżeli radości²⁸.

4. Pokuta chrześcijan

Druga część traktatu skierowana jest wyłącznie do chrześcijan. Tertulian mówi wyraźnie o możliwości powtórnej pokuty (*poenitentia secunda*) dla tych, którzy po chrzcie świętym popełnili grzech ciężki²⁹. Zastrzega jednak, aby jeszcze jedna możliwość nawrócenia i pokuty, nie uczyniła chrześcijanina przypadkiem gorszym i nie wprowadziła go ponownie na grzeszne drogi. To okres katechumenatu był właściwym czasem, kiedy człowiek powinien wypracować w sobie silną wolę, która pozwoli mu przewycięzać szatańskie pokusy³⁰. Bóg, znając słabość ludzką i uwarunkowania, w jakich on się znalazł po grzechu

²⁶ Tertulian, choć twierdził, że chrzest jest darem Bożym, to jednak uważał, iż musi być poprzedzony zmianą całego dotychczasowego życia. W tym przygotowaniu ma mu dopomóc pokuta. Dlatego był on zwolennikiem przygotowania do chrztu, które wymagało odpowiedniej ilości czasu, by móc stopniowo dojrzewać w wierze i w ten sposób dać niejako rękojmię, że przyjęty sakrament przyniesie owoc zbawienia. Twierdził, że nikt nie rodzi się chrześcijaninem, ale się nim staje. Zob. TERTULIAN, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, 18,4; PL 1,378.

²⁷ Tamże, s. 183.

²⁸ Zob. tamże, s. 184.

²⁹ W traktacie *De poenitentia* Tertulian przedstawia stanowisko Kościoła, mówiące o odpuszczaniu wszystkich grzechów. Dopiero po przyłączeniu się do montanistów zmienił w radykalny sposób swoje stanowisko w tej sprawie. W swoich dziełach *De castitate* oraz *De pudicitia* stwierdza, że istnieją grzechy, których Kościół nie ma władzy grzesznikom odpuścić. Wśród nich Tertulian wyliczał przede wszystkim tak zwane *peccata capitalia* (bałwochwalstwo, zabójstwo, cudzołóstwo), ale również w swoich pismach wspomina jeszcze o innych. Twierdził pod wpływem nauki Montana, że tylko Duch Pocieszyiciel ma w Kościele władzę odpuszczania grzechów, ale nie chce przebaczenia, gdyż byłoby to zachętą do dalszych grzechów (zob. *De pudicitia* 21; PL 2,1024). Zob. B. NADOLSKI, *Liturgika*, III, Poznań 1992, s. 90.

³⁰ Zob. W. SZYMONA, *Z dziejów sakramentu pokuty*, „W drodze” 9 (1981) z. 2, s. 53.

pierworodnym, dał mu możliwość drugiej pokuty i „choć zamknął bramę przebaczenia rygłem chrztu świętego, to jednak zostawił ją jakby nieco uchyloną. Umieścił Bóg w przedśionku drugą pokutę, aby pokutującym otwierała drzwi. Ale po chrzcie jeden jedyny raz, bo to już po raz drugi, lecz nigdy już więcej”³¹. To w wodach chrztu znajduje się właściwe oczyszczenie z grzechów. Skoro jednak ludzka słabość spowoduje, że człowiek ulegnie pokusie i zgrzeszy, jego ostatnią nadzieję stanowi wyznanie grzechów (*exhomologesis*) i powtórna pokuta³². Tylko w ten sposób może odzyskać utracony przez grzech drogocenny dar otrzymany od Boga na chrzcie świętym.

Pokuta po chrzcie jest nieopisanym dobrodziejstwem Bożego miłosierdzia wobec grzesznika. Bóg jest gotów przebaczyć każdemu, kto podejmie drugą pokutę³³. Gotowość tę potwierdzają teksty biblijne. Tertulian przywołuje księgę Apokalipsy, w której św. Jan w listach do Kościołów gani je za odstąpienie od pierwotnej miłości, za spożywanie mięsa ofiarowanego bożkom, przyjmowanie fałszywej nauki, czy za pokładanie nadziei w bogactwach (zob. Ap 2, 1-13). Choć grozi karą, to jednak nakłania je do pokuty. A zatem „nie groziłby niepokutującym, gdyby nie chciał pokutującym udzielić przebaczenia”³⁴. Bóg nakazuje grzesznikom pokutę, gdyż pragnie ich dobra. Motywem podjęcia pokuty powinien być przede wszystkim nakaz Boży. Wypełnianie Jego woli sprowadza grzesznika na właściwe drogi. Dlatego nie należy się długo zastanawiać podejmując pokutę, gdyż Pan chce, aby ten, który upadł – powstał, który zgrzeszył – odstąpił, zblądził – nawrócił się ze złej drogi³⁵. Potwierdza tę prawdę, odwołując się do przypowieści Jezusa zawartych w piętnastym rozdziale Ewangelii św. Łukasza, które ukazują ogrom miłosierdzia Bożego wobec grzesznika. Bóg zawsze go poszukuje, a odnalazszy przeżywa z tego powodu wielką radość. Przywołane obrazy biblijne powinny uwolnić od nieuzasadnionego lęku tych, którzy powstrzymują się przed podjęciem drugiej pokuty³⁶. Jest ona szczególnie darem Boga, za który grzesznik powinien być Mu bezgranicznie wdzięczny. Jeśli – twierdzi Tertulian – „łaskawość Pana pozwala ci, abyś otrzymał z powrotem to, co utraciłeś, to bądź wdzięczny za to powtórne, owszem powiększone dobrodziejstwo”³⁷. Dobrodziejstwa udzielone grzesznikowi wraz z drugą pokutą według Tertuliana wydają się być większe od tych

³¹ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 186.

³² Tertulian wskazuje na potrzebę pokuty za grzechy popełnione po chrzcie. Koniecznym jednak elementem jej rozpoczęcia jest wyznanie grzechów, a nie tylko skrucha serca. Zob. R. ANDRZEJEWSKI, *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, AK 411 (1977) s. 37.

³³ Zob. B. KUMOR, *Pokuta kościelna w pismach Tertuliana*, RTK 2 (1957) s. 128–129.

³⁴ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 187.

³⁵ Zob. J. HOH, *Die Busse bei Tertulian*, „Theologie und Glaube” 23 (1931) s. 634.

³⁶ Zob. B. KOSECKI, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, RBiL 2–3 (1976), s. 67.

³⁷ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 186.

otrzymanych w momencie chrztu. Stoi on na stanowisku, że cenniejszą rzeczą jest przywrócić komuś to, co posiadał, a utracił, aniżeli ofiarować mu to po raz pierwszy³⁸.

Dla tych, którzy po chrzcie zgrzeszyli, druga pokuta jest koniecznością, aby mogli odzyskać utraconą łaskę. Tertulian przedstawia tę sytuację w plastyczny sposób, przyrównując grzech do choroby. Zestawienie to prowadzi go następnie do logicznego wniosku, że jak przy nawrocie choroby należy powtórzyć lekarstwo, by móc powrócić znów do zdrowia, tak chrześcijanin, który zgrzeszył winien sięgnąć powtórnie po pokutę. Te usilne zabiegi Tertuliana pozwalają mniemać, że w jego czasach istniała pewna grupa grzeszników, która uchylała się od wyznania swoich grzechów i podjęcia surowych praktyk drugiej pokuty (*operosa probatio*)³⁹. Był on świadom takiego stanu rzeczy, gdyż zwraca się do nich, wykazując nierozumność ich postępowania oraz niebezpieczeństwo wiecznego potępienia, na które się narażają.

Powody unikania publicznej pokuty były różnorodne. Jednym z nich był niewątpliwie wstyd i lęk przed opinią innych. Nie wszyscy współbracia byli wobec nich współczujący i miłosierni. Nie brakowało i takich, dla których ich upadek był powodem docinek, szyderstw, natrząsania, a nawet dumy. Pomimo takich zachowań Tertulian uważa lęk przed wstydem za niedorzeczny, gdyż nie można, jak twierdzi, bardziej troszczyć się o opinię innych, aniżeli o własne zbawienie. Przyrównuje takich ludzi do tych, którzy „nabawili się choroby na wstydliwych częściach ciała i wstydzą się zwrócić do lekarzy. W ten sposób giną jako ofiary nierozumnej wstydlivości”⁴⁰. Według niego jest to wstyd fałszywy. Natomiast autentyczny wstyd, powinien powstrzymać ich raczej przed powtórny grzechem, a nie drugą pokutą, która stała się dla nich ostatnią szansą zbawienia. Sporą część od pokuty odstraszały uciążliwe praktyki. I choć pragnęli oni odpuszczenia grzechów, to jednak strach przed trudnymi i przykrymi umartwieniami ciała sprawił, że nie decydują się na wyznanie swego grzechu i rozpoczęcie pokuty. Tym z kolei Tertulian przypomina, że to z woli Boga pokuta jest jedyną ceną odpuszczenia grzechów. Nie mniej liczna grupa unikająca rozpoczęcia pokuty lękała się tego, że jest to już ostatnia szansa na otrzymanie przebaczenia grzechów. Strach przed kolejnym upadkiem powodował, że często odkładali oni pokutę aż do starości. Takie postępowanie narażało ich na potępienie, ponieważ nie znali kresu doczesnego życia. I choć wiedzieli, że poza chrztem istnieje jeszcze drugi ratunek, to świadomie go nie podejmowali. Dlatego pyta ich wprost „czy korzystniej być w ukryciu potępionym niż wobec wszystkich rozgrzeszonym”⁴¹?

³⁸ Zob. J. HOH, *Die Busse*, dz. cyt., s. 633–634.

³⁹ Zob. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, Lublin 1973, I, s. 110–112.

⁴⁰ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 189.

⁴¹ Tamże, s. 190.

5. Obrzędy pokutne w czasach Tertuliana

Tertulian był pierwszym, który napisał traktat poświęcony w całości pokucie. Zawarł w nim nie tylko doktrynę tego sakramentu czy wytyczne dla czyniących pokutę, ale przedstawił również strukturę tego obrzędu⁴². Z całą pewnością większość chrześcijan, żyjących w tamtym okresie nie musiała podejmować pokuty kanonicznej, gdyż żyli w łączności z Bogiem. Grzechy lekkie (*peccata leviora*), które popełnili, mogli zgładzić przez uczynki miłosierdzia⁴³. Niestety byli i tacy, którzy dopuścili się grzechu ciężkiego (*peccata capitalia*). To dla nich przeznaczona była druga pokuta (*poenitentia secunda et una*), będąca ostatnią szansą, aby odzyskać stan bezgrzeszności.

Forma sprawowania pokuty w czasach Tertuliana była już dość dobrze wykrystalizowana w liturgii Kościoła. Można z niej wyodrębnić trzy zasadnicze etapy. Pierwszy, gdy grzesznik zgłaszał się do biskupa i wyznawał przed nim swoje grzechy. Drugi etap to czas wypełniania długiej i uciążliwej pokuty za popełnione grzechy. Ostatnim było pojednanie z Bogiem i Kościołem⁴⁴.

Chrześcijanin, który popełnił grzech ciężki, przedstawiał się biskupowi ze skruchą w sercu, aby wyznać przed nim własne grzechy i podjąć za nie pokutę⁴⁵. Tertulian zwracał uwagę na istotną rolę wyznania, jaką ona spełnia. Pisał: „o ile przyznanie się do winy usuwa grzech, o tyle ukrywanie go powiększa”⁴⁶. Wyznania (*exhomologesis; confessio*) nie należy rozumieć jako publicznego wylczenia przed całą wspólnotą własnych grzechów. Na wyznanie oprócz spowiedzi składały się także akty pokutne, będące samooskarżeniem i upokorzeniem grzesznika przed Bogiem oraz wspólnotą. Spowiedź miała go tylko przygotować na podjęcie takich upokorzeń. Jednak popełnione grzechy wyznawał najprawdopodobniej w sekrecie⁴⁷. Wyjątkiem były sytuacje, gdy grzech był jawny i powodował wielkie zgorszenie wśród wiernych. W takich przypadkach grzechy wyznawano także przed wspólnotą⁴⁸. Gdy grzech był publicznie znany, a grzesznik uchylał się od pokuty, zostawał wtedy usuwany

⁴² Zob. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 134.

⁴³ Zob. *La celebrazione nella Chiesa*, II, red. D. Borobio, Leumann 1994, s. 504.

⁴⁴ Zob. C. VOGEL, *Il peccatore*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁵ Zob. W. ZAWADZKI, *Nauka o pokucie*, dz. cyt., s. 813.

⁴⁶ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 188.

⁴⁷ Wyznanie grzechów jest koniecznym warunkiem kościelnej procedury pokutnej. Istnieją jednak rozbieżności dotyczące formy wyznania w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. I choć nie zachowały się z tamtych czasów takie świadectwa, jak list papieża Leona Wielkiego, który stwierdza, że tajne grzechy domagają się publicznej pokuty, ale z tajnym ich wyznaniem (zob. *Epistula* 168,2; PL 54,1211), to jednak wydaje się, że nie ma powodu przypuszczać, aby taka praktyka istniała także w poprzednich stuleciach. Zob. W. ZAWADZKI, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19, s. 808–809.

⁴⁸ Zob. W. SCHENK, *Liturgia sakramentów świętych*, Lublin 1964, s. 16.

przez władzę kościelną ze społeczności wiernych. Wyznanie grzechów dokonywało się generalnie przed biskupem i było w zasadzie tajne. Wyznania nie należy rozumieć jednak jako jednorazowego aktu, lecz raczej jako pewien proces działań pokutnych grzesznika mających na celu samooskarżenie, przeblaganie, upokorzenie się przed Bogiem i wiernymi oraz całkowite zdanie się na miłosierdzie Boże i pomoc Kościoła. Miało ono o przygotować grzesznika do pokuty, o czym pisze Tertulian: „wyznanie rodzi pokutę, a pokuta czyni Boga łagodniejszym”⁴⁹. Było ono nie tylko aktem inicjującym pokutę grzesznika, lecz także zadośćuczynieniem Bożej sprawiedliwości, łagodząc gniew, na jaki grzesznik zasługiwał.

Po wyznaniu grzechów biskup udzielał napomnienia (*correptio*), które miało na celu ukazanie w świetle słowa Bożego czynów grzesznika. Słowo biskupa skierowane do grzesznika miało go pobudzać do skruchy oraz gorliwego wypełniania praktyk pokutnych. Następnie nakładał na grzesznika odpowiednią pokutę, który ją przyjmował i publicznie przed całą wspólnotą wypełniał. Znakiem przyjęcia do grona pokutników (*ordo poenitentium*) było nałożenie szaty pokutnej (*cilicium*). Włosiennica tkana z koziej sierści miała symbolizować wyłączenie spośród baranków, a postawienie ich w gronie kozłów⁵⁰. Na potwierdzenie tego wyłączano ich spośród wiernych, rezerwując dla nich wyodrębnione miejsce w świątyni (*locus poenitentiae*), które zajmowali w czasie zgromadzeń liturgicznych. Najczęściej był to, jak wspomina również Tertulian, przedsionek kościoła (*vestibulum*).

Na czyny pokutne, które grzesznik zobowiązany był wypełniać, składało się wiele różnych praktyk⁵¹. Tertulian pisze o nich, wspominając, że pokuta po chrzcie jest uciążliwa i związana z umartwieniami, które grzesznik winien podejmować. Pisał on otwarcie: „przykra jest ta druga i ostatnia pokuta, bo wymagające są jej praktyki”⁵². Określał je biskup na podstawie wyznania, które składał przed nim grzesznik. Pokuta miała uchronić człowieka od kary wiecznej. W czasach Tertuliana istniały pewne ściśle określone czyny pokutne, o których wspomina w swym traktacie. Należały do nich między innymi odmawianie sobie pożywienia (*abstinentia*), noszenie włosiennicy, umartwianie ciała przez brak troski o wygląd zewnętrzny, z dala od radości, a także rezygnację z pełnionych urzędów czy funkcji społecznych. Tertulian zwracając się do pokutujących, poucza ich słowami: „im bardziej zaniedbujesz swoje ciało i jego potrzeby, tym bardziej pokuta je oczyszcza, gdy się oskarżasz, ona uniewinnia, gdy potępiasz, rozgrzesza”⁵³. Choć Tertulian o tym nie wspomina, to

⁴⁹ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁰ Zob. R. ANDRZEJEWSKI, *Pokuta w nauczaniu Ojców*, dz. cyt., s. 43.

⁵¹ Zob. B. MOKRZYCKI, *Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, CT 3 (1976) s. 127.

⁵² TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 189.

⁵³ Tamże, s. 189.

jednak można wywnioskować z jego pism z okresu katolickiego, że czas trwania pokuty był prawdopodobnie porównywalny z okresem przygotowania do chrztu⁵⁴. Przez cały czas pokuty Kościół otaczał grzesznika szczególną opieką, pomagając mu w jej wypełnianiu⁵⁵. Pisze o tym, odwołując się do obrazu Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Dlatego „nie może radować się ciało, kiedy jeden z jego członków choruje, ale musi całe ciało odczuwać ból i współpracować w uzdrowieniu”⁵⁶. Wszyscy wierni są więc odpowiedzialni za pokutujących, którym winni nieść braterską pomoc, okazując im współczucie oraz chętnie zanosić w ich intencjach modlitwy do Boga. Czyniący pokutę winni bić czołem o ziemię przed kapłanami, tak jak przed Chrystusem, obejmować za kolana tych, którzy są mili Bogu (*cari Dei*), i prosić o modlitwę wstawienniczą, która będzie dla nich wsparciem w realizowaniu pokuty⁵⁷.

Ostatnim elementem, kończącym pokutę, było pojednanie grzesznika z Bogiem i Kościołem (*reconciliatio; communio*). Tertulian w swym traktacie nie podaje w zasadzie żadnych szczegółów na ten temat. Więcej informacji zamieścił w dziele *De pudicitia*. Biskup wprowadzał do świątyni penitentów ubranych w wór pokutny i z głowami posypanymi popiołem. Zebrani w niej byli kapłani wraz z wiernymi. Penitenci z płaczem padali krzyżem na posadzkę kościoła, prosząc kapłanów i wiernych o wstawiennictwo i modlitwę w ich intencji. Biskup siedział na miejscu przewodniczenia, otoczony kapłanami i stojącymi wokoło wiernymi, na których prośbę przyjmował ich ponownie do wspólnoty Kościoła⁵⁸. Tertulian nie wspomina o nałożeniu rąk przez biskupa na penitentów (*impositio manum*) ani nie przytacza żadnej formuły rozgrzeszenia (*absolutio*), które były znakiem przebaczenia i powrotu do pełnej łączności z Kościołem (*pax Ecclesiae*). Wyrazem jedności była sprawowana Eucharystia i ponowna możliwość przystępowania do Stołu Pańskiego.

Zakończenie

Nauczanie Tertuliana dotyczące pokuty ukazuje głębokie przekonanie o potrzebie podjęcia pokuty za popełnione grzechy, zarówno w okresie przygotowania do chrztu, jak i również po jego przyjęciu. W swoim traktacie wymienia już wszystkie konieczne akty penitenta, jakie i w dzisiejszej liturgii pokutnej są nieodzowne do przebaczenia grzechów i pojednania z Bogiem i Kościołem. Pierwszym krokiem na pokutnej drodze jest świadomość popełnionego grze-

⁵⁴ Zob. B. KUMOR, *Pokuta kościelna*, dz. cyt., s. 138.

⁵⁵ Zob. S. CZERWIK, *Zarys dziejów pokutnej praktyki*, dz. cyt., s. 146–147.

⁵⁶ TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 190.

⁵⁷ Zob. B. KUMOR, *Pokuta kościelna*, dz. cyt., s. 137.

⁵⁸ Zob. TERTULIAN, *De pudicitia*, 13,2; PL 2,1003.

chu, którym jest to wszystko, co się nie podoba Bogu⁵⁹. Kolejnym elementem jest żal, że umiłował to, czego Bóg nie miłuje⁶⁰. Następnie konieczna jest poprawa, bo gdzie jej nie ma, nie ma też i pokuty⁶¹. Przełomowym momentem było wyznanie grzechów przed szafarzem i ostatnim etapem było zadośćuczynienie, które wtedy poprzedzało sakramentalne przebaczenie grzechów i pojednanie z Kościołem⁶². W swym traktacie Tertulian podkreśla z uporem, że pokuta jest ratunkiem przed wiecznym potępieniem. Tylko ona może przywrócić chrześcijaninowi wszystko to, co utracił przez grzech. Grzesznik nie pozostaje w tym trudnym położeniu osamotniony. Sam Bóg w Jezusie Chrystusie wychodzi mu naprzeciw. Podobnie i wierni członkowie Kościoła podają mu pomocną dłoń, aby przez pokutę powrócił do pełnej jedności tak z Bogiem, jak i z nimi. Dopiero odnowa liturgii zainspirowana przez ostatni Sobór przywróciła eklezjalny wymiar celebrowania tego sakramentu, który był czymś naturalnym w starożytnym Kościele. Trzeba, aby i w obecnych czasach starać się ukazywać to, co kształtowało doktrynę i obrzędy pokutne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, że nie ma pojednania z Bogiem bez pojednania z Kościołem, a pojednanie z Kościołem jest znakiem pojednania z Bogiem.

Dottrina e riti penitenziali in *De poenitentia* di Tertulliano

Sommario

La penitenza è uno dei sette sacramenti costituiti da Gesù Cristo. Per questa ragione la Chiesa già dall'inizio la prende in considerazione particolare. Un notevole contributo appartiene a Tertulliano, uno dei più importanti scrittori cristiani, che nel suo trattato descrive, sia la dottrina cattolica, che i riti liturgici della penitenza che furono in usanza all'inizio del III secolo. Nel suo libro parla della penitenza dei catecumeni e dei cristiani. La prima fa parte del periodo di preparazione al battesimo. La seconda, invece, è riservata solo ai cristiani, che hanno commesso un peccato grave (apostasia, omicidio, adulterio). Questo peccato escludeva, sia dalla comunione, che dalla comunità ecclesiale e di conseguenza anche dalla salvezza. Nel periodo cattolico Tertulliano non conosce i peccati gravi che non possano essere assolti dalla Chiesa. Anzi, con grande determinazione scrive che ogni peccatore ha la possibilità attraverso la

⁵⁹ Zob. TERTULIAN, *O pokucie*, dz. cyt., s. 178.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 180.

⁶¹ Zob. tamże, s. 176.

⁶² Zob. tamże, s. 192.

penitenza un'altra occasione di cancelare i propri peccati. Questa seconda penitenza però è l'unica. Anche se il penitente confessava i suoi peccati al vescovo in modo privato è stato costretto prima di essere riconciliato con Dio e con la Chiesa di compiere diverse e gravose opere penitenziali in modo pubblico. Purtroppo non tutti peccatori nel periodo di Tertulliano avevano la voglia di cominciare la penitenza. La stessa situazione succede anche oggi, quando tanti cristiani hanno abbandonato il sacramento della penitenza. Il trattato di Tertulliano può essere utile per convincerli che solo la penitenza è l'unica via di salvezza.

Bp MAREK MENDYK*

FENOMEN ŚWIATOWYCH DNI MŁODZIEŻY – ŚWIADECTWO ZE SPOTKANIA MŁODYCH W MADRYCIE

Kiedy w 1985 r. Światowe Dni Młodzieży odbywały się po raz pierwszy w Rzymie, zapewne nikt nie przypuszczał, że w przyszłości na spotkania systematycznie organizowane na różnych kontynentach przyjeżdżać będą setki tysięcy dorastających chłopców i dziewcząt z całego świata. Trzeba powiedzieć, że z roku na rok liczba uczestników szybko wzrasta. Chcieli przeżywać swoje święto ludzi młodych w niespotykanej na skalę światową wspólnotie. Jednoczyła ich potrzeba poszukiwania wartości, poznawania ideałów wyrastających na gruncie duchowym i religijnym. Spodziewają się w dalszym ciągu przeżywać w tym środowisku – jakie w gruncie rzeczy sami tworzą – coś, czego być może nie zawsze potrafią nazwać. Jednakże wyczuwają z młodzieńczą nadzieją, że nie zawiodą samych siebie. Nikt też nie spodziewał się wówczas, że w dużej mierze dzięki tym spotkaniom wyrośnie „Pokolenie Jana Pawła II” – ludzie XXI wieku przeżywających prawdziwy entuzjazm wiary.

Wracając z tych spotkań do swoich ojczyzn i domów odmienieni, radośni i z entuzjazmem przyjmują swoje obowiązki w poczuciu uzasadnionej odpowiedzialności za własne życie, którego nie można lekceważyć czy bez troski marnować. Wiedzą również, że trzeba i warto powrócić i uczestniczyć w następnych Dniach, organizowanych w innym miejscu, gdzie będzie można znowu przeżyć wyjątkowe w swoim rodzaju doświadczenie religijne we wspólnocie rówieśników poszukujących ideału i nie tylko dowiedzieć się – czasem po raz pierwszy

* Bp dr Marek Mendyk – Przewodniczący Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, biskup pomocniczy diecezji legnickiej.

w życiu – że On istnieje, ale go rzeczywiście spotkać. Przyglądałem się im w Madrycie, słuchałem ich świadectw, rozmawiałem z wieloma, a właściwie trzeba powiedzieć, że byłem jednym z dwumilionowej rzeszy reprezentantów młodego pokolenia globu ziemskiego, którzy z nadzieją zgromadzili się w stolicy katolickiej Hiszpanii i oczywiście nie zawiedli się w swoich nadziejach i oczekiwaniach. Rodzą się więc rozmaite pytania, które natarczywie domagają się odpowiedzi, jeśli chcemy rozumieć zachodzące w świecie procesy i nie zadowalamy się niewiele znaczącą, płytką relacją środków masowej komunikacji. Co ich przyciągało do miejsc, w których chciał się nimi spotykać Jan Paweł II, a teraz umawia się na *rendez-vous* Benedykt XVI? Dlaczego chcą być i uczestniczyć w tych zgromadzeniach? Czym tłumaczyć fakt, że przebywają setki, a nawet tysiące kilometrów, by wspólnie się modlić, dzielić się swoimi doświadczeniami, odważnie i publicznie dawać świadectwo swoich religijnych przekonań, mówić o swoich niepokojach i oczekiwaniach? Przecież mogliby w tym czasie robić inne rzeczy i inaczej spędzać wakacyjny, letni czas. Po jakie wartości przyjeżdżają? Czego szukają? Czego potrzebują? Na czym polega fenomen Światowych Dni Młodzieży?

W lipcu 2011 r. hiszpański Ośrodek Badań Demoskopijnych (GAD) postanowił przyjrzeć się 1800 młodym wybierającym się na spotkanie z Benedyktem XVI i znaleźć odpowiedź na pytanie, w czym tkwi źródło fenomenu tych niezwykłych spotkań. Żaden z ankietowanych nie ukończył 30 lat, a 98% z nich uczestniczyło w światowych spotkaniach z papieżem w latach poprzednich. I nic dziwnego, bo ten fenomen zwyczajnie uzależnia: 90% ankietowanych uważa, że Światowe Dni Młodzieży są przeżyciem, które zmienia całe życie¹. Fakty rzeczywiście to potwierdzają i bynajmniej nie chodzi wyłącznie o silne doświadczenia duchowe; niewidoczne z zewnątrz, choć głębokie, wewnętrzne przemiany, prędzej czy później dają również wyraźne, zewnętrzne objawy. Najprostsze przykłady to: zerwanie z nałogiem (papierosy, alkohol, narkotyki).

Światowe Dni Młodzieży to wspaniałe, międzynarodowe przyjaźnie, a także szeroko rozumiane doświadczenie pokonania rozmaitych przeszkód, jakie niesie życie. Od czysto technicznych, począwszy od nauki języka obcego, a na zdobywaniu funduszy na pielgrzymkę skończywszy. Jak twierdzą – zwłaszcza to ostatnie doświadczenie bardzo przydaje się w późniejszym życiu. Blisko 90% ankietowanych uważa, że wiara pomaga wyrosnąć i być szczęśliwym, pomaga zaakceptować cierpienie i zrozumieć jego sens².

Zdecydowana większość pielgrzymów to młodzi pochodzący ze średniozamożnych bądź ubogich, często wielodzietnych rodzin. Gdyby tylko zamożna młodzież docierała na światowe spotkania z papieżem, z pewnością nie byłyby one tak liczne. Młodzi bez pieniędzy wykazują niezwykłą inwencję w pozyski-

¹ A. POLEWSKA, *Fenomen w procentach*, por. [http://www.przk.pl/nr/mlodziej/fenomen_w_procentach.html; 05-12-2011].

² M. JEZIORAŃSKI, *Wiara podstawą życia chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie ku wartościom w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kielce 2006, s. 286–293.

waniu środków na wyjazd. Organizują loterie, zbiórki pieniężne, pracują, znajdują sponsorów i nie boją się ryzykować. Często nawet ci, którzy tracą pracę tuż przed wyjazdem, uczestniczą w Dniach Młodzieży.

Prawie 92% ankietowanych za główny cel uczestnictwa w ŚDM w Madrycie stawia sobie szerzenie nauki Chrystusa, 90% – wyrażenie swego zaangażowania w życie Kościoła. Już sam fakt, że ponad milion (w momentach szczególnych, jak ŚDM w 2000 r. w Rzymie nawet dwa miliony) młodych z różnych kontynentów, środowisk i kultur przyjeżdża na spotkanie z sędziwym papieżem, wierzącym w zupełnie niedorzeczne dla wielu ludzi w dzisiejszym świecie idee – jak choćby w czystość przedmałżeńską, nierozzerwalność małżeństwa czy otwartość na życie – jest manifestacją nauki Chrystusa. Można by powiedzieć, że to już wystarcza, by pokazać światu, że Ewangelia jest receptą na życie. Jednak za tym spektakularnym znakiem idą też inne. Nie mniej zadziwiające. Warto je tu przytoczyć. Po zamachach na World Trade Center 11 września 2001 r. większość była pewna, że w obliczu zagrożenia kolejnymi atakami terrorystycznymi Jan Paweł II odwoła światowe spotkanie z młodymi w Toronto. Miało się ono odbyć dziewięć miesięcy później. Papież niczego takiego nie zrobił. Tłumnie przybyli do Kanady młodzi pielgrzymi zapewniali z uśmiechem, że „Bóg jest silniejszy od bin Ladena”. Tamto spotkanie zapamiętała też na długo policja z Toronto, której szef w wypowiedzi dla kanadyjskiej telewizji oznajmił: „Nie wiem, jak to się działo, ale w czasie spotkania z papieżem w całym mieście panował ekstremalny spokój”³.

Na czym więc polega fenomen tych spotkań z papieżem? Wprawdzie rozmiary tekstu nie pozwalają na bardzo szczegółowe opracowanie, to jednak spróbujmy – chociaż w kilku zdaniach – przyjrzeć się temu zjawisku. Będzie to może bardziej świadectwo uczestnika, aniżeli naukowe opracowanie.

1. Droga Światowych Dni Młodzieży

a) Geneza i historia

Idea Światowych Dni Młodzieży sięga początku lat 80. XX wieku. W pobliżu placu św. Piotra na wspólnej modlitwie, rozmowach i Eucharystii spotykała się młodzież. W tych spotkaniach uczestniczył sporadycznie bp Josef Cordes, ówczesny wiceprzewodniczący Papieskiej Rady ds. Świeckich. Po pewnym czasie powstał pomysł, aby ideę spotkań przekształcić w coś większego. Podczas obchodów 150. rocznicy śmierci Jezusa Chrystusa w Rzymie (1983/1984) w kościele San Lorenzo trwały dyskusje nad konkretnym kształtem młodzieżowego przedsięwzięcia. Pomysł spotkał się z ogromną życzliwością Jana Pawła II, papieża, który od początku pontyfikatu podkreślał swoje przywiązanie do młodzieży.

³ A. POLEWSKA, art. cyt.

W Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, 22 kwietnia 1984 r., Ojciec święty przekazał młodzieży Krzyż Roku Świętego, który później „wędrował” wraz z nimi przez świat.

7 kwietnia 1985 r., w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, w czasie przemówienia związanego z błogosławieństwem „*urbi et orbi*” Jan Paweł II ogłosił decyzję ustanawiającą w Kościele Światowe Dni Młodzieży. Jednocześnie wyznaczył Rzym na miejsce I Światowego Dnia Młodzieży, zapraszając młodych całego świata do Wiecznego Miasta na Niedzielę Palmową, 23 marca 1986 r. Na tę decyzję Papieża niewątpliwie miały wpływ dwa bardzo liczne, o zasięgu ogólnokościelnym, spotkania młodych w Rzymie; w roku 1984 z okazji Jubileuszu 150-lecia Odkupienia oraz w roku 1985 z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, proklamowanego przez ONZ, do której to inicjatywy przyłączył się Kościół, a Jan Paweł II wydał pierwszy w historii Kościoła List do młodych całego świata. Te dwa spotkania, obfitujące w duchowe owoce i entuzjazm młodych, zainspirowały Papieża i młodych do organizowania odąd co roku Światowego Dnia Młodzieży.

Na mocy decyzji Jana Pawła II Światowy Dzień Młodzieży winien się odbywać co roku w Niedzielę Palmową. Miał być on obchodzony na przemian, w jednym roku w Kościołach partykularnych wokół biskupa miejsca, w tym w Rzymie pod przewodnictwem Papieża. Natomiast w roku następnym oprócz obchodów Niedzieli Palmowej w poszczególnych diecezjach, miało się odbywać ogólnoswiatowe spotkanie młodych z Janem Pawłem II, w wyznaczonym Kościele lokalnym, zazwyczaj w miesiącach wakacyjnych, ze względu na uczącą się młodzież. Papież ogłaszał datę i miejsce kolejnych światowych dni zwykle na zakończenie obchodów Niedzieli Palmowej na placu św. Piotra.

Od roku 1997 nastąpiła zmiana cyklu obchodów. Kolejne spotkanie ze względu na Wielki Jubileusz odbyło się w roku 2000 w Rzymie, następnie powrócono do cyklu dwuletniego w roku 2002 w Toronto, by już jak dotąd, chyba na stałe, pozostać w cyklu trzechletnim: Kolonia 2005, Sydney 2008, Madryt 2011.

Każdy Światowy Dzień Młodzieży to wydarzenie duchowo i duszpastersko niezwykle starannie przygotowywane, zarówno przez komitety diecezjalne, a w wypadku światowych spotkań poza Rzymem, przez Komitety narodowe, współpracujące ściśle z głównym inspiratorem i organizatorem tych dni, a mianowicie z Papieską Radą ds. Świeckich, a szczególnie z jej sekcją młodzieżową. Warto tu wspomnieć dwóch zasłużonych dla tej wielkiej akcji ewangelizacyjnej hierarchów: Sługę Bożego argentyńskiego kardynała Edouardo Pironio, ówczesnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Świeckich oraz ówczesnego przewodniczącego sekcji młodzieżowej tejże Rady, obecnego jej przewodniczącego abp. Stanisława Ryłkę.

Organizacją Światowych Dni Młodzieży w Kościele w Polsce z początku zajmowały się głównie diecezjalne duszpasterstwa młodych. W latach 1990–1991 ze względu na wyznaczenie spotkania młodzieży świata na Jasnej Górze w Częstochowie, prace koordynował Kościelny Komitet obejmujący swym za-

sięgiem Europę Środkową i Wschodnią. Natomiast od roku 1995 promocją oraz udziałem młodzieży polskiej w Światowych Dniach Młodzieży zajmuje się Ogólnopolskie Biuro Organizacyjne z siedzibą w Siedlcach.

b) Cele i założenia

Zamysł, jaki przyświecał Janowi Pawłowi II, gdy inicjował ideę Światowych Dni Młodzieży, był przede wszystkim ewangelizacyjny – ewangelizacyjna mobilizacja całego Kościoła, ukazującego swoje młode oblicze i dającego radosne świadectwo wiary na oczach niejako całego świata⁴. Miały być one swoistego rodzaju „wyprawami misyjnymi”, swoistą „pielgrzymką” młodych po świecie, z poszczególnymi „przystankami ewangelizacyjnymi” na różnych kontynentach, a także środkiem, narzędziem, okazją, szansą, intensywnym czasem ewangelizacji. Był i jest to czas ewangelizacji młodych i ewangelizacji podejmowanej przez młodych.

Według pastoralnej strategii Jana Pawła II Światowe Dni Młodzieży miały stać się współczesną „szkołą wiary”. Papież przez tę inicjatywę pastoralną otwierał przed młodymi dostęp do tej rzeczywistości, którą nazywał „laboratorium wiary”, gromadząc ich przy Chrystusie, głosząc im Jego Ewangelię oraz dając o Nim osobiste świadectwo⁵. Ewangeliczny nakaz: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19), znalazł więc w Światowych Dniach Młodzieży współczesną ilustrację i aktualizację. Młodzi otwierali się na posługę ewangelizacyjną Papieża, a on „umacniał ich w wierze”. Mieli oni możliwość wyjątkowego i jedynego w swoim rodzaju doświadczenia wiary w bogactwie różnorodności, a także w wymiarze Kościoła powszechnego i to otwartego w postawie miłości na wszystkich ludzi. W dobie subiektywizacji wiary, jej prywatyzacji i relatywizacji, a także tendencji do eliminowania wspólnoty Kościoła, uważanej za niekonieczny czy wręcz przeszkadzający w wierze balast, takie doświadczenie wiary w wymiarze eklezjalnym miało dla młodych kapitalne znaczenie⁶.

⁴ M. DUDA, *Światowe Dni Młodzieży – ewangelizacyjny projekt Jana Pawła II wobec Kościoła przyszłości*, por. [<http://pokolenie-jp2.pl/?sec=artykuly&act=pokazArt&id=775&kat=1538; 09-12-2011>].

⁵ Por.: „laboratorium wiary», z którego apostołowie wyszli jako ludzie w pełni świadomi prawdy, jaką Bóg objawił w Jezusie Chrystusie — prawdy, która miała ukształtować ich życie osobiste i życie Kościoła na przestrzeni historii. Dzisiejsze rzymskie spotkanie, droga młodzieży, jest również swego rodzaju «laboratorium wiary» dla was, dzisiejszych uczniów — dla wyznawców Chrystusa na progu trzeciego tysiąclecia. JAN PAWEŁ II, *Nie lękajcie się zawierzyć Chrystusowi*. Przemówienie wygłoszone podczas czuwania modlitewnego w Tor Vergata 19 sierpnia 2000 r., „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 21 (2000) nr 10 (227), s.19.

⁶ Por. J. FIEDORCZUK, I. FIEDORCZUK, *Szkoła wobec kryzysu wartości młodzieży*, „Katecheta” 12 (2011), s. 5.

Młodzi ludzie nie są w tej papieskiej wizji nowej ewangelizacji biernymi uczestnikami – jej przedmiotem, ale pełnoprawnym podmiotem. Jan Paweł II wypowiedział to wyraźnie mocno w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele: „Kościół nie może widzieć w młodych ludziach po prostu przedmiotu swojej duszpasterskiej troski. W rzeczywistości bowiem są oni, i do tego stale trzeba ich zachęcać, czynnym podmiotem, aktywnymi uczestnikami ewangelizacji i twórcami społecznej odnowy” (ChL 46). W tym szczególnym pielgrzymowaniu przez świat pod przewodnictwem Papieża towarzyszy młodym znak krzyża, który Jan Paweł II przekazał im, a oni z kolei przekazywali go swoim rówieśnikom, goszczącym w swoich krajach uczestników kolejnych Światowych Dni Młodzieży. Jest to więc prawdziwe głoszenie światu Chrystusa Ukrzyżowanego.

Jan Paweł II zachęcał młodych do „duchowej pielgrzymki”, która winna się odbywać w środowisku ich życia: w ich rodzinach, parafiach, wspólnotach młodzieżowych, w czasie poprzedzającym poszczególne dni młodzieży. Pielgrzymka ta miała być według Papieża „drogą wiary, nawrócenia i powrotu do istotnych wartości ludzkiego życia”.

Program duchowego pielgrzymowania wyznaczało zarówno hasło na dany rok, zaczerpnięte z Pisma Świętego, jak i orędzie papieskie, które niosło zarazem ważkie dla młodzieży treści do medytacji, mając za zadanie „umocnić wiarę młodzieży i stać się nowym impulsem do apostołstwa”. Cel ewangelizacyjny ŚDM był więc już częściowo osiągnięty niejako w drodze przez pogłębienie wiary i zaangażowanie apostołskie w miejscową wspólnotę.

2. Madryt 2011 – przesłanie i misja

a) „Zakorzenieni i zbudowani na Chrystusie, mocni w wierze” – zaproszenie do budowania relacji z Jezusem

Istota Światowych Dni Młodzieży w Madrycie zawiera się najpierw w samej wyjątkowości i niepowtarzalności fenomenu ŚDM, ale też w wadze treści przesłania, jakie ujął w swym orędziu Benedykt XVI: „Zakorzenieni i zbudowani na Chrystusie, mocni w wierze”⁷. Zgodnie z tradycją Światowych Dni Młodzieży Ojciec święty skierował do młodych całego świata specjalne orędzie, które ma służyć jako wskazówka i pomocna lektura do duchowego przygotowania na wyjazd do Hiszpanii. Motto orędzia pokrywa się z hasłem XXVI ŚDM, nawiązuje do Listu św. Pawła do Kolosan (Kol 2, 7). Temat stanowi wezwanie Apostoła Pawła do budowania silniejszej relacji z Chrystusem. Zachęca do mocnego zakorzenienia w Chrystusie, poprzez głębsze zaangażo-

⁷ Istotną częścią Światowych Dni Młodzieży były katechezy głoszone przez księży biskupów w 262 miejscach w 30 językach.

wanie się w Kościół. Hasło nawiązuje również do innego fragmentu z Listu św. Pawła do Efezjan: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości zakorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą pełnią Boga” (Ef 3, 17-19).

Papież z serca tego orędzia mówi, że pełna dojrzałość osoby i jej wewnętrzna stabilność mają swój fundament w relacji z Bogiem. Papież wyjaśnia, że wiara chrześcijańska nie polega tylko na wierzeniu w pewne prawdy, ale jest przede wszystkim osobistą relacją z Jezusem Chrystusem, jest spotkaniem z Synem Bożym, który całej naszej egzystencji nadaje nowy dynamizm. Po wejściu w osobistą z Nim relację, Chrystus odkrywa naszą prawdziwą tożsamość, i dzięki przyjaźni z Nim, nasze życie dąży w kierunku całkowitego spełnienia (Orędzie 2).

Propozycja zakorzenienia swojego życia w Chrystusie i budowania na mocnym gruncie wiary płynnie zdecydowanie pod prąd współczesnej kultury, w której pomija się zasadnicze wartości i podstawowe zasady, jakimi powinniśmy się kierować w naszym życiu. Papież podkreśla, że on sam na podstawie swojego osobistego doświadczenia i kontaktów, jakie utrzymuje z młodzieżą, wie doskonale, że każde pokolenie i każda osoba, powołana jest do przebycia na nowo drogi odkrywania sensu własnego życia.

Mówiąc, gdzie jest serce tego orędzia, mówi o prawdziwej, autentycznej przyjaźni z Chrystusem, czyli namawia do traktowania Jezusa nie tylko jako Króla i Władcy, ale przede wszystkim jako Przyjaciela, z którym można rozmawiać, do którego można się zwracać i czerpać siły z tej właśnie przyjaźni. Papież zachęca młodych, aby odkrywając własne powołanie wychodzili odważnie do świata i nieśli Chrystusa innym. Przywołuje własne doświadczenie z czasów nazistowskich:

Patrząc w przeszłość nie chcieliśmy zadowolić się zwyczajnym życiem klasy średniej. Dążyliśmy do większych, nowych idei. Pragnęliśmy odkryć sedno życia, jego wspaniałość i piękno. W dużej mierze postawa ta była wynikiem czasów, w których żyliśmy. Podczas wojny i dyktatury nazistowskiej byliśmy w pewnym sensie „stłamszeni” przez strukturę władzy dominującej. Chcieliśmy więc wyswobodzić się, by odkryć pełnię możliwości ludzkich. Myślę, że do pewnego stopnia to usilne pragnienie wyzwolenia się od zwyczajności jest obecne w każdym pokoleniu. Poszukiwanie czegoś więcej poza codziennością życia i pracy, pragnienie czegoś prawdziwie większego, jest naturalną częścią młodości (Orędzie 1).

Przez to orędzie papież zaprasza każdego młodego człowieka – zarówno tych, którzy podzielają naukę Chrystusa, jak i tych, którzy są niezdecydowani, wątpią lub nawet nie wierzą w Boga – by przyjechali do Madrytu. Wielokrotnie zresztą podkreślał, że udział w Światowych Dniach Młodzieży był dla wielu młodych ludzi pewnym przełomem. Znamy wiele takich przypadków, że osoba

pełna wątpliwości i pytań „jak powinienem żyć?”, po tym wyjeździe na spotkanie młodych podejmowała kluczowe, zasadnicze decyzje co do swojego życia. Nie chodzi tu tylko o odkrycie drogi życiowego powołania, ale drogę lepszego, głębszego życia. Spotkania, które dokonują się podczas tych dni, służą dzieleniu się wiarą. Zauważa się, jak młodzi ludzie zarażają się entuzjazmem i poznają, odkrywają nowe znaczenie Kościoła. Poczucie Kościoła powszechnego na takim spotkaniu jest po prostu niezwykle. W tym samym czasie, w jednym miejscu spotykają się osoby z kilkuset krajów, mówiących różnymi językami, pochodzących z różnych tradycji czy kultur, wyznają tę samą wiarę w Jezusa Chrystusa. Jest to bardzo silny aspekt poczucia wspólnoty. Papież zachęca do włączenia się w budowanie tej wspólnoty przez udział w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie Eucharystii i sakramencie pojednania. Benedykt XVI mówi:

Uczcie się „widzieć” i „spotykać” Jezusa w Eucharystii, gdzie jest On obecny i bliższy do tego stopnia, że staje się pokarmem na naszej drodze; w sakramencie pokuty, gdzie objawia swe miłosierdzie, zawsze udzielając nam swego przebaczenia. Rozpoznawajcie i służcie Jezusowi także w biednych, chorych oraz w braciach będących w trudnej sytuacji i potrzebujących pomocy (Orędzie 4).

Papież zachęca także do lektury Ewangelii i Katechizmu Kościoła Katolickiego: „zaczniście rozmawiać z Nim na modlitwie i złożcie Mu swoją ufność: On nie zawiedzie Was nigdy!”

Ojciec święty zachęca do ewangelizacji, aby młodzi ludzie dzielili się wiarą we wspólnocie. ŚDM to ogromna przestrzeń, którą należy wypełnić dziełem ewangelizacji. Jednak, aby „nieść światu nadzieję”, wprowadzać pokój w świecie, trzeba mieć najpierw pokój w sobie. Najpierw trzeba formować siebie, aby potem formować innych. Tych miejsc formacyjnych w naszej rzeczywistości jest sporo: włączanie się w grupy apostołskie, ruchy religijne, zespoły charytatywne. To są ważne miejsca, wspólnoty, gdzie dojrzewa wiara i miłość.

Na zakończenie orędzia Ojciec święty apeluje do młodych:

Kościół liczy na Was! Potrzebuje Waszej żywej wiary, waszej twórczej miłości i dynamizmu Waszej nadziei. Wasza obecność odnawia Kościół, odmładza go i daje mu nową siłę. To dlatego Światowe Dni Młodzieży są łaską nie tylko dla was samych, ale i dla całego Ludu Bożego.

b) ŚDM – świadectwo dynamizmu Kościoła i jego młodości

Błogosławiony Jan Paweł II podkreślał, że to nie on szuka młodzieży czy też ona jego. Młodzież po prostu szuka Chrystusa, szukają sensu życia, szukają Boga. Przez to oni sami wymyślili Światowe Dni Młodzieży⁸. Wynika z tego,

⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 100–105.

że jest w Ewangelii Jezusa Chrystusa coś takiego, co fascynuje młodzież, co pozwala im wносить do wspólnoty Kościoła swoisty dynamizm i młodość.

Takim świadectwem dynamizmu Kościoła i jego wiecznej młodości jest ich bardzo spontaniczna reakcja podczas spotkania młodzieży neokatechumenalnej. Trzeba tu zaznaczyć, że wspólnoty neokatechumenalne z całego świata podjęły inicjatywę, aby umożliwić młodzieży z Drogi Neokatechumenalnej udział w spotkaniu z Ojcem świętym w Madrycie przez pomoc finansową pozostałych członków. Na zakończenie ŚDM, 22 sierpnia 2011 r., odbyło się specjalne spotkanie dla tej młodzieży. Udział wzięło w nim ok. 200 tys. osób. Na placu Cibeles towarzyszyło „kikos” – bo tak ich nazywają w Hiszpanii – kilku kardynałów, w tym Antonio María Rouco Varela, Stanisław Ryłko i Józef Glemp oraz ok. 70 biskupów z całego świata. Spotkanie, które prowadził założyciel Drogi Neokatechumenalnej, Kiko Argüello, rozpoczęło się od pozdrowień grup z poszczególnych krajów. Najliczniejszą stanowili Hiszpanie – 30 tys. osób – i Włosi – 25 tys. – Polaków było ok. 7 tys. Grupy neokatechumenalne przed przyjazdem na ŚDM zatrzymywały się w różnych krajach na ewangelizację, np. Polacy – w Niemczech. Kilka osób podzieliło się swoimi doświadczeniami z Irlandii, Hiszpanii i Anglii. Głos zabierali także obecni na placu kardynałowie. Po polsku i włosku pozdrowił młodzież kard. Józef Glemp. Kiko opowiedział o początkach Drogi w Niemczech oraz odczytał list ks. prof. Josepha Ratzingera do dwóch proboszczów, w którym zachęcał ich do założenia wspólnot. Z kolei Carmen Hernández, współinicjatorka Drogi, podkreśliła znaczenie kobiety w Kościele oraz wkład sióstr zakonnych w przygotowanie ŚDM.

Na zakończenie ks. Mario Pezzi podziękował Ojcu świętemu za te wspaniałe dni w Madrycie oraz powtórzył jego powołaniowe pytanie ze spotkania z wolontariuszami. Około godz. 20.00 nadszedł kulminacyjny punkt tego spotkania. Kiko zawołał: „Jeśli ktoś z braci i sióstr czuje, że Bóg go wzywa, aby oddał swoje życie za Chrystusa – niech wstanie”. Niemal natychmiast ok. 5 tys. chłopców i 3 tys. dziewcząt wstało i podeszło do biskupów, aby otrzymać błogosławieństwo na drodze powołania.

Zakończenie

Fenomen Światowych Dni Młodzieży staje się coraz częściej przedmiotem wielu analiz, w których próbuje się zrozumieć ten rodzaj, jak się kiedyś wyraził papież Benedykt XVI „kultury młodzieżowej”. Zamiast zakończenia chciałbym posłużyć się słowami, jakie wypowiedział Ojciec święty wspominając wcześniejsze spotkanie młodych w Sydney.

Nigdy przedtem, nawet przy okazji Olimpiady, Australia nie gościła tak wielu ludzi ze wszystkich kontynentów jak podczas Światowych Dni Młodzieży. A jeśli wcześniej istniały obawy, że masowe przybycie młodych ludzi może spowodować zakłó-

cenie porządku publicznego, sparaliżować ruch drogowy, utrudnić życie codzienne, skłaniać do aktów przemocy i sprzyjać zażywaniu narkotyków – wszystko to okazało się bezpodstawne. Było to święto radości – radości, która w końcu udzieliła się także niechętnym. W końcu nikt nie doznał uszczerbku. Tamte dni były świętem dla wszystkich; co więcej, dopiero wtedy uświadomiono sobie naprawdę, czym jest święto: że jest wydarzeniem, w którym wszyscy – jeśli tak można powiedzieć – są w euforii, wychodzą poza siebie, i dlatego są z sobą i z innymi⁹.

Tę wyjątkową atmosferę w Madrycie¹⁰ dało się odczuć. Nie zakłóciły jej nawet próby demonstracji ze strony przeciwników papieża. Jeśli było ich nawet 3 tysiące, jak podawały media, to i tak wobec miliona młodych z całego świata była to garstka. O tych proporcjach trzeba pamiętać. Przy okazji można było zobaczyć – wyraźniej niż gdziekolwiek – jak w świecie toczy się duchowa walka o człowieka. Jako duszpasterze mieliśmy świadomość, że młodzież, która przyjechała do Madrytu, to też nie były „aniołki”. Ale to, co wszyscy zauważaliśmy to ogromna energia dobra. Kolorowi, roztańczeni, hałaśliwi, może też nieco naiwni i beztroscy, ale w tym wszystkim piękni. Kiedy podejmowali adorację Najświętszego Sakramentu – zwłaszcza gdy rozszalała się burza na Cuatro Vientos – a także kiedy oczekiwali w długiej kolejce do spowiedzi, czasem wręcz błagający, aby ich wyspowiadać nawet w niezrozumiałych dla nich językach – myślałem sobie: „nic dziwnego, że szatan nie może znieść tego dobra, jakie się tu dokonuje”. Nawet komentarze, jakie pojawiały się w hiszpańskiej telewizji – zwłaszcza krótko przed przyjazdem Ojca świętego – mówienie o pieniądzach, które państwo będzie dopłacać do papieskiej wizyty to odwracanie uwagi na to co najistotniejsze. Już dzisiaj wiadomo, że takiej promocji to piękne miasto nie miało nigdy dotąd.

⁹ BENEDYKT XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej, 22 grudnia 2008 r., por. [<http://sdm.org.pl/index2.php?page=9&n=8>. 05-12-2011].

¹⁰ W Światowych Dniach Młodzieży w Madrycie wzięło udział ok. 2 mln młodych ludzi ze 193 krajów świata. Najwięcej uczestników przybyło z Włoch, Hiszpanii i Francji. Dane te przedstawiła telewizyjna agencja informacyjna w Rzymie Rome Reports, powołując się na dane komitetu organizacyjnego spotkania. Polskę reprezentowało oficjalnie 12 tys., ale liczba ta była większa o kilka tysięcy osób, które przybyły w grupach niezarejestrowanych lub indywidualnie. Tym samym pod względem liczby uczestników spotkanie młodzieży w stolicy Hiszpanii było trzecim co do wielkości w historii Światowych Dni Młodzieży. Pod tym względem wyprzedza je ŚDM w Manili, stolicy Filipin w roku 1995 (4 mln), i w Rzymie w 2000 (2,2 mln). Mszę św. na lotnisku Cuatro Vientos koncelebrował z Benedyktem XVI ok. 14 tys. księży i 800 biskupów. Prawdopodobnie powierzchnia miejsca celebry odpowiadała 48 boiskom piłkarskim. Relacje zdawało ponad 5 tys. dziennikarzy z całego świata. Nad bezpieczeństwem uczestników czuwało ponad 18 tys. policjantów. Od strony organizacyjnej ŚDM wspomagało 30 tys. wolontariuszy. Wśród międzynarodowych wolontariuszy największą grupę stanowili Polacy. Na podstawie: [<http://www.madryt2011.pl/newsroom.php?i=6&j=600&page=1&cat=1&id=462>; 13-12-2011].

Dla wielu spośród młodzieży – co podkreślali podczas spotkań – były to piękne rekolacje i przygoda. Czy można o tej młodzieży, którą spotykaliśmy w Madrycie powiedzieć, że jest to już pokolenie Benedykta? – jak się wyraził biskup Madrytu. Chyba jednak ciągle jest to pokolenie Jana Pawła II. Ilekroć bowiem wypowiedziano jego imię – natychmiast pojawiały się oklaski. To chyba wystarczający argument, by twierdzić, że Światowe Dni Młodzieży są nie tylko dzięki niemu, ale już pewnie z nim pozostaną związane na zawsze. On jest ich szczególnym Patronem. Nie ukrywam, że czuliśmy się dumni, jak oklaskiwano „polskiego Papieża”. Przez te „święteczne dni w Madrycie” przyglądałem się polskiej młodzieży. Jacy są? Tacy jak młodzi na całym świecie. Ale szczególnie urzekło mnie, że są ofiarni, gotowi do pomocy, dyspozycyjni – zwłaszcza polscy wolontariusze, inteligentni, znający języki, potrafią świetnie się odnaleźć w „wielkim świecie”, nawet jeśli jeszcze nie wiedzą, jak się modlić, to jednak doskonale wyczuwają, jak w takich sytuacjach, gdy inni się modlą, trzeba się zachować. To budzi nadzieję! Naprawdę nie musimy mieć kompleksów przed światem.

W drodze powrotnej pytaliśmy o jakieś szczególne chwile z tych madryckich dni. Wielu wspominało Drogę Krzyżową – „niezwykłą lekcję mądrości krzyża”, która tam na hiszpańskiej ziemi brzmi jakoś wyjątkowo. Młodzi mogli poczuć coś z atmosfery Wielkiego Tygodnia, kiedy to w Hiszpanii odbywają się procesje z ogromnymi figurami-feretronami, przedstawiającymi epizody Męki Pańskiej – od Ostatniej Wieczery po złożenie Jezusa do grobu. Po raz pierwszy w historii te figury zostały przewiezione z miast, z którymi są one związane od wieków. Ustawiono je wzdłuż bulwaru stolicy. Młodzież nosła potężny krzyż ŚDM, zatrzymując się podczas rozważań przy każdej ze stacji, które były jednak inne od tych tradycyjnych, jakie znają ze swoich kościołów w Polsce.

Zapytany przez dziennikarzy o Federico Lombardi: „na ile ŚDM zmienia Hiszpanię?”, zażartował: „To pytanie nie do mnie. Światowe Dni Młodzieży dają młodym wiele dobrego duchowego pokarmu, ale jakie będą owoce w ich życiu, zależy od odpowiedzialności każdego z nich”¹¹.

Phänomen „Weltjugendtage“ – Zeugnis aus der Begegnung der Jugend in Madrid

Zusammenfassung

Seit 25 Jahren kommen junge Menschen aus allen Kontinenten zu den Weltjugendtagen, die an unterschiedlichen Orten der Welt organisiert werden. Sie kommen verändert aus diesen Begegnungen in die eigenen Länder und Fa-

¹¹ *To jest młodzież papieża! XXVI Światowy Dzień Młodzieży – Madryt 2011*, red. M. Chaberka, Kraków 2011, s. 88.

milien zurück; fröhlich und mit Enthusiasmus übernehmen sie ihre eigenen Aufgaben im vollen Bewusstsein der Verantwortung für ihr eigenes Leben, das darf man nicht unterschätzen oder leichtsinnig verkümmern lassen. Sie wissen auch, man soll und es lohnt sich, wieder zu kommen und teilzunehmen an den nächsten Weltjugendtagen, die jeweils an einem anderen Ort organisiert werden. Man kann wiederum in seiner Art Außergewöhnliches erleben und religiöse Erfahrungen machen in der Gemeinschaft Gleichaltriger, die auf der Suche nach Idealen sind. Sie wollen nicht nur erfahren – manchmal zum ersten Mal im Leben – dass Er existiert, sondern Ihm wirklich begegnen. Ich beobachtete sie in Madrid, ich hörte die Zeugnisse von ihnen, ich habe mit vielen gesprochen; eigentlich kann man sagen, dass ich einer in der Menge von zwei Millionen Repräsentanten der jungen Generation der Erdkugel war, die sich mit Hoffnung in der Hauptstadt des katholischen Spanien versammelten und selbstverständlich nicht enttäuscht wurden in ihren eigenen Hoffnungen und Erwartungen. Es entstehen verschiedene Fragen, die dringend Antwort verlangen, wenn wir die in der Welt stattfindenden Prozesse verstehen wollen und uns nicht zufrieden geben mit oberflächlichen und wenig aussagenden Berichten der Massenmedien. Was zog sie zu den Orten, wo Johannes Paul II. sie treffen wollte und jetzt Benedikt XVI. ein Treffen verabredete? Warum wollten sie dort sein und an dieser Versammlung teilnehmen? Womit lässt sich das Faktum erklären, dass sie hunderte und sogar tausende Kilometer weit herkommen, um gemeinsam zu beten, eigene Erfahrungen miteinander zu teilen, mutig und öffentlich Zeugnis zu geben von ihren religiösen Überzeugungen, über eigene Beunruhigungen und Erwartungen zu sprechen? Sie könnten doch zu dieser Zeit andere Dinge machen und die Sommerferienzeit anders verbringen. Um welcher Werte willen kommen sie hin? Was suchen sie? Was brauchen sie? Worin besteht das Phänomen der Weltjugendtage?

Übersetzt von Kazimiera J. Wawrzynów

Ks. PIOTR SROCZYŃSKI*

JĘZYK WSPÓŁCZESNEJ KATECHEZY

W *Catechesi tradendae* Jan Paweł II poucza, że: „katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego” (CT 18). Dyrektorium ogólne o katechizacji określa, że w katechetycznym wychowaniu w wierze, chodzi o prowadzenie do wiary dojrzałej, która ma się wyrażać w coraz głębszym poznaniu treści wiary, coraz pełniejszym, owocniejszym, bardziej świadomym i czynnym uczestnictwie w misterium liturgicznym, w modlitwie, w codziennym życiu oraz w realizacji misji wspólnoty Kościoła (DOK 84–87). „Ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości” (DOK 80).

Podstawowym narzędziem katechetycznego posługiwania jest język, a to dlatego, że przepowiadanie słowa wpisane jest w naturę katechezy. Jej skuteczność zależy również od języka, w jakim jest przekazywana. Jest to szczególnie ważne w dobie współczesnej. Refleksja nad językiem religijnym – językiem w katechezie oraz językiem współczesnej katechezy – będzie treścią niniejszego artykułu.

1. Język religijny

Katecheza, będąc posługą słowa, nie tylko je przekazuje, ale czeka na echo tego przekazu. Nie jest to zatem jedynie przekaz informacji, ale posługiwanie się nią w celu nawiązania osobowej relacji z Bogiem. Z tej to racji język katechezy klasyfikowany jest do kategorii języka religijnego. Odrębność tego języka wraza się w religijnej tematyce wypowiedzi, co wpływa na dobór odpowiednie-

* Ks. dr hab. Piotr Sroczyński – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

go słownictwa. Nadto w mowie religijnej dochodzi do głosu czynnik nadprzyrodzony jako adresat, nadawca lub świadek wypowiedzianych słów. Specyficzną cechą języka religijnego jest jego wspólnotowy wymiar, dzięki któremu pełni on funkcje zespalania społeczności, do jakiej się odnosi. W języku religijnym ujawnia się twórcza moc słów zawartych w modlitwach, formułach sakramentalnych, sakramentaliach powodująca nie tylko przekazywanie pewnych faktów, ale ich urzeczywistnianie¹. Szczególną cechą mowy religijnej jest komunikowanie istotnych treści przez gesty, muzykę, plastykę, formy teatralne itp.

Pionier odnowy katechetycznej w kierunku równowagi kerygmatyczno-antropologicznej, Joseph Colomb (1902–1979), wyróżnił cztery rodzaje języka religijnego: język biblijny, teologiczny, liturgiczny oraz świadectwa². Istotnym źródłem katechezy są teksty święte. One zrodziły się w pierwotnym Kościele i wyrażają istotę tajemnicy zbawienia. Są słowem Bożym, które Kościół przyjmuje z szacunkiem i miłością. Na tym języku budowany jest język, który Colomb nazywa językiem biblijnym.

Kościół posługuje się także językiem teologicznym. Francuski katechetyk zastanawia się, na czym on polega i w jakim stopniu może być używany w katechezie. Zdaniem J. Colomba język teologiczny jest na katechezie konieczny, choć katecheza nie jest skrótem teologii, ale przekazem Dobrej Nowiny. Orędzie zbawienia będzie więc w katechezie zawsze na pierwszym miejscu. Doktryna przekazywana w katechezie musi być uporządkowana i wyrażona w precyzyjnym języku. Teologia w katechezie służy zrozumieniu przez odbiorcę orędzia zbawienia. Rola języka teologicznego nie będzie jedynie sprowadzona do roli obiektywnej relacji jakiejś prawdy, ale będzie to rola służebna wobec procesu budzenia wiary i nawrócenia.

Język liturgiczny jest używany przez Kościół, gdy celebrowa on tajemnice wiary, którymi żyje. J. Colomb przypisuje liturgii specjalne miejsce i rolę. Jest ona obok Pisma Świętego fundamentalnym źródłem dla katechezy. Jest dla niej jednocześnie celem, ponieważ katecheza ma prowadzić do wiary wyrażonej w liturgii i świadczonej w życiu chrześcijanina³.

Colomb wymienia również język świadectwa jako język religijny. Rozumie on przez to fakty z życia Kościoła. Francuski katechetyk podkreśla wielokrotnie, że katecheza nie jest przekazem jedynie idei abstrakcyjnych, ale przekazem orędzia zbawczego realizującego się w słowach i zdarzeniach zbawczych. Działanie bowiem Kościoła we współczesności powinno zawsze być połączone z pamięcią o jego przeszłości. Pozwoli to nie tylko na właściwą ocenę przeszło-

¹ Por. J. BAJEROWA, J. PUZYŃNINA, *Język religijny. Aspekt filologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 19.

² Por. J. BAGROWICZ, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomba*, Włocławek 1993, s. 143–146.

³ Por. B. MOKRZYCKI, *Liturgia jako źródło i cel katechezy*, „Ateneum Kapłańskie” 91 (1978), s. 97–118.

ści, ale także ubogaca współczesne doświadczenie, a także pomoże przyjąć to, co może przyjść w przyszłości.

Język religijny jest zatem sposobem, w jaki człowiek mówi o Bogu i do Boga i w jakim Bóg przemawia do człowieka. Jest to więc język zarówno kultu, Objawienia i modlitwy, jak i wszelkiej teologii, która stara się interpretować podstawowy przekaz Tradycji.

Uwzględniając fakt, że religia mieści się w kulturze, można powiedzieć, że człowiek religijny posługuje się językiem jako środkiem umożliwiającym komunikację międzypersonalną zarówno w wymiarze międzyludzkim, jak również w kontakcie z Bogiem. Język ten ma dwojaką formę: słowną i obrazową (symboliczną). Obie te formy wzajemnie się uzupełniają i wyjaśniają⁴.

Ponieważ słowo (język) jako narzędzie komunikacji istnieje zawsze „wcielone” w jakąś wspólnotę kulturową, to przy jego interpretacji należy wziąć pod uwagę sprawę tradycji rozumianej jako pamięć, w której zawarta jest świadomość „wielkich dzieł Bożych”, a więc słów i dzieł Bożych dokonanych dla zbawienia człowieka. Tylko takie podejście do interpretacji i pojmowanie języka religijnego może warunkować jego zrozumiałość.

Powyższe rozważania mają swoje szczególne implikacje dla posługi słowa w Kościele, dla języka katechezy czy nauki religii w szkole, gdyż właśnie w tym miejscu spotykają się owe dwa wymiary języka: *sacrum i profanum*. Czy nauka religii będzie tylko i wyłącznie przekazem wiedzy o religii, czy też będzie drogą prowadzącą do osobistego spotkania katechizowanych z Bogiem, uzależnione jest w dużej mierze od właściwego języka katechezy, który nie tylko powinien pełnić funkcję poznawczą, ale przede wszystkim winien być świadectwem.

2. Język katechezy

Podstawowym zadaniem Kościoła jest ewangelizacja świata, która wymaga jasnego i wyraźnego głoszenia zbawienia w Jezusie Chrystusie, głoszenia Jego nauki życia, obietnic, Jego królestwa i posługi jako Syna Boga żywego. To głoszenie Dobrej Nowiny dokonuje się jednak na przestrzeni wieków w różnej formie i w różnych kontekstach kulturowych i społecznych.

Słowo jest więc podstawowym środkiem przekazu Objawienia. Szczególnie wyraźnie można to dostrzec w odniesieniu do człowieka biblijnego, człowieka Starego Testamentu, który jawi się jako człowiek słowa, człowiek zasłuchany w słowo mówione. Na kartach Starego Testamentu słowo „słuchać” pojawia się o wiele częściej niż słowo „widzieć”. Bóg objawia się człowiekowi przez słowo mówione. Jest Słowem wypowiedzianym do człowieka, jest niewidoczny, ale nie jest niesłyszalny.

⁴ Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 487 (1995), nr 12, s. 7.

Nowy etap w komunikowaniu się Boga z człowiekiem związany jest z wydarzeniem Wcielenia: „A słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas i oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1, 14a). To wydarzenie stało się fundamentalne dla nowej formy komunikacji wizualnej w chrześcijaństwie. Bóg niewidzialny Starożytności stał się jednym z nas. To co niewidzialne stało się widoczne dla ludzkich oczu. Diametralnie uległ zmianie język głoszenia. Jezus głosząc Dobrą Nowinę, stosuje przede wszystkim język metaforyczny, odwołuje się do rzeczywistości bliskiej swoim słuchaczom. Styl głoszenia wypowiedzi przez Jezusa jest różnorodny. Posługuje się symbolem, paradoksem, hiperbolą i parabolą. Wychodząc od konkretnego, Jezus prowadzi swoich słuchaczy do rozumienia sensu głoszonej treści. Głoszenie Dobrej Nowiny przez Jezusa ma za podstawę codzienną widzialną rzeczywistość. On sam jest środkiem przekazu i wiadomością, jest słowem i obrazem tego, co słowo oznacza⁵.

Słowa Jezusa odkrywały tajemnicę Boga, Jego zamysły oraz obietnice i dlatego przemieniały serce człowieka i jego los, bo były słowami zrozumiałymi, jasnymi, odnoszącymi się do konkretnego życia. Słowa te bardzo szybko znalazły swój przekład na język obrazów. Każdy taki obraz był próbą interpretacji i aktualizacji faktów biblijnych. Dzięki niezwykłej sile komunikacji obraz bardzo mocno trafiał do serc swych odbiorców, stając się tym samym środkiem przekazu treści religijnych⁶.

Przez wiele wieków katecheza była związana z kościołem – świątynią, jako naturalnym miejscem, w którym dokonywało się katechizowanie. Zasadniczą zmianę przyniósł okres oświecenia oraz XIX wiek, w którym to katecheza została przeniesiona z terenu parafii do szkoły i przekształcona w przedmiot nauczania⁷. W związku z tym katecheza została zmuszona do sięgnięcia po nowe sposoby komunikacji i dostosowania się do nowych wymogów przekazu treści, przez uwzględnienie metod i środków stosowanych w nauczaniu przedmiotów szkolnych.

Przeniesienie katechezy do szkół spowodowało, że sprowadzono ją do przekazu wiedzy religijnej wyrażonej w teologicznych sformułowaniach za pomocą słownictwa, jakim posługiwała się teologia neoscholastyczna. Podstawą nauczania były katechizmy. Ich zadaniem było ujęcie całej nauki chrześcijańskiej w formę pytań i odpowiedzi. Katecheza neoscholastyczna bazowała na teologii neoscholastycznej i troszczyła się o to, by przez powrót do systematycznej, zbudowanej teologii oraz precyzyjnych definicji scholastycznych usunąć błędy i wypaczenia, jakie poczyniło w teologii oświecenie⁸.

⁵ Por. X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 834–836.

⁶ Por. R. MURAWSKI, *Audiowizja i ewangelizacja*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 93.

⁷ Por. J. SZPET, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 15–16.

⁸ Por. W. KOSKA, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 80.

Język katechezy neoscholastycznej był językiem informacyjnym, nie zakładał bowiem interlokutora i nie uwzględniał emocjonalnego zaangażowania nadawcy komunikatów. Stanowił on raczej samą w sobie zamkniętą rzeczywistość i przez to oderwaną od ludzkiej egzystencji. W języku katechezy neoscholastycznej słabo była dostrzegalna wspólnototwórcza funkcja języka. Katecheza neoscholastyczna, informując adresata o rytach liturgicznych i wydarzeniach biblijnych, nie stwarzała warunków na doświadczanie twórczej mocy modlitw, formuł sakramentalnych czy słów Biblii. W katechezie tej nie było miejsca na tworzenie relacji międzyludzkich, działań praktycznych czy też celebracji o charakterze liturgicznym.

Język filozoficzno-teologiczny był w zasadzie mało zrozumiały. Nic więc dziwnego, że w posługiwaniu się nim upatrywano jedną z przyczyn kryzysu wiary⁹. Język katechezy neoscholastycznej był językiem odległym od kultury, od czasu i człowieka¹⁰. Pozostając w ścisłym związku z założeniami teoretycznymi, zadaniami, metodą i strukturą takiej katechezy język ten spełniał przede wszystkim funkcję informującą.

Przełom w dydaktyce szkolnej, związany z rozwojem nauk psychologiczno-pedagogicznych pod koniec XIX wieku, spowodował wytworzenie katechezy zwanej monachijską bądź też stopni formalnych. Z uwagi na troskę o skuteczność działań dydaktyczno-wychowawczych dbano o to, by język tej katechezy był jasny, zrozumiały, przystępny, barwny, a przez to wzbudzał zainteresowanie i zaangażowanie słuchacza.

W tym modelu treści katechezy zostały podporządkowane metodzie pogładowej i ukierunkowane na wychowanie człowieka. Przez pogładowe potraktowanie treści biblijnych i liturgicznych język katechezy został znacznie wzbogacony. Wyszedł on ze sztywnych teologicznych ram i przez otwarcie na Biblię i liturgię zyskał całą gamę metafor, obrazów i symboli. Oprócz tego, język katechezy zyskiwał całe spektrum obrazów zaczerpniętych ze świata dziecięcych doświadczeń, jak również ze świata bohaterów literackich stanowiących źródło poglądu¹¹.

Język katechezy monachijskiej z uwagi na przekazywane wartości stawał się językiem miłości i bezinteresownej służby, także troski o pomnażanie poznawanego dobra. Język pogładowy stosowany w monachijskiej katechezie znakomicie nadawał się do wypełniania funkcji nauczania i wychowania. Natomiast nie był w stanie podjąć funkcji wprowadzenia katechizowanych w misterium wiary.

⁹ Por. J. CHARYTAŃSKI, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 68.

¹⁰ Por. T. PANUŚ, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 162.

¹¹ Por. S. DZIEKOŃSKI, *Teksty literackie w katechezie*, w: *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 318.

Nowy wzorzec katechezy – katechezy kerygmatycznej – powstał pod wpływem odnowy biblijnej, liturgicznej i patrystycznej zapoczątkowanej w końcu XIX wieku¹². W katechezie tej zwrócono uwagę na treść, którą należało nie tylko przekazywać, rozumieć i przyswajać, ale przepowiadać jako orędzie zbawcze. Uznano, że zasadniczą treścią katechezy winna być Dobra Nowina o zbawieniu, w której Jezus zajmuje centralne miejsce. Katecheza miała przedstawiać orędzie Boże jako wezwanie skierowane do człowieka i być ściśle powiązana z liturgią i Pismem Świętym jako jej istotnymi źródłami¹³.

Treść katechezy stanowiło żywe słowo Boga: czytane, medytowane i celebrowane. Głównym celem katechezy kerygmatycznej, stało się osobowe nawiązanie relacji z Bogiem przemawiającym do człowieka na kartach Ewangelii i przez liturgię.

W katechezie kerygmatycznej do głosu doszedł przede wszystkim język biblijny i liturgiczny. Język biblijny był zarazem językiem ludzkim, bo gesty i działania Boga były w nim wyrażone przez analogię do ludzkich uczuć i działań. Język liturgiczny natomiast był językiem używanym przez Kościół, gdy ten celebrował tajemnice wiary, którymi żył¹⁴. Był to przede wszystkim język symboliczny wyrażający się w obrzędach, gestach, znakach sakramentalnych, formułach. Zarówno język biblijny, jak i liturgiczny były językami metaforycznymi i jako takie odpowiadały naturze katechezy kerygmatycznej¹⁵. W związku z tym słownictwo w niej stosowane było biblijne i liturgiczne. Zarówno język biblijny, jak i liturgiczny, z uwagi na swój boski charakter, miały moc wprowadzania katechizowanych w tajemnice wiary i życie według ducha. Język Biblii i liturgii, którym posługiwała się katecheza kerygmatyczna, nie ograniczał się nigdy do funkcji dydaktycznej, ale angażował, włączał i zapraszał do osobistej relacji z Bogiem.

Katecheza kerygmatyczna chętnie korzystała z języka pozawerbalnego, ponieważ medytacja znaków, gestów i symboli sakramentalnych bądź biblijnych pozwalała katechizowanym odkrywać dar zbawienia¹⁶. Ona też ukazując ubóstwo języka ludzkiego, dopełniała go językiem symbolicznym.

Kerygmatyczna katecheza posługiwała się także językiem świadectwa, który odzwierciedlał życie Kościoła zwiastującego Dobrą Nowinę o zbawieniu. Katecheza ta głosiła bowiem orędzie zbawcze realizujące się w słowach i czynach pierwotnego Kościoła. Do tych świadectw zaliczały się także żywo-

¹² Por. R. CZEKALSKI, *Metody nauczania katechetycznego w pierwszej połowie XX wieku*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 98–99.

¹³ Por. R. MURAWSKI, *Katecheza w XIX i XX wieku*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 1032–1033.

¹⁴ Por. M. MAJEWSKI, *Propozycja katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 151–152.

¹⁵ Por. M. MAJEWSKI, *Fundamentalne problemy katechetyki*, Lublin 1981, s. 94.

¹⁶ Por. A. DONGI, *Gesty i słowa*, Kraków 1999, s. 12.

ty świętych i świadków wiary. Przedmiotem świadectwa były również znaki wiary objawiające się w życiu wspólnot parafialnych. Język świadectwa cechowało zindywidualizowane doświadczenie spotkania z Bogiem i jego życiowe konsekwencje.

Język katechezy kerygmatycznej był zatem językiem biblijnym, liturgicznym oraz językiem świadectwa głoszącym miłość Boga do człowieka. Był podporządkowany zasadzie wierności Bogu, natomiast nie zawsze uwzględniał potrzeby człowieka.

Na bazie teologii Soboru Watykańskiego II, która wzięła pod uwagę relacje Kościoła do świata, powstała katecheza antropologiczna. Do jej powstania przyczyniła się Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Zwróciła ona uwagę z jednej strony na treść katechezy, a z drugiej na egzystencję człowieka.

Katecheza antropologiczna była procesem przechodzenia od doświadczenia ludzkiego do doświadczenia wiary, co znajdowało swój wyraz w postawie miłości wobec braci, w świadectwie przeżywanej z nimi wspólnoty, w postawie wyznawanej publicznie wiary. Podstawową metodą służącą realizacji założeń i celów katechezy antropologicznej był dialog. Była relacja nawiązywana przez osoby przy pomocy pytań i odpowiedzi.

Wśród wielu form języka preferowano ten, który z jednej strony wyrażał ludzkie doświadczenie, a z drugiej był nośnikiem świadectw wiary wyrażonych na kartach Biblii, dokumentów Kościoła czy hagiografii, ale też świadectw samych katechizowanych. Język doświadczenia, język dialogu, uznawano za najskuteczniejsze narzędzia ewangelizacji. Ten właśnie język miał się dostosować do adresata, sytuacji i warunków zewnętrznych¹⁷. Posługiwanie się w katechezie językiem doświadczenia budziło wątpliwości, czy język ten był językiem religijnym, czy też świeckim. W rzeczywistości posługiwano się jednym i drugim, przy czym język religijny wykorzystywany był jako narzędzie interpretacji doświadczenia ludzkiego¹⁸. Z jednej zatem strony – język ludzki był językiem potocznym używanym przez katechizowanych bądź też językiem literatury, filmu, prasy, muzyki, fotografii, a z drugiej strony – język religijny przyjmował postać języka biblijnego, liturgicznego, teologicznego i hagiograficznego. Powstawał w ten sposób język katechezy określany mianem języka relacji personalnych, wolności, zaufania, pokoju, chrześcijańskiej radości. Dążenie do równowagi języka świeckiego i religijnego w katechezie antropologicznej było jednym z ważnych zadań w jej realizacji¹⁹.

¹⁷ Por. M. MAJEWSKI, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 179.

¹⁸ Por. M. KOWALCZYK, *Inkulturacja katechetyczna*, Gniezno 1996, s. 126.

¹⁹ Por. M. MAJEWSKI, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 163.

3. Język katechezy współczesnej

Obecna epoka stoi pod znakiem rozwoju i coraz większego znaczenia teorii komunikacji²⁰. Na fenomen komunikacji interpersonalnej zwrócili uwagę teologowie reprezentujący teologię pastoralną już w latach 50. ubiegłego stulecia. Wtedy to powstał termin „teologia komunikacji”. Wielką zachętą do pogłębienia tego zagadnienia były uchwały Soboru Watykańskiego II i późniejsze dokumenty Kościoła²¹. Także kryzys wiary w Kościele, który pojawił się w latach 60. i 70. przyczynił się do zainteresowania językiem katechezy. Kryzys wiary łączono bowiem z kryzysem języka kościelnego. Poddawano wówczas gruntownej krytyce zarówno język teologii, dokumentów Kościoła, jak i Biblii. Dostrzeżono, że język może być nie środkiem komunikacji, ale źródłem nieporozumień. Dopiero w latach 80. i 90. notuje się gwałtowny rozwój studiów nad komunikacją i językiem. Była to jedna z przyczyn wypracowania katechezy integralnej w oparciu o najważniejsze wartości wcześniejszych kierunków katechetycznych. Bezpośrednim bodźcem do sformułowania katechezy integralnej był Synod biskupów z 1977 r. poświęcony katechizacji²². Uznano bowiem niewystarczalność dotychczasowej katechezy przedmiotowej, treściowej i materialnej. Celem katechezy integralnej miało być kształtowanie dojrzałej wiary tak dzieci, młodzieży, jak i dorosłych. Jako treść katechezy proponowano życie ludzkie interpretowane i formowane w duchu Ewangelii.

Proponowano formy katechezy opartej na słowie i sakramentach. W pierwszym przypadku chodziło o przepowiadanie słowa, w drugim o celebracje liturgiczne. Do realizacji katechezy zaproponowano metodę partycypującą. Jej punktem odniesienia z jednej strony – miało być Objawienie, Pismo Święte, Kościół, liturgia, a z drugiej – człowiek, jego osobowość, typologia, środowisko naturalne i społeczne oraz świat. Zasadą wewnętrzną tej metody był dialog.

Katechezę tę obowiązuje zasada wierności Bogu i człowiekowi. Jest to zatem katecheza wielowymiarowa wyrastająca z Biblii, utrzymująca silną więź z Kościołem, ukierunkowana na liturgię, zaangażowana w przemianę świata. Katecheza integralna znajduje więc swoje podstawy w Objawieniu Bożym i doświadczeniu ludzkim²³.

Podstawowym wymogiem katechezy integralnej było dostosowanie języka do mentalności człowieka. Miał on uczestniczyć w doświadczeniu ludzkiej egzystencji, szukać właściwych interpretacji ludzkiego doświadczenia, poma-

²⁰ Por. R. CZEKALSKI, *Fenomen komunikacji interpersonalnej w refleksji naukowej*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 136.

²¹ Por. tamże.

²² Por. M. MAJEWSKI, *Integralna katecheza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, s. 335.

²³ Por. M. MAJEWSKI, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 41–85.

gać w przekształceniu tego doświadczenia w relacje wiary i wyrażać się przez świadectwo.

Język katechezy integralnej to język współczesny, czyli świecki i religijny zarazem, język dialogu, zaufania, wspólnotowego świadectwa i otwarcia na ludzkie problemy. Język ten można nazwać językiem partycypacji. Katecheza bowiem nie zatrzymywała się na interpretacji ludzkiego doświadczenia, ale chciała sprawić, by katechizowany stawał się uczestnikiem doświadczenia religijnego. Tylko wtedy można się spodziewać, że został on uzdolniony do dawania świadectwa wiary.

Troska o komunikatywność języka katechezy stanowi zatem podstawowe zadanie współczesnych katechetów. Język przekazu bowiem powinien być dostosowany do zdolności komunikacyjnych odbiorcy, a więc jasny i zrozumiały. Nie jest to sprawa prosta ani łatwa, stąd Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* napisał:

Wiadomo wszystkim, jak bardzo jest on [problem języka] dziś palący. 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 czasach nadużywa się języka, to znaczy karze się mu służyć zakłamaniu ideologicznemu, niwelowaniu sposobów myślenia i spychaniu człowieka do rzędu jakby przedmiotu? Wszystko to ma wielki wpływ na katechezę (CT 59).

Zakończenie

Język katechezy, podobnie jak w ogóle język religijny, jest zanurzony w nurt kultury danej epoki. Każda, bowiem epoka w zależności od różnych sytuacji społeczno-politycznych, religijnych poszukiwała i dopracowywała się właściwych dla siebie form posługi słowa. Różnorodność ta wskazuje, iż posługa słowa ma charakter dynamiczny, polega na ciągłym rozwoju, poszukiwaniu i odkrywaniu nowych form przekazu. Ów dynamizm wynika z konieczności dostosowania języka głoszenia wiary do wymogów danej epoki.

Die Sprache der modernen Katechese

Zusammenfassung

Die sich des Wortes bedienende Katechese überliefert nicht nur das Wort, aber sie wartet auch eine Antwort. Die katechetische Sprache dient zur Anknüpfung einer persönlichen Relation mit Gott. Sie gehört deshalb zur religiösen Sprache.

Man spricht in der Katechetik von vier Modellen der Katechese: das neoscholastische, münchnere, kerygmatische und anthropologische Modell. Das neuste Modell ist die integrale Katechese. Dieses Modell beinhaltet die zwei letzten.

Die Sprache der integralen Katechese ist zugleich zeitgenössisch wie auch religiös. Es ist die Sprache des Dialogs, Vertrauens, Zeugnisses und Offenheit für menschliche Probleme. In diesem Modell nimmt der Katechisierte an einer religiösen Erfahrung teil.

MICHAŁ JÓZWIK*

PRZEMIANY W ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ POLSKIEJ MŁODZIEŻY

Obecnie dokonujące się w naszym kraju przekształcenia ustrojowe równoległe do transformacji społeczno-politycznych powodują szybkie prze-wartościowanie w sferze kultury i świadomości jednostek. Odbijają się one na kształcie i funkcjonowaniu polskiej rodziny, a tym samym mogą mieć wpływ na procesy międzypokoleniowego przekazu tradycji kulturowej, stanowiące konieczny czynnik podtrzymywania tożsamości kulturowej społeczeństwa.

Religia katolicka stanowi integralny składnik kultury społeczeństwa polskiego, a tym samym większości polskich rodzin. Dlatego też przekształcenia wzorów religijności wydają się kwestią o istotnym znaczeniu i elementem koniecznym dla zrozumienia całościowego obrazu przemian w międzypokolenio-wym przekazie wzorów kulturowych w polskich rodzinach¹.

Rodzina jest odbiciem społeczeństwa, w którym funkcjonuje, a więc postawy, style rodziny kształtują się w dużym stopniu pod wpływem/naciskiem środowiska pozarodzinnego. W dobie rozwijającej się we współczesnym świecie globalizacji decydującą rolę odgrywają środki masowego przekazu. Te nowoczesne rozwiązania komunikacyjne, jak również szybkie tempo życia i wielość docierających do człowieka bodźców zewnętrznych z jednej strony sprzyjają, ale z drugiej przyczyniają się do kryzysu cywilizacji zachodniej, a szczególnie kultury chrześcijańskiej i jej wartości.

Z jednej bowiem strony – w rodzinie czy na rodzinie odbijają się wszelkie procesy zachodzące w makrostrukturze społecznej, politycznej, gospodarczej,

* Michał Józwik – doktor teologii PAT Kraków, magister prawa UŁ, mieszka w Łodzi.

¹ K. WĘGRZYN, *Rodzina a wzory religijności. Międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności w rodzinie*, Katowice 2001, s. 8.

gdyż podlega ona wpływom zarówno wewnętrznej sytuacji w kraju, jak również zewnętrznym oddziaływaniom kultury społeczeństw zachodnich, a drugiej – to właśnie rodzina i jej kondycja ma wpływ na świadomość jednostek oraz na kształt przeobrażeń w skali makrosocjalnej.

W obecnym czasie konsumpcjonizmu, agresywnej reklamy, budowania swej pozycji w oparciu o status materialny coraz trudniejsze staje się odwołanie do wartości duchowych. Jest oczywiste, że proces wychowania wymaga również i materialnej podbudowy, jednak w ostatnich latach presja posiadania różnych dóbr materialnych (często niepotrzebnych) jest wszechobecna i tak silna, że wielu rodziców nie znajduje ani sił, ani argumentów, by zachować rozsądne granice ulegania tego typu naciskom².

Analiza międzypokoleniowego przekazu wzorów religijności kolejnych pokoleń w naszym kraju wydaje się szczególnie ciekawa ze względu na odmienność uwarunkowań życia poszczególnych pokoleń: dziadkowie, przeżywający swe lata młodości w okresie wojny lub bezpośrednio po niej, rodzice, których młodość przypadła na lata 60., 70. i współcześnie żyjące pokolenie dzieci. Każde z tych pokoleń dojrzało w innym ustroju gospodarczym, klimacie politycznym, społecznym i kulturowym. W trakcie ich życia następowały również zmiany stosunku władzy do religii, miejsca religii i pozycji Kościoła w życiu społecznym, a także przeobrażenia w samym Kościele i sposobie jego funkcjonowania w zmieniającej się rzeczywistości³.

Zmiany zachodzące współcześnie mogą odbijać się również na przekazy religijności pomiędzy pokoleniami. Rodzina, stanowiąca dotychczas silny podmiot przekazu wartości religijnych i przeciwstawiania się sterowanej laicyzacji, zostaje obecnie wystawiona na działania innych procesów, m.in. rosnącej sekularyzacji spontanicznej. Religia i Kościół pozbawione zostają swej dawnej funkcji wspierania społecznego. Wpływa to na zmiany w religijności całego społeczeństwa polskiego, zarówno na płaszczyźnie „wiary narodu”, a także religijności codziennej, która zmienia się, zmierzając w kierunku form spotykanych powszechnie na zachodzie⁴.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania znaczącej roli rodziny na tle zmian społeczno-kulturowych i społeczno-moralnych dokonujących się w społeczeństwie polskim. A także ukazanie wiodącej roli rodziny jako środowiska wychowania religijnego na tle przemian w świadomości religijnej młodzieży polskiej w czasie kryzysu tradycyjnych wartości.

² G. PAPROTNA, *Trudności współczesnej rodziny w procesie wychowania dzieci*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. Muchacka, Kraków 2008, s. 416.

³ K. WĘGRZYN, *Rodzina a wzory...*, dz. cyt., s. 8.

⁴ Tamże, s. 8.

1. Siła rodzinnej tradycji

System rodzinny jak każdy inny funkcjonuje w określonym czasie historycznym i środowisku społeczno-kulturowym. Charakteryzując go, można mówić między innymi o rodzaju granic, jakie oddzielają rodzinę od reszty świata – od tego, czy granice są sztywne, czy elastyczne zależy stopień adaptacji danej rodziny do zmieniających się warunków zewnętrznych. Granice sztywne, nieprzepuszczalne dla nowych idei i wartości, uniemożliwiają w efekcie prawidłowy rozwój rodziny, generując anachroniczne wobec rzeczywistości i dysfunkcjonalne dla systemu wzory zachowań⁵.

Stabilność rodziny jest dziś zagrożona przez wiele ideologii, propagujących jej modyfikację dla własnej wygody. Wskutek tego niebezpieczeństwem jest zbyt, bezkrytyczne otwarcie się na pozorne wartości i modele antyrodzinne. Równie niewłaściwą postawą jest zamknięcie się w swych partykularnych celach, bez uczestnictwa w tworzeniu wartości ogólnoludzkich. W życiu społecznym przejawia się to wyobcowaniem i nieliczeniem się z wartościami społecznymi⁶.

Prawidłowe funkcjonowanie rodziny wyznaczają granice elastyczne, stwarzające wszystkim jej członkom możliwości właściwego rozwoju. Te granice zależą przede wszystkim od zdolności pogodzenia własnych systemów wartości ze zmieniającą się rzeczywistością, a także od umiejętności włączania nowych elementów do istniejącego już systemu, przy jednoczesnym zachowaniu własnej rodzinnej tożsamości, na którą składają się dwa elementy: poczucie przynależności i odrębności⁷.

Poczucie przynależności do określonego systemu rodzinnego w dużej mierze wpływa na sposób funkcjonowania danej osoby w innych, zewnętrznych podsystemach. Cechą charakteryzującą system jest sieć wzajemnych oczekiwań, warunkujących sposób, w jaki członkowie rodziny komunikują się ze sobą, kształtując w ten sposób pewne powtarzające się wzory interakcji, które z czasem utrwalają się w schematy i tworzą charakterystyczne dla danej rodziny wzory wzajemnych zachowań. Korzeni owej sieci wzajemnych oczekiwań rodzinnych należy szukać w odległej przeszłości, są one przekazywane z pokolenia na pokolenie i kultywowane często w sposób nieświadomy.

Pisząc o zjawiskach wpływających na współcześnie żyjące rodziny, należy zwrócić uwagę na kontekst społeczno-kulturowy, w którym dzisiejsze rodzi-

⁵ M. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej tradycji*, w: *Silna rodzina*, red. B. Gulla, M. Duda, Kraków 2009, s. 48.

⁶ M. POKRYWKA, *Rola rodziny chrześcijańskiej w procesie przemian społeczno-kulturowych*, w: *Człowiek, Miłość, Rodzina*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 347.

⁷ S. MINUCHIN, *Familie and Family Therapy*, Cambridge 1974, por. M. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej...*, dz. cyt., s. 49.

ny funkcjonują. Współczesne zmiany cywilizacyjno-kulturowe naznaczone są piętnem konsumpcjonizmu i hedonistycznego nastawienia do życia⁸. Zjawisko to z jednej strony – niesie ze sobą dobrodziejstwo wiecznego udoskonalenia wszystkiego, co nas otacza. Panująca kultura masowa (popkultura), propagująca idee zaspokajania wszelkich ludzkich pragnień w sposób szybki, łatwy i przyjemny, przyczynia się również do kreowania specyficznych postaw w stosunku do życia świata i ludzi.

Media nie tylko rozpowszechniają wiadomości, ale tworzą rzeczywistość. To one kreują wzorce zachowań, które faktycznie rządzą życiem wielu ludzi. Niestety w mediach przeważają obecnie wzorce sprzeczne z wartościami rodzinnymi: „popiera się i chroni nieodpowiedzialne zachowania płciowe, postawy powierzchowne i inne style życia, prowadzące do rozpadu rodziny i utrudniające poszczególnym rodzinom uświadomienie sobie piękna ich drogi i wagi, jaką ma ona dla całości społeczeństwa”⁹.

Powstaje tym samym specyficzna konsumencka moralność, polegająca na poszukiwaniu szczęścia za wszelką cenę, przy czym szczęście jest tu pojmowane jako zabawa, dostarczanie sobie przyjemności, kolekcjonowanie przyjemnych wrażeń, poszukiwanie lekkiej i łatwej rozrywki. Efektem tego jest postępująca laicyzacja społeczeństw, nowe środki konsumpcji nabierają magicznego, wręcz religijnego charakteru, a miejsca kościołów zajmują centra handlowe; to tam praktykuje się nową konsumencką religię. Ludzie zaspokajają w nich większość swoich konsumenckich potrzeb, a więc np. potrzebę kontaktu z innymi, świętowania, pokarmu, zabawy¹⁰.

Narastający nieustannie przepływ informacji, medializacja społeczeństw i coraz większe splatanie się świata wirtualnego z realnym będą niewątpliwie czynnikami zmieniającymi egzystencje jednostek i ich rodzin, zaś media i świat wirtualny będą to czynniki izolujące człowieka od resztek grup wspólnotowych, także od rodziny. Rodzina tradycyjna była głównym przekazicielem wartości kulturowych i religijnych oraz miejscem socjalizacji. Wszystko to sprawiało, że rodzina była traktowana jako zasadnicza struktura społeczeństwa¹¹.

Współcześnie większość tych tradycyjnych funkcji dawnej wielopokoleniowej rodziny przejęły instytucje publiczne. Spowodowało to rozłączenie członków rodziny przez większą część dnia. Przebywając w różnych środowiskach, członkowie rodziny mogą ulegać wpływom środowisk o różnych, często prze-

⁸ G. RIETZER, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, w: *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, red. Z. Tyszka, Poznań 20004, por. M. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej...*, dz. cyt., s. 49.

⁹ Por. J. M. BURGOS, *Rodzina wobec przemian*, „Społeczeństwo” 6 (1996), nr 1, s. 97.

¹⁰ G. RIETZER, *Makdonaldyzacja...*, dz. cyt., s. 49.

¹¹ Por. J.M. BURGOS, *Rodzina wobec przemian*, dz. cyt., s. 86–87.

ciwstawnych systemach wartości¹². Środowiska te są zagrożone „coraz większą depersonalizacją i umasowieniem, a stąd odczłowieniem”¹³.

Współczesne przemiany społeczne, transformacja społeczno-polityczna oraz zmiany w ekonomii i gospodarce nie pozostały bez wpływu na relacje wewnątrzrodzinne. Przemiany społeczeństwa tradycyjnego w modernistyczne i postmodernistyczne zmieniły oblicze rodziny i pełnione przez nią funkcje. Rodzinie polskiej nie jest łatwo realizować zadania socjalizacji młodego pokolenia. Zarówno rodzina realizująca swój wzorzec tradycyjnych relacji wewnętrznych, jak i ta żyjąca zgodnie „z duchem czasu” nie potrafią odnaleźć swego miejsca we współczesnym szybkim życiu społecznym¹⁴.

Społeczno-kulturowy kontekst, w którym dorasta młode pokolenie, zawiera w sobie wiele sprzecznych oczekiwań. Silna potrzeba osiągnięcia sukcesu staje się motywem do podejmowania działań, z drugiej jednak strony – pojawia się równie mocna potrzeba przyjemnego i łatwego życia, nieobciążonego nadmiernymi obowiązkami. Presja społeczna niesie za sobą znamiona ambiwalencji, młodzi poddawani są naciskom na zdobywanie coraz to nowych umiejętności, ciągłe doskonalenie swoich umiejętności, podejmowanie nowych wyzwań; z drugiej zaś strony – widoczna jest zachęta do bycia niedojrzałym, wiecznie młodym, bawiącym się i radosnym¹⁵. Trudno się dziwić, że sytuacja ta wprowadza w życie współcześnie żyjącym chaos i zagubienie, przyczyniając się do pojawiania się sytuacji konfliktowych na płaszczyźnie intrapsychicznej.

Współczesny świat cechuje wirtualność, tymczasowość, nietrwałość. Gwałtowny postęp techniczny zmusza nas do wprowadzania ciągłych zmian w naszym codziennym życiu. Sytuacja taka działa również destabilizująco na system rodzinny, wprowadzając doń nerwowość, napięcie i uczucie nienasyceń, równocześnie zaburzając tradycyjny system wartości przez wysunięcie na plan pierwszy sztucznie wykreowanych potrzeb konsumpcyjnych. Rzeczywistość ta nie sprzyja osiągnięciu wewnętrznego spokoju, poczucia bezpieczeństwa: świat jest względny i nietrwały, coraz mniej w nim stałości i pewności. Skutkiem tego może być niestabilność systemu wartości, niedojrzałość światopoglądu, utrata wewnętrznej integralności. Poszukiwanie szczęścia tam, gdzie nie można go znaleźć, powoduje wieczną frustrację; brak szczęścia oznacza porażkę, a na to we współczesnym świecie nie ma miejsca – to świat zwycięzców, wiecznie wygrywających, rozbawionych dzieci, pozbawionych szans na dojrze-

¹² Por. M. MACHINEK, *Malżeństwo-dar, który zobowiązuje*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 254.

¹³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Familiaris consortio* 43.

¹⁴ M. DUDA, *Różne odsłony rodziny*, w: *Różne oblicza rodziny*, red. A. Świerczek, Kraków 2010, s.175–176.

¹⁵ W. WASILEWSKA, *Sila rodzinnej...*, dz. cyt., s. 51.

łość, bojących się głębszej refleksji, często tłumiących uczucia, spływających je, tworzących krótkotrwałe związki interpersonalne¹⁶. Wobec tych wszystkich zmian społeczno-kulturowych siła rodzinnej tradycji jest czynnikiem integrującym dzisiejszą rodzinę.

Ważnym elementem atmosfery religijnej w domu jest wzajemna życzliwość i miłość pomiędzy członkami rodziny, która budzi zaufanie i wzajemną szczerłość w wychowaniu. Stąd tak ogromne znaczenie ma relacja interpersonalna w rodzinie, która ułatwia realizację funkcji wychowawczej w duchu religijnym. Proces religijnego wychowania w domu dokonuje się między innymi przez utożsamienie dziecka z rodzicami w atmosferze miłości. Dobra atmosfera stwarza właściwe warunki dla przekazywania prawdy i wzorów postępowania¹⁷.

We współczesnym społeczeństwie małżeństwo nie zawsze jest pojmowane jako właściwe miejsce życia płciowego, a tylko jako jedna z wielu możliwości. Znajduje to swoje odbicie w hasłach „wyzwolenia seksualnego”. Seks staje się środkiem zabawy i rozrywki. Dla tego celu został stworzony „potężny «przemysł» rozrywkowy, przynoszący ogromne dochody, którego celem jest «kupczenie» ludzką płciowością na wiele różnych sposobów»¹⁸.

Szybko zachodzące zmiany mają swój oddźwięk również w życiu rodzinnym. Rodzina stanowi instytucję umożliwiającą owe przemiany, ale też w niej odbijają się niedostatki i skupiają wszelkie zagrożenia związane z upowszechnianiem się pluralizmu społeczno-kulturowego. Przede wszystkim w gestii polskiej rodziny leży kwestia ukształtowania religijności swoich członków w taki sposób, by była ona dojrzała, pogłębiona, oparta na rzetelnej wiedzy religijnej oraz osobowym zaangażowaniu¹⁹. Tylko taka religijność ma szansę na przetrwanie i rozwój w warunkach społeczeństwa pluralistycznego.

Działania podejmowane w ramach wychowania religijnego pozostają niezmienne od pokoleń. Dzieje się tak mimo przeobrażającej się rzeczywistości z rynkiem konkurujących z sobą ofert światopoglądowych, coraz silniej oddziałującą sekularyzacją spontaniczną oraz szerzącym się materializmem praktycznym²⁰. Rodzina jest wezwana, a nawet zobowiązana do stawienia czoła temu wyzwaniu szczególnie w ostatniej dekadzie. To wezwanie nabiera szczególnego znaczenia w sytuacji coraz częstszych prób pomniejszania lub nawet zanegowania społecznego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Niektórzy w postawach społecznych inspirowanych wiarą widzą wprost zagrożenie dla demokracji i plura-

¹⁶ W. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej...*, dz. cyt., s. 51.

¹⁷ J. ZIMNY, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, Lublin 2010, s. 405.

¹⁸ J. NAGÓRNY, *Personalistyczna wizja płciowości*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie. Materiały z konferencji dla nauczycieli szkół podstawowych i ponadpodstawowych*, Lublin 1993, s. 5–6.

¹⁹ K. WĘGRZYN, *Rodzina a wzory...*, dz. cyt., s. 113.

²⁰ Tamże, s. 113.

lizmu społecznego. Niejednokrotnie bywają sytuacje, kiedy chrześcijanie czują się niejako przymuszeni do wyrzeczenia się swej religijnej tożsamości, gdy chcą uczestniczyć w życiu społecznym²¹.

Tradycja w rodzinie funkcjonuje jako ogół rodzinnych wartości, które z wielką siłą oddziałują i łączą wszystkich poprzez spełniane funkcje. Tradycja rodzinna jest sumą doświadczeń minionych pokoleń i przez wielorakość swojej funkcji sprawia, że członkowie rodziny czują się nierozzerwalną wspólnotą. Grupa, jaką jest rodzina, ma silne poczucie więzi uczuciowych i dlatego tradycja najtrwalej zachowuje się w kręgu rodziny, gdzie czynnik emocjonalny jest niezwykle silny²².

Kwestionowanie wartości tradycyjnych, nadawanie im pejoratywnego znaczenia, jest czymś niewłaściwym i zakłócającym naturalny rytm rozwoju człowieka. Tradycja nie jest anachronizmem, zjawiskiem przeciwstawnym nowoczesności – jest potrzebna, aby lepiej i pełniej korzystać z tego, co współczesny świat przynosi, jest warunkiem *sine qua non* postępu i cywilizacji²³.

Ważnym zjawiskiem silnie kojarzącym się z tradycją, są rytuały rodzinne. Dają one poczucie rodzinnej tożsamości. Symboliczne działania ułatwiają członkom rodziny utrzymać homeostazę w obliczu dokonujących się zmian, pomagając równocześnie dostosować się do nich przy zachowaniu poczucia własnej wyjątkowości. Rodzinne rytuały związane są z akcentowaniem poszczególnych okresów życia rodzinnego, pomagają zakończyć jeden etap i rozpocząć drugi, są zatem elementem sprzyjającym rozwojowi systemu. Charakterystyczne dla danej rodziny rytuały, np. obchodzenia świąt, chrztu, bierzmowania, zaślubin, pogrzebów itd., stanowią trwałe wzorce interakcji wewnątrzrodzinnej – dając poczucie ciągłości, budują one rodzinną tożsamość²⁴.

W dzisiejszym świecie, w którym nic nie jest do końca pewne i wszystko szybko się zmienia, stałość rytuałów może dawać poczucie bezpieczeństwa, chronić przed chaosem i niepewnością. Kulturowanie rodzinnej tradycji, w pozytywnym rozumieniu tego słowa, nie oznacza oczywiście sztywności i braku akceptacji dla wprowadzenia pewnych zmian; tolerancja wobec zmian i gotowość ich wdrażania jest konieczna, aby system rodzinny mógł się rozwijać²⁵. Analizując więzi wewnątrzrodzinne, nie można nie dostrzeżać powiązań rodziny ze społeczeństwem całościowym (globalnym). To co istotne rozgrywa się jednak w rodzinie. W wychowaniu moralnym, które łączy się z wychowaniem religijnym i społecznym, zakłada się, że rodzice są

²¹ Por. J. NAGÓRNY, *Kwestionowanie wiary chrześcijańskiej dzisiaj*, RT 41 (1994) z. 3, s. 29–33.

²² T. GERSTKORN, *Miłosierdzie samarytanina*, Aspekt Polski 109/2005.

²³ J. AUGUSTYN, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, por. M. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej...*, dz. cyt., s. 52.

²⁴ S.J. WOLIN, L.A. BENNET, *Family rituals. Family process*, 1984, por. M. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej...*, dz. cyt., s. 54.

²⁵ M. WASILEWSKA, *Siła rodzinnej...*, dz. cyt., s. 55.

autorytetem dla dziecka, a doskonalenie moralne dziecka jest uzależnione od doskonalenia postępowania samych rodziców²⁶.

Z punktu widzenia Kościoła ważne są postulaty odnowy moralnej społeczeństwa, zwłaszcza przez rodzinę. „Nie może być ona powierzchowna, wycinkowa i doraźna. Powinna charakteryzować się głęboką przemianą w etosie ludzi, to znaczy przyjęciem właściwej hierarchii wartości, według której kształtować się będą postawy”²⁷. Wpływ rodzinnej tradycji na poszczególnych członków rodziny jest olbrzymi. Każdy z nich kreując swój świat, zdobywając doświadczenia i tworząc własną tradycję, opiera się na fundamentach stworzonych przez poprzednie pokolenia. W każdej rodzinie tkwi jej siła, jakaś część tradycji, warta, by ją kontynuować, i która pomaga poczuć się bezpieczniej i pewniej w ciągle zmieniającej się rzeczywistości.

2. Polska rodzina środowiskiem wychowania religijnego

Wychowanie religijne w rodzinie włączone w proces wychowania ogólnego ma charakter stały, co sprzyja utrwaleniu się wpływów wychowawczych, a tym samym może ułatwić oddziaływanie wychowawcze. Odznacza się ono także niespotykaną w takim stopniu w innych środowiskach kompleksowością i wielostronnością wpływów. Wszystko bowiem, co dokonuje się i gromadzi w rodzinie, posiada wartość wychowawczą, zarówno oddziaływania zamierzone, realizowane na skutek wyraźnej interwencji osób starszych, odnoszące się do młodszych w celu przejścia przez nich określonych postaw religijnych, jak i oddziaływania nieplanowane, nieświadome, nieprzewidziane przez rodziców²⁸.

Prawo każdej rodziny do wychowania religijnego dzieci podkreślali autorzy dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, przypominając, że:

rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stwarzać taką atmosferę rodzinną, przepojoną szacunkiem i miłością do Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom²⁹.

²⁶ C. ROGOWSKI, *Kultura i jej wymiar edukacyjno-religijny*, w: *Sapientia et adiumentum w trosce o rozwój innych. Studia dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Kwiecińskiemu*, red. J. Michalski, Olsztyn 2006, s. 208.

²⁷ BENEDYKT XVI do biskupów polskich. Przemówienia wygłoszone z okazji wizyty *ad limina Apostolorum* w roku 2005, Poznań 2005, s. 22–23.

²⁸ Por. J. SŁONIMSKA, *Wychowanie religijne w rodzinie*, Warszawa 1984, s. 4–6; J. WILK, *Problem współczesnego katechumenatu rodzinnego*, Lublin 1976, s. 93–95.

²⁹ Deklaracja *Gravissimum educationis* 3.

Niniejszy tekst Soboru Watykańskiego II wprowadza nowe spojrzenie na proces wychowania, ukazując działalność wychowawczą nie jako kompetencje różnych instytucji, ale raczej jako wspólną służbę³⁰. Ojcowie soborowi prezentują szeroką panoramę zagadnień dotyczących wychowania, a zwłaszcza wychowania religijnego w rodzinie, i choć są one bardzo rozproszone (konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, dekret o apostołstwie świeckich), to jednak podane wskazania układają się w pewną zwartą całość³¹.

Warto podkreślić, że Ojcowie soborowi w aspekcie zaspakajania przez rodzinę potrzeb religijnych dzieci przypominają, iż już na płaszczyźnie wychowania naturalnego, rodzice powinni pobudzać je do doskonalszego poznawania i miłowania Boga³². Rodzice, tak w nauczaniu Kościoła, jak w świetle przepisów państwowych, są odpowiedzialni za całość wychowania dziecka. Są oni pierwszymi wychowawcami dziecka, oni określają światopogląd, w którym dziecko może być wychowywane, oni też posiadają formalnie uznane prawa wobec dziecka, wyrażające się we władzy rodzicielskiej³³. Biorąc pod uwagę wymagania, jakie stawia przed rodzicami pluralizm kulturowy, z którym dziecko obcuje w domu (za pośrednictwem mediów) i w szkole (systemowo ukierunkowanej na wielokulturowość), należy wskazać na dwa warunki, które są niezbędne, aby rodzice mogli pełnić zadania wychowawcze: 1) posiadanie przez nich solidnych przekonań światopoglądowo-religijnych i moralnych; 2) posiadanie przez nich zdecydowanej woli podjęcia się wobec dzieci czynności wychowawczych³⁴.

Tym bardziej na płaszczyźnie wychowania chrześcijańskiego rodzice są zobowiązani wpajając dzieciom podstawy chrześcijańskiej nauki i ewangeliczne cnoty³⁵. Zadania wychowania religijnego wskazywane przez Ojców soborowych mogą natrafiać na wiele trudności i wpływów przenikających do współczesnej rodziny jako środowiska otwartego, ze strony mediów i społeczności, które lansują inne wartości, a nawet podważają wpływy wychowawcze rodziców. Dlatego potrzeba, aby współczesna rodzina spełniała funkcję filtra, przez który jakby naturalnie przenikają do ich dusz z biegiem lat młodzieńczych wypróbowane formy kultury ludzkiej³⁶. Rodzice muszą w sposób świadomy wybrać ideał wychowawczy, a także w sposób przemyślany i systematyczny go realizować przez odniesienie się do ideałów religijnych i moralnych, które w swej

³⁰ Por. J. STALA, E. OSEWSKA, *Działania wychowawcze w katechezie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” XXVII/2 (2008), s. 29–40.

³¹ Por. J. GOZDOWSKI, *Rola rodziny w wychowaniu młodzieży*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (1969), s. 29–41.

³² Por. *Gravissimum educationis* 1.

³³ W. BRZEZINKA, *Wychowywać dzisiaj*, Kraków 2007, s. 38–39.

³⁴ Tamże, s. 194–195.

³⁵ Por. *Lumen gentium* 41.

³⁶ Por. *Gaudium et spes* 61.

istocie skierowane są na dawanie odpowiedzi o sens i sztukę życia, określenie, czym jest szczęście człowieka i jaki jest jego cel.

Pluralizm kulturowy obnaża brak fundamentu światopoglądowego w życiu dorosłych, którzy nie umiając dać odpowiedzi sobie samym na podstawowe pytania egzystencjalne, stają się bezradni, kiedy należy w sposób zdecydowany określić kierunek rozwoju pojawiającego się nowego człowieka, który nie tylko takiej odpowiedzi oczekuje, ale i ma do niej prawo³⁷. Współczesna sytuacja rodziców jest trudniejsza od sytuacji pokoleń poprzednich. Nie wystarczy już socjalizacja (rozumiana jako proces automatyczny, bezrefleksyjny), aby ukształtować prawidłowo nowe pokolenie. Rola rodzicielska jest w coraz mniejszym stopniu dziedziczona, zaczyna wymagać od rodziców aktywności i kreatywności intelektualnej, moralnej i religijnej. Odziedziczone w rodzinie wartości i ideały muszą być na nowo przemyślane i twórczo zinterpretowane, aby mogły być przyjęte przez dzieci i z całym pietyzmem kultywowane. Rodzice kultywujący w sposób świadomy i określony system wartości, stają się dla dziecka punktem oparcia i odniesienia w odpowiedzi na pytanie, jak pięknie, szczęśliwie i godnie żyć³⁸.

Postępujące zmiany społeczno-polityczne, zmiany gospodarcze oraz industrializacja sprawiły, że rodzice poświęcają obecnie dzieciom coraz mniej czasu, zaś wychowanie cedują na szkołę. Podobnie dzieje się z wychowaniem religijnym, które podporządkowane jest duszpasterzom i katechetom. Rodzice przeciążeni pracą, odczuwając braki swego wykształcenia religijnego i formacji duchowej, uznawali katechetów szkolnych i parafialnych za specjalistów i bez zastrzeżeń oddawali im swe dzieci³⁹.

Celem katechezy rodzinnej jest „wychowanie w wierze”⁴⁰. Jest to świadome, zamierzone rozbudzanie wiary, a następnie rozwinięcie wiary początkowej i doprowadzenie jej do pełni życia chrześcijańskiego⁴¹. Realizacja procesu wychowywania religijnego w rodzinie wymaga, aby sama rodzina w swoim wnętrzu odznaczała się specyficznymi właściwościami. Na pierwszym miejscu chodzi o atmosferę rodzinną. Ojcowie Soboru wskazują na potrzebę nadania

³⁷ B. PARYSIEWICZ, *Wpływ mediów a autorytet wychowawczy rodziców*, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych* red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz, Lublin 2009, s. 86.

³⁸ Tamże, s. 86–87.

³⁹ E. OSEWSKA, *Katecheza rodzinna*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 261, por. K. SOSNA, *Katecheza rodzinna dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych*, w: *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, red. R. Buchta, Katowice 2010, s. 95.

⁴⁰ KKK, n. 5.

⁴¹ J. STALA, E. OSEWSKA, *Zarys całościowego ujęcia katechezy rodzinnej*, w: *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 16.

rodzinie formy braterskiej wspólnoty miłości⁴², aby relacje w rodzinie były oparte na pełnej miłości współpracy wszystkich członków⁴³. Ważne zatem, by rodzice i dzieci budowali w rodzinie atmosferę wzajemnego poszanowania godności osobowej wszystkich członków rodziny, troszcząc się o siebie wzajemnie i umacniając na drodze rozwoju religijnego.

Rodzicielstwo jest szczególną misją małżonków we współczesnym świecie. To oni przez współdziałanie z Bogiem w zrodzeniu potomstwa stają się jego pierwszymi wychowawcami i przekazicielami wiary⁴⁴. To zadanie powierzone im i zadane przez Boga, wymaga odpowiednich umiejętności wychowawczych oraz przynajmniej podstawowej wiedzy religijnej. Aby matki i ojcowie byli w stanie podjąć wychowanie religijne swoich dzieci potrzeba⁴⁵:

- uświadomić im, że są odpowiedzialni za wychowanie religijne swoich dzieci;
- przypomnieć, że są dla dziecka żywym przykładem wiary i postaw chrześcijańskich, które wpływają na kształtujący się obraz Boga w dziecku;
- zachęcić do wspólnej modlitwy razem z dzieckiem;
- podkreślić, że świadectwo ojca ma ogromne znaczenie w prawidłowym kształtowaniu obrazu Boga, dlatego winien włączyć się w wychowanie religijne dziecka;
- zapoznać rodziców z głównymi kierunkami wychowania religijnego, które obejmują doświadczenie Boga, wprowadzenie do modlitwy oraz wychowanie liturgiczne, wychowanie społeczno-moralne.

Rodzice nie mogą być osamotnieni w podejmowaniu wychowania religijnego swoich dzieci. Znaczącym wsparciem mogą być dziadkowie, rodzice chrzestni, katecheci, nauczyciele religii, ale także duszpasterze oraz cała wspólnota parafialna, która powinna zaoferować swoją pomoc, aby rodzice doświadczyli, iż wszystkim wierzącym zależy na wychowaniu chrześcijańskim dzieci i młodzieży⁴⁶.

⁴² Por. *Lumen gentium* 4.

⁴³ Por. *Gaudium et spes* 48.

⁴⁴ Por. J. STALA, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie...*, dz. cyt., s. 424–443.

⁴⁵ Por. A. SKIBIŃSKA, *Wychowanie religijne w rodzinie...*, s. 89–90, por. E. OSEW-SKA, *Katecheza w rodzinie jako element integrujący podstawowe doświadczenia ludzkie z rzeczywistością wiary*, „*Studia nad rodziną*” 1 (1999), s. 41–62.

⁴⁶ Por. S. DZIEKIŃSKI, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006; *Miejsca katechezy rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005; *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasiak, Warszawa 2003; *Katecheza w Parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004; J. STALA, *Współpraca rodziny, szkoły i parafii w dziele wychowania*, w: *Dydaktyka Katechezy*, cz. 1, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 339–371.

3. Zmiany postaw religijnych w świadomości młodzieży

Zachodzące w społeczeństwie polskim zmiany społeczno-polityczne i społeczno-kulturowe, a także ekonomiczne nie pozostają bez wpływu na życie religijne i moralne młodego pokolenia Polaków. Młodzi ludzie niejako z natury swej są szeroko otwarci na otaczający ich świat – wręcz chłonni świata, można założyć, że właśnie oni stanowią „najczulszy barometr” dokonujących się przemian społeczno-kulturowych⁴⁷.

Nowa rzeczywistość społeczno-polityczna i gospodarcza, jaka ukształtowała się na skutek przemian ustrojowych w 1989 r., a także po 1 maja 2004 r., kiedy Polska przystąpiła do Unii Europejskiej, stawia przed nami nowe wyzwania duszpasterskie. Kościół, realizując główny cel swego posłannictwa, jakim jest doprowadzenie ludzi do zbawienia, musi pamiętać, że nie może dążyć do niego, pomijając doczesny wymiar ludzkiego życia i bez ciągłego odczytywania tzw. znaków czasu⁴⁸.

Młodzi ludzie z jednej strony bardzo silnie akcentują orientację na „ja”, w której autonomia, autoekspresja i samorealizacja stają się wartościami wiodącymi. Orientacja „na siebie” nabiera niejednokrotnie charakteru indywidualistycznego, pragmatycznego i hedonistycznego: maksymalne szczęście w minimalnym czasie, przyjemność życia, a nie cel życia. W wymiarach społecznych młode pokolenie Polaków dzieli się na pogrążającą się w apatii większość (zagrożoną co do życiowych perspektyw) i aktywną, pewną społecznej partycypacji mniejszość⁴⁹. Młode pokolenie Polaków zdaje się należeć do odmiennego świata niż pokolenie rodziców. Gwałtowne zmiany społeczno-kulturowe i obyczajowe nie są bez wpływu na sferę wartości i norm gwałtownego spadku religijności związanej z Kościołem czy zanikania regularnych praktyk religijnych.

Szczególnym studium duszpasterskich uwarunkowań jest adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, gdzie papież wskazuje na znaki nadziei oraz miejsce i rolę Kościoła w budowaniu doczesnej rzeczywistości, zwraca jednocześnie uwagę na oznaki zagubienia współczesnego człowieka, które wśród licznych problemów owocuje „gaśnięciem nadziei”⁵⁰.

Jest to wynikiem pogłębiającego się kryzysu cywilizacji euroatlantyckiej. Kryzys ten dotyczy między innymi relatywizacji wszelkich dotychczasowych wartości, co przejawia się w procesie uwalniania się człowieka od Boga i chrze-

⁴⁷ R. BUCHTA, *Katecheza parafialna młodzieży szkół ponadgimnazjalnych wsparciem w procesie przygotowania do małżeństwa i do życia w rodzinie*, w: *Rodzina w trosce o życie...*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁸ Tamże, s. 189–190.

⁴⁹ K. SZAFRANIEC, *Polska młodzież: między apatią, partycypacją a buntem*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, s. 233.

⁵⁰ Por. adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa* 7–9.

ścijaństwa, a prowadzi w konsekwencji do zmiany wizji świata i koncepcji człowieka⁵¹.

Odnosząc się do owych przemian, Jan Paweł II powiedział wprost: „Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury [...], której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej”⁵². Do szczególnych oznak tej kultury, której znamionym rysem staje się niewiara, zaliczył papież: utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, zeświecczenie, lęk przed przyszłością widoczny zwłaszcza w dramatycznym spadku liczby urodzeń, coraz mniej przejawów prawdziwej solidarności międzyludzkiej, dążenie do antropologii bez Boga czy zawężenie nadziei do rzeczywistości ziemskiej⁵³. Istotny wpływ na wspomniany proces wywiera także postawa samych chrześcijan, których obojętność religijna daleka jest od bycia „solą ziemi”, co przejawia się w zagubieniu na polu etyki oraz praktycznym i egzystencjalnym ateizmem⁵⁴.

Zmiany w religijności i moralności młodzieży polskiej są fragmentem szerszych zmian społecznych. W upowszechnianiu się „nowej kultury” pomagają coraz silniej oddziaływujące mass media. Narzucają one określone modele, schematy i wzorce zachowań, co sprawia, że człowiek obarczony nadmiarem informacji, często gubi się we właściwym rozeznaniu rzeczywistości oraz jej trafnej ocenie, przyjmując w konsekwencji poglądy opinii publicznej. Ta nowa kultura zwana kulturą bez Boga lub neopogańską, odrzuca chrześcijańską wizję świata, gloryfikując w zamian na wzór starożytnego pogaństwa dewiacje moralne, kult siły, zdrowia i urody, pieniądze i władzę.

W takich okolicznościach chrześcijaństwo zostaje zepchnięte w społeczeństwie ponowoczesnym na margines życia społecznego, co uniemożliwia realny wpływ Ewangelii na kształt życia publicznego i kultury. Konsekwencją tego faktu są przemiany widoczne coraz wyraźniej na płaszczyźnie obyczajowej, w relacjach interpersonalnych, w postawach i wzorcach zachowań społecznych, w moralności życia publicznego i codziennego. Papież stwierdza z niepokojem: „Dzisiejsza Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa jak się zdaje – głęboki kryzys wartości”⁵⁵. W praktyce kryzys ten przejawia się w tym, że Europejczycy coraz częściej myślą i postępują po pogańsku, prowadząc życie nacechowane konsumizmem,

⁵¹ S. WIELGUS, *Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantyckiej*, w: *Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy 1996–1998*, red. J. Michalczyk, Lublin 1999, s. 149–150.

⁵² Por. *Ecclesiae in Europa* 9.

⁵³ Tamże, 7–9.

⁵⁴ T. GŁUSZAK, *Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa”*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 20–21.

⁵⁵ Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* 108.

erotyzmem, dominacją postawy *mieć* nad *być*, co prowadzi do zamykania się na rzeczywistość transcendentną i zatracenia głębszego sensu życia. Wielu mieszkańców Europy nie odczuwa wręcz potrzeby postawienia sobie zasadniczych pytań o sens i cel życia, swoje ostateczne przeznaczenie czy też o to, co będzie po śmierci. W tym kontekście można nawet mówić o istnieniu duchowej pustki u znacznej części mieszkańców Starego Kontynentu⁵⁶.

Ta sytuacja sprawia, że dzisiejszy człowiek, podejmując trud budowania doczesnej rzeczywistości, pomija ewangeliczne wartości, stawiając w ich miejsce najważniejszą dla siebie wartość – własną egzystencję, której jednak nie potrafi nadać pełnego i trwałego sensu. Dlatego wielu młodych ludzi ucieka w świat doznań, przyjemności czy nieograniczonej konsumpcji, szukając zadowolenia w skończoności, co tak naprawdę stanowi dla nich jedynie źródło nigdy niezaspokojonych pragnień⁵⁷.

Socjologia sugeruje, że wchodzący w dorosłość w okresie radykalnych zmian są grupą, w której zmiany te manifestują się najwyraźniej, najsilniej i najszybciej. To oni bowiem są zmuszani do podejmowania fundamentalnie ważnych wyborów w warunkach zasadniczo podwyższonej niepewności – kształtując swą społeczną tożsamość, podejmując pierwsze dorosłe role społeczne, wyrabiając w sobie poglądy, hierarchie wartości, nawyki, oczekiwania, tworząc rutyny, skrypty i style życia. Trajektorie życiowe, składające się na wchodzenie w dorosłość w okresie radykalnych zmian, są zatem papierkiem lakmusowym najsilniej, najpełniej i najszybciej ujawniającym istotę i przebieg tych zmian⁵⁸.

Powyższe tendencje nie pozostają bez wpływu na świat dorastającej młodzieży⁵⁹. Ich oddziaływanie jest na tyle istotne, że można nawet mówić o „innej młodości”, całkowicie różnej od dotychczasowego jej pojmowania⁶⁰. Przed kilkudziesięciu laty młodość była krótkotrwałym okresem między 14–15 rokiem życia, a zawarciem małżeństwa, co w społeczeństwach tradycyjnych miało miejsce około 22 roku życia. Młody człowiek wchodził wówczas w wiek dorosły, podejmując pełną odpowiedzialność za własne życie we wszystkich jego dziedzinach.

W dobie przemian następuje ciągle przyśpieszenie procesów rozwojowych młodego pokolenia. Przejawia się to wcześniejszym i pełnym dostępem do wszelkiego typu informacji.

⁵⁶ T. GŁUSZAK, *Misja Kościoła w Europie...*, dz. cyt., s. 24–25.

⁵⁷ Tamże, s. 25.

⁵⁸ B.W. MACH, *Transformacja systemu a trajektorie życiowe młodych pokoleń*, Warszawa 2005, s. 11.

⁵⁹ J. MARIANŃSKI, *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży*, w: *Katecheza młodzieży*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, s. 15.

⁶⁰ J. BAGROWICZ, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 46.

Młodzi są bardziej świadomi zachodzących procesów społeczno-politycznych czy ekonomicznych niż ich rodzice, gdy byli w tym samym wieku. Młodzież dojrzewa więc wcześniej nie tylko biologicznie, ale także i społecznie⁶¹.

Z drugiej strony – obserwujemy jednak znaczny rozdźwięk pomiędzy dojrzałymi stanami świadomości młodych, a ich rzeczywistym wejściem w świat dorosłych. Tempo przemian jest tak wielkie, że człowiek jedynie z trudem może nadążyć za rytmem życia i zmieniającymi się technologiami produkcji. To z kolei zmusza do wydłużania okresu kształcenia, nierzadko aż do 30 roku życia, a przez to uniemożliwia młodym szybszą integrację ze społeczeństwem dorosłych i podjęcie przez nich autentycznej odpowiedzialności życiowej⁶². Opóźnienie integracji ze światem dorosłych sprawia, że młodzi czują się niechciani i odrzuceni, stojąc niejako na obrzeżu współczesnego życia. Wskazane rozciągnięcie okresu młodości prowadzi do nienormalnego wzrostu frakcji młodych w społeczeństwie. Dlatego dziś się stwierdza, że młodzi i młodość stały się osobną klasą społeczną.

Jest rzeczą niejako normalną, że młodzi kwestionują ideały i świat wartości przekazywany przez poprzednie pokolenia (konflikt pokoleń). Obecnie jednak wspomniane zjawisko przybiera nowe formy. Stwierdza się dziś radykalne odrzucanie przez młodych nie tylko proponowanych dotychczas modeli życia, ale również wszelkiego modelu czy modeli. To zaś nie może pozostać bez konsekwencji dla obrazu współczesnej kultury i cywilizacji.

W socjologii religii jeszcze do niedawna utrzymywała się teza o ciągłości życia religijnego w polskiej rodzinie. Oznacza to, że przekazywanie przez rodziców wartości i modele religijnych zachowań przy pomocy odpowiednich ćwiczeń i technik mają tendencję do trwania w następnym pokoleniu. Powyższe spostrzeżenie odnosi się jednak do tych rodzin, które są religijne i troszczą się o atmosferę religijną domu. Faktów tych nie obserwuje się w rodzinach religijnie obojętnych i areligijnych⁶³. Religijność jednostki kształtuje się najczęściej w ramach wspólnoty rodzinnej przez wychowanie czy szerzej – socjalizację religijną. Rodzice, stosując różnorodne techniki oddziaływania na dzieci, przekazują im określone wartości i normy religijne i moralne.

Rodzina odgrywa bardzo ważną rolę, kształtuje postawy i zachowania religijne swoich członków. Rodzice decydują o chrzcie dziecka, rozpoczynają pierwszą edukację i wychowanie religijne, modelują pierwsze zachowania dziecka w zakresie działań kulturowych. Zbieżność kościelno-religijnych orientacji ojca i matki w rodzinie odgrywa istotną rolę jako wyznacznik postaw i zachowań dziecka.

⁶¹ J. BAGROWICZ, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, dz. cyt., s. 55–57.

⁶² Tamże, s. 55–57.

⁶³ W. PIWOWARSKI, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 108.

Oddziaływania religijno-wychowawcze oparte na modelach rodzinnych zderzają się w praktyce z wpływami pozarodzinnych instytucji wychowania bezpośredniego i pośredniego, w konsekwencji prowadzą do ukształtowania się religijności dzieci nie zawsze powielającej religijność rodziców. Orientacja religijna zdobyta w trakcie socjalizacji pierwotnej w rodzinie nie jest wystarczającą gwarancją stabilizacji postaw i zachowań religijnych. Obok rodziny muszą być uwzględnione inne nośniki socjalizacji religijnej⁶⁴.

Ateizm podobnie jak przed 1989 r. nie jest w modzie (mniej niż 5% dorosłych Polaków i mniej niż 10% młodzieży). Modne stały się natomiast postawy krytyczne wobec Kościoła (eklezyjalny ateizm). Powoli zaczynają się kształtować i konsolidować nowe środowiska ateistów, agnostyków i przeciwników Kościoła. Ateiści w Polsce nie tyle ostentacyjnie negują religię, ile raczej żyją bez niej, zachowując często sentyment do katolickiej tradycji religijnej (bardziej ateizujący niż ateści). Wśród niewierzących są i tacy, którzy nie tyle przeczą istnieniu Boga, ile raczej nie są w stanie uwierzyć w osobowego Boga, nie znajdując dla tej tezy dostatecznych racji.

Kształtują się też postawy, które można by określić skrótowo jako „agnostycyzm przyjazny religii”. Bóg pozostaje w dalszym ciągu centralnym symbolem w życiu człowieka i większości członków polskiego społeczeństwa (także wśród młodzieży), ale nie zawsze jest On rozumiany w sensie chrześcijańskim (jako Bóg osobowy). Przynależność wyznaniowa i przynależność religijna nie zawsze się utożsamiają, niekiedy rozchodzą się, co jest interpretowane jako przejaw postępującej sekularyzacji. Pobożność bez przynależności *believing without belonging*, staje się cechą zeświecczonych społeczeństw i zmartwieciem chrześcijańskich duchownych. Układ jest stabilny, gdy wiara i przynależność pozostają w ścisłym związku. Osłabienie wiary oznacza słabnięcie więzi wewnątrz wspólnoty współwyznawców oraz erozję związku z instytucją Kościoła. Jednocześnie im słabiej ludzie włączają się we wspólne praktyki i rytuały, tym mniejszy wpływ wywiera Kościół na przekonania i działania wiernych.

W Polsce – w warunkach powolnej pluralizacji sceny religijnej – przynależność wyznaniowa i religijna w środowiskach młodzieżowych kształtuje się (jeszcze) na względnie wysokim poziomie, ale z pewną tendencją do spadku. Można zauważyć wyraźną sprzeczność pomiędzy religijnymi deklaracjami młodzieży, a praktyką codziennego życia. Należy zatem przyjąć, że korzenie wskazanego problemu sięgają znacznie głębiej, niż jedynie zwykłego braku młodzieńczej konsekwencji⁶⁵.

⁶⁴ J. MARIĄŃSKI, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 97–98.

⁶⁵ M. STEPULAK, *Postawy młodzieży wobec miłości, małżeństwa i rodziny. Badania empiryczne maturzystów diecezji siedleckiej*, „Teologia Praktyczna” 8 (2007), s. 147.

Wyniki badań socjologicznych wśród młodzieży wydają się sugerować myśl o zarysowującej się powoli zmianie w globalnych postawach młodego pokolenia wobec religii, czyli na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej (ogólnej). Zachwianie się ciągłości wiary i wyraźne ślady braku kontynuacji wskazują na nurt indywidualnego wyboru wiary kosztem jej „dziedziczenia”. Model zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji nie musi się realizować w Polsce w miarę kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają w sposób nieuchronny „upadku” religijności. Mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności. Teza o „pożegnaniu z katolickim krajem” w odniesieniu do Polski jest co najmniej przedwczesna, także w odniesieniu do środowisk młodzieżowych.

Deklarowane ogólne postawy wyznaniowe i religijne młodzieży będą rzuć tować z pewnością na inne wymiary religijności. Obecnie daleko nam jeszcze do europejskiej „normy” w sekularyzacji społeczeństwa. Można przypuszczać, że religijność kulturowa osadzona silnie w strukturach społecznych, ugruntowana przez masowe uczestnictwo w praktykach religijnych, będzie podlegać w najbliższych latach pewnym przemianom, których kierunek trudno jest obecnie jednoznacznie określić. Jeżeli nawet deklarowana przynależność wyznaniowa i religijna w środowiskach młodzieżowych jest jeszcze na wysokim poziomie, to wychowanie do wiary dzieci i młodzieży jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła w Polsce.

Zakończenie

Przemiany świadomości religijnej i moralnej wskazują, że kryzys tradycyjnych wartości i norm nie przybiera groźnych form, przebiega w zróżnicowany sposób, ma charakter bardziej ewolucyjny niż rewolucyjny. Kryzys wiary, w którym uczestniczy Kościół katolicki w Polsce, nie osiąga jeszcze punktu krytycznego, granic możliwości sterowania życiem religijnym i moralnym wiernych. Znamienny jest szczególnie proces osłabiania standardów moralnych wśród tych, którzy utrzymują jeszcze mniej lub bardziej wyraźną więź z Kościołem w wymiarze rytualno-kultowym (praktyki religijne)⁶⁶. Relatywizm moralny pojawia się nie tylko w przestrzeni niewiary (ateizm), ale jest obecny także w postawach i zachowaniach ludzi wierzących i praktykujących („rozwodniona” religijność). W kwestiach moralności małżeńskiej i rodzinnej skłaniają się oni w znacznej mierze ku liberalizmowi moralnemu („jestem katolikiem, ale nie fundamentalistą”; „jestem katolikiem na swój sposób”; „jestem katolikiem, ale...”; „wierzę, ale nie do końca”)⁶⁷.

⁶⁶ J. MARIANŃSKI, *Emigracja...*, dz. cyt., s. 459.

⁶⁷ Tamże, s. 459–460.

Głęboka wiara i wyższy poziom praktyk religijnych wiążą się z podwyższoną aprobatą wartości prorodzinnych, rodziny jako wartości ogólnej, pozytywnych relacji między rodzicami i dziećmi, norm regulujących życie małżeńskie i rodzinne, stylów wychowania w rodzinie, instancji pomocnych w rozstrzygnięciu konfliktów moralnych itp.

Przemiany religijności młodzieży polskiej nie są procesem ani jednorodnym, ani jednokierunkowym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematów rozwojowych zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji. Są możliwe alternatywne scenariusze przemian w religijności. Można także założyć hipotetycznie, że swoisty „deficyt” religijności u młodzieży mija z wiekiem i jest raczej przykładem różnic cyklu życiowego niż cechy pokoleniowej. Hipoteza przeciwna mówiąca o trwale mniejszej religijności młodzieży w porównaniu z pokoleniem ludzi dorosłych, ma pewne cechy prawdopodobieństwa⁶⁸.

Przemiany w świadomości religijnej i moralnej młodych Polaków wskazują, że kryzys chrześcijańskich wartości i norm przebiega w zróżnicowany sposób. Niekiedy mówi się o „cichej rewolucji” w dziedzinie świadomości aksjologicznej młodzieży polskiej. Radykalny pluralizm religijny i moralny nie zatrzyma się przed granicami Polski, a zróżnicowanie religijne i moralne dokonuje się w naszym społeczeństwie coraz szybciej i jest już dość widoczne.

Młodzież polska, nawet jeżeli w obecnej fazie przemian może być jeszcze w większości traktowana jako religijna, nie przywróci wprost chrześcijaństwa w Europie, nie przyczyni się bezpośrednio do zahamowania procesów sekularyzacyjnych w krajach bardziej zlaicyzowanych. Może jednak dać świadectwo przywiązania do tradycji chrześcijańskiej i tożsamości religijnej. Może udowodnić, że i w Europie nowoczesność nie musi oznaczać odchodzenia od religijności⁶⁹.

Zmiany społeczno-kulturowe i społeczno-moralne oraz religijne dokonujące się w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w świadomości zbiorowej młodzieży, są ważnym wyzwaniem dla Kościoła. Kościół ostrzega jednak, że człowiek uwolniony z więzi rodzinnych, społecznych i moralnych staje się ofiarą nowej alienacji i jest narażony na różne formy dehumanizacji („od represji do depresji”). Rodzina niebędąca tylko zwykłą jednostką prawną, społeczną czy ekonomiczną stanowi najgłębszą wspólnotę miłości i solidarności, właściwe środowisko przekazywania wartości etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, tak istotnych dla bycia i rozwoju osoby⁷⁰.

⁶⁸ Tamże, s. 468.

⁶⁹ J. CASANOVA [głos w dyskusji], *Jaka przyszłość religii w Europie?* Dyskutują: Jose Casanova, Krzysztof Dorosz, ks. Tomasz Halik, ks. Paul M. Zulehner oraz Iwan Zelew, „Więź” 2005 (a) nr 11, s. 18.

⁷⁰ Por. *Karta Praw Rodziny* E.

Przemiany społeczno-kulturowe stanowią nie tylko zagrożenie dla chrześcijaństwa, ale i szansę na nowe wyzwania i możliwości działania. Potrzebne są nie tylko wysiłki przeciwdziałania rozpadowi więzi z Bogiem i Kościołem, ale i swoiste działania „pod prąd”, wzmacniające te więzi w kierunku wyraźnego opowiadania się za Ewangelią. Ważne są działania, przez które przekształcają się jeszcze dość powszechnie dekladowane w środowiskach młodzieżowych postawy powierzeniowe, w wiarę ugruntowaną i pogłębianą.

Współczesna młodzież polska, żyjąca w okresie transformacji i funkcjonująca w pluralistycznym społeczeństwie, dojrzewa nie tylko w warunkach usilnego propagowania, przede wszystkim za pośrednictwem środków społecznego przekazu, idei nieograniczonej wolności, ale też i liberalnych wzorców jej zagospodarowania. Sytuacja taka jest poważnym wyzwaniem dla rodziny i osób zaangażowanych bezpośrednio bądź pośrednio w proces wychowawczy. To, czy młodzi ludzie wypracują w sobie odpowiedzialny osąd w kwestiach religijnych czy moralnych, zależy nie tylko od nich samych, ale w dużej mierze od otoczenia społeczno-kulturowego⁷¹.

Choć w funkcjonowaniu rodzin nastąpiło wiele zmian, również niepokojących, choć napotyka ona wiele trudności w realizacji swych funkcji względem dzieci, to jednak pozostaje podstawową i najsilniejszą grupą społeczną. Pomimo że różne czynniki mogą osłabiać jej oddziaływanie, to właśnie rodzina w wychowaniu dzieci i młodzieży pełni pierwszoplanową rolę. Dzieje się tak dlatego, że podstawą funkcjonowania rodziny jest więź emocjonalna (miłość, przywiązanie) łącząca członków rodziny i jej status prawny określający role rodziców, dziadków i dzieci⁷².

Jednak współczesny Kościół i rodzina znalazły się dziś w szczególnej sytuacji kulturowo-społecznej. Nie chodzi tu jednak o zmiany polityczne, ekonomiczne czy związane ze zmianą struktury demograficznej, z postępującą globalizacją, a w związku z tym urbanizacją i przemodelowaniem struktury zatrudnienia. Chodzi o coś bardziej poważnego, a jednocześnie bardziej dotykającego tego, czym jest rodzina w swej istocie. U podłoża ideologicznego zagrożenia rodziny leży koncepcja, której szczególnym wyznacznikiem jest podważenie obiektywnej wartości prawdy o człowieku, a w konsekwencji zmiana modelu życia społecznego. Kościół nie może kierować się sondażami opinii publicznej, a duszpasterstwo nie może przypominać marketingu, nie może jednak być też nadmiernie nieufny wobec współczesnych przemian religijnych i moralnych.

⁷¹ R. JUSIAK, *Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych w Polsce*, Lublin 2009, s. 431.

⁷² L. TUROS, *Pedagogika rodziny*, w: *Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. L. Turowski, Warszawa 1999, s. 379.

Changes in religious awareness of Polish youth

Summary

Paralell to socio-political changes, structural transformations currently taking place in Poland are causing rapid re-evaluation in the area of the individual's culture and awareness. They affect the condition and functioning of the Polish family and thus they may influence the processes of intergenerational transfer of cultural tradition which constitute an essential factor in maintaining the society's cultural identity.

Contemporary changes may also adversely affect the transfer of religiousness across generations. Family, which has so far been a strong agent in the process of transferring religious values, is now exposed to the action of other processes, *inter alia* an increasing spontaneous secularization. The purpose of the present paper is an attempt to demonstrate the prominent role of family against the background of socio-cultural and socio-moral changes occurring in the Polish society.

Moreover, the idea is to show the fundamental role of family as a space of religious upbringing against the backdrop of transformations in the Polish youth's identity during the time of the crisis of traditional values.

Ks. MICHAŁ PIELA SDS *

PRIORYTETY DUSZPASTERSKIE W DIECEZJI WROCŁAWSKIEJ W PIERWSZYCH LATACH PASTERSKIEJ POSŁUGI BISKUPA ADOLFA BERTRAMA (2)

W dniach 16–17 października 1918 r. odbyła się kolejna konferencja archiprezbiterów pruskiej części diecezji wrocławskiej. Wytyczne zawarte w obszernym protokole z tej konferencji dziekanów zostały podpisane przez biskupa wrocławskiego Adolfa Bertrama 8 listopada 1918 r. Sam protokół liczy 32 strony, a zostało w nim ujętych 10 zagadnień szczegółowych¹. Jego niniejsza prezentacja jest nawiązaniem do pierwszego z artykułów, gdzie została omówiona treść konferencji dziekanów obradujących w 1915 r.² Prześledźmy więc kolejno priorytety duszpasterskie, którym duchowni diecezji wrocławskiej poświęcili uwagę u końca zmagania I wojny światowej.

1. Wskazania dla kaznodziejstwa w nawiązaniu do encykliki Ojca świętego Benedykta XV *Humani generis* i norm Kongregacji Konsystorialnej z 28 czerwca 1917 r.

W całkowicie zmienionej sytuacji u końca straszliwych zmagania wojennych i rozmijania się z tradycyjnie uznawanymi przez społeczeństwa wartościami

* Ks. prof. PWT dr hab. Michał Pielą SDS – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils (als Manuskript gedruckt).

² Ks. M. Pielą SDS, *Priorytety duszpasterskie w diecezji wrocławskiej w pierwszych latach pasterskiej posługi biskupa Adolfa Bertrama (1)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2011, nr 2, s. 185–193; artykuł ten został przygotowany na podstawie: Protokoll der am 11. November 1915 stattgehalten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils (als Manuskript gedruckt).

Kościół katolicki, wraz ze swoimi pasterzami, stanął przed nowymi wyzwaniami. Przed szczególnym wyzwaniem stawał każdy z kaznodziejów, usiłujących nadal kształtować określony wzorzec zachowań moralno-religijnych. Wprowadzający w to zagadnienie mówca podkreślał znaczenie ciągłego, pogłębianego studium homiletyki. Niezbędną pomocą miało służyć również studium dogmatyki, teologii moralnej, Pisma Świętego i Ojców Kościoła. Mówca zwrócił również uwagę na solidne przygotowanie każdego z kazań. Kaznodzieja nie powinien szczędzić trudu, poświęcając się zbieraniu i porządkowaniu odpowiedniego materiału, a następnie szlifowaniu „myśli” w wymiarze oratoryjno-komunikatywnym. Na modlitwie natomiast musi szukać on mocy i Bożego błogosławieństwa dla skutecznego i owocnego przepowiadania. Referent zagadnienia wskazywał na wagę uczestnictwa duszpasterzy w kursach homiletycznych i konferencjach. Dalszemu doksztalcaniu naukowemu i oratoryjnemu powinna towarzyszyć ciągle pogłębiania formacja ascetyczna. Spośród różnych uwag, które odniesiono do tego zagadnienia, postulowano, by duszpasterze głosili także kazanie podczas Mszy św. niedzielnej odprawianej rano. Na plebaniach powinien znajdować się katalog z wygłoszonymi kazaniem, z krótką dyspozycją do każdego z nich; powinny one być uporządkowane według poszczególnych niedziel i świąt. Przedmiotem wizytacji władzy kościelnej powinien także być konspekt pisemny kazania, szczególnie w przypadku najmłodszych kapłanów. Sam zaś proboszcz winien być obecnym podczas kazań kapłanów, służąc im swoją praktyczną radą³.

2. Dalsze doksztalcanie naukowe duchowieństwa

W zagajeniu do podniesionej tutaj kwestii zwrócono uwagę na znaczenie kursów jurysdykcyjnych i proboszczowskich oraz sześciotygodniowych kursów nauczycielskich dla dalszego podnoszenia kapłańskich kwalifikacji. Te działania – jak zwrócono uwagę – są poparte konkretnymi przedsięwzięciami na konferencjach dekanalnych, statutami *Unio apostolica* czy wsparciem prasy. Jednakże w ówczesnej sytuacji wszystkie te środki uznano za niewystarczające. Duszpasterze uczestniczący w konferencji przywołali znaczenie tradycji życia duchowieństwa w diecezji wrocławskiej: dalsze naukowe i ascetyczne doksztalcanie się i formacja szły zawsze w parze ze sobą. Przy obciążeniu jednak tak licznymi obowiązkami duszpasterskimi w diecezji wrocławskiej tylko część duchowieństwa mogłaby równocześnie korzystać z różnych form pomocy, umożliwiających stały rozwój intelektualny i duchowy. Należałoby więc –

³ „Winke für das Predigtamt im Anschluß an Benedikts XV. Enzyklika *Humani generis* nebst den Normae der S. Congr. Consistorialis vom 28. Juni 1917“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 3–5.

jak zwrócono uwagę – proponować różne formy dalszego kształcenia w ciągu całego roku. Ciągłe dążenia do podnoszenia kwalifikacji w wymiarze posługi charytatywnej i społecznej oraz ciągła troska o formację ascetyczną – co dokonywało się za pomocą regularnie organizowanych kursów – przyniosły już wymierne i pozytywne owoce. To, co przebiegało pozytywnie w diecezji wrocławskiej w wymienionych obszarach życia, to też powinno się dokonać – jak konstatawali duszpasterze zebrani na konferencji – w wymiarze dalszej intelektualnej formacji i kształcenia się. Plan takiego systematycznego formowania za pomocą corocznych kursów mogłaby wypracować komisja złożona z duszpasterzy i profesorów Wydziału Teologicznego. Kursy takie powinny odbywać się nie tylko we Wrocławiu, ale również w innych ważnych centrach rozległej diecezji, by i inni kapłani z powodzeniem mogli brać w nich udział. Za pewien ideał uznano postulat, aby każdy z kapłanów diecezjalnych przynajmniej co dwa lata mógł wziąć udział w takim kursie. Uwaga dziekanów skupiła się również na omówieniu sposobu przeprowadzania takich kursów. Zwrócono uwagę, że ich sposób prowadzenia i proponowane treści powinny być dostosowane do aktualnego stanu wiedzy i wymagań czasu⁴.

3. Powinność kapłańska w pełnym niebezpieczeństwie czasu

Arcybiskup wrocławski wraz z wytrawnymi duszpasterzami zwraca uwagę na panujący wówczas duch indywidualizmu promowanego przez prądy filozoficzne, panującą anarchię i tak zwany modernizm. Wszystkie te zjawiska miały negatywny wpływ na przemiany doby końca wojny światowej i budowania nowego porządku społecznego i politycznego. Kapłan więc, zwłaszcza jako nauczyciel religii – jak czytamy w protokole z konferencji – musi być szczególnie obeznany z niebezpieczeństwami, które zagrażają życiu ludzi, a zwłaszcza z błędami współczesnej filozofii. Zgodnie z brzmieniem kanonu 124 prawa kanonicznego, to właśnie wewnętrzne i zewnętrzne życie kapłana musi być bardziej świątobliwe od życia ludzi świeckich, to duchowny musi świecić im przykładem przez praktykę cnót i dobrych uczynków. W czasie, który możemy określić jako okres powszechnego spłylenia, panującego wszechwładnie niepokojem, gonitwy i nienawiści, każdy z duszpasterzy tym bardziej jest zagrożony w swym życiu, zwłaszcza wewnętrznym. W czasie, kiedy panuje taki wzorzec spłyconego i powierzchownego sposobu przeżywania życia, kapłan stara się zaradzić wielkim potrzebom, zwłaszcza w dużych aglomeracjach miejskich. Zarazem jednak, poświęcając tyle uwagi działalności zewnętrznej, narażony jest na zaniedbanie życia duchowego. Dlatego ordynariusz wrocławski przypo-

⁴ „Wissenschaftliche Fortbildung des Klerus“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 5–6.

mina tutaj znamienity obowiązek kapłański – pielęgnowania wypróbowanych form pobożności: każdego kapłana powinno przenikać pragnienie częstego korzystania z sakramentu pokuty i rzetelna praktyka duchowa, wyrażająca się w nawiedzaniu Najświętszego Sakramentu, praktykowania modlitwy różańcowej, pielęgnowania rachunku sumienia i comiesięcznego dnia skupienia. Każdy z kapłanów powinien również pielęgnować ducha miłości braterskiej i utrzymywać cenne więzi z innymi konfratrami. W czasie, który niesie z sobą powiew demokracji, duszpasterze tym bardziej muszą się wystrzegać angażowania się w działalność polityczną i kierować się słowami Chrystusa Pana, aby być w posłudze kapłańskiej prawdziwym sługą dla wszystkich⁵.

4. Pierwsza Komunia św. dzieci

Na konferencji dziekanów w 1918 r. powrócono do tej kwestii, poruszanej już trzy lata wcześniej. Zwrócono uwagę na różnicowanie wieku dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii św. na podstawie dekretu papieża Piusa X *Quam singulari*. Wysunięto także konkretne zalecenia dla rozwiązań duszpasterskich w tej materii. Polecono „prywatną” Komunię św. dla dzieci, które po odpowiednim pouczeniu w domu rodzinnym były zdolne odróżniać chleb eucharystyczny od zwykłego chleba; w przypadku braku takiej religijnej edukacji, dzieci powinny przystępować do „generalnej” Komunii św. po otrzymaniu odpowiedniej nauki przygotowującej do przeżycia sakramentu pokuty i Eucharystii; zgodnie z wprowadzaniem w życie dekretu *Quam singulari* i zaleceniami konferencji dziekanów z 1915 r., w diecezji wrocławskiej dzieci w wieku 9–10 lat powinny nie tylko otrzymywać naukę objaśniającą sakrament pokuty, ale także i sakrament Eucharystii, i po jej zakończeniu mogą przystępować do wspólnej, wielkanocnej Komunii św. Duszpasterze, ponownie omawiając tę tematykę w 1918 r., powrócili do zagadnienia wczesnej Komunii św. Powtórzono więc, że poszczególni duszpasterze nie tylko powinni przeczytać z ambony papieski dekret *Quam singulari*, ale też objaśnić z dużym, serdecznym zaangażowaniem. Często ich powinnością winno stać się przybliżanie z ambony wartości Najświętszego Sakramentu, Mszy św. i Komunii św. wraz z kierowaniem zachęty do częstszego jej przyjmowania. Uczestnicy konferencji polecili również pielęgnowanie przez duszpasterzy praktyki 40-godzinnego nabożeństwa, adoracji wieczystej i piątków poświęconych Najświętszemu Sercu Jezusa. Dziekani wskazali również na przeszkodę w metodzie nauczania religii, utrudniającej dzieciom przystępowanie do Pierwszej Komunii św. Katecheza ta bowiem na podstawowym etapie nauczania była udzielana na Górnym Śląsku

⁵ „Plichten des priesterlichen Wandels in gefahrvoller Zeit“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 6–9.

wyłącznie w języku niemieckim, a nie w polskim – jak to powinno się dokonywać. W konsekwencji dzieci nieuczone w swoim macierzystym języku dysponowały małą wiedzą religijną. W ostatniej z wytycznych w tej materii zalecano, by duchowni dokonywali powtórzenia prawd religijnych przed opuszczeniem przez nie szkoły. Nauka ta powinna trwać ok. 6 tygodni, a dla jej realizacji wskazano w protokole na konkretne zagadnienia, konieczne do omówienia przez duszpasterzy⁶.

5. Duszpasterstwo mężczyzn w okresie powojennym ze szczególnym uwzględnieniem pasterskich obowiązków wobec powracających żołnierzy

O wadze tego zagadnienia świadczą liczne wytyczne, powzięte na omawianej tutaj konferencji: 1) Kapłani powinni mieć rozeznanie odnośnie takich osób na podstawie kartoteki, odwiedzin konkretnych rodzin czy osobistego kontaktu; 2) Za ważne uznano spieszenie im z pomocą materialną, zarówno osobiście, jak i z pomocą odpowiednich organizacji i komitetów, istniejących przy parafii; 3) Za priorytet uznano duchową odnowę powracających z wojny mężczyzn: ci bowiem często pozostawali tak długi czas w środowisku nienawistnym wierze i Kościołowi katolickiemu, doświadczając także osłabienia obyczajów i przeżywając tak długą rozłąkę z domem rodzinnym; 4) Ich podstawową praktyką religijną powinno być uczestnictwo w niedzielnej Mszy św., dobrze i z odpowiednim smakiem przygotowanej przez duszpasterza; 5) Dużym środkiem oddziaływania na słuchaczy powinno być kazanie, cechujące się tonem podniosłym, budującym i zachęcającym. Jego zasadniczą osnowę powinny stanowić podstawowe prawdy wiary, gdyż jest to teraz czas walki o fundamenty życia religijnego; 6) Uzupełnieniem kazania powinna być literatura budująca – fragmenty Pisma Świętego, *Naśladowanie Chrystusa*, dobry modlitewnik i dobra prasa katolicka; 7) Duszpasterze powinni zadbać o praktykę sakramentu pokuty, zapraszając innych spowiedników i dając mężczyznom możliwość spowiedzi św. w odpowiednich porach; miało to szczególne znaczenie w niektórych miejscowościach. Polecono także troskę o tridua, rekolekcje i misje ludowe; 8) Pielęgnowanie życia wiary jest szczególnym zadaniem rodziny. Dlatego powinny się one poświęcać Najświętszemu Sercu Jezusa, a ojcom uświadamiać ich wzniosłe obowiązki, szczególnie związane z przyjęciem i wychowaniem dzieci. Młodzieńcom należy wpajać troskę o czystość obyczajów i zachęcać do korzystania z duszpasterskiego przygotowania przedmałżeńskiego; jest to bowiem najlepsza okazja do oddziaływania duszpasterzy na niektórych religijnych „bumelantów”; 9) Duszpasterz powinien ukierunkowy-

⁶ „*Erstkommunion der Kinder*”, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 9–11.

wać ojców do sumiennego wypełniania przez nich obowiązków rodzinnych, co było szczególnie ważne w przypadku mężczyzn osłabionych wołą, ulegających takim chorobom, jak hipochondria i histeria, i pobudzać ich do owocnego działania; 10) Dla podtrzymania dobrej woli u powracających żołnierzy należało przestrzegać ich przed nadużywaniem alkoholu; należało również zatroszczyć się o tych, którzy z powodu zawirowań moralnych ulegli chorobom wenerycznym; 11) Ponieważ dobre, zdrowe mieszkanie jest jedną z podstaw szczęścia rodzinnego, należało również i temu zagadnieniu poświęcać szczególną uwagę i dopomagać w rozwiązywaniu nabrzmiałych w tym względzie problemów; 12) Duszpasterze powinni zatroszczyć się o kontynuację pracy w związkach i organizacjach, przerwanej przez wojnę, zbliżając do siebie na nowo wielu mężczyzn i dając im równocześnie możliwość korzystania także z wartości kulturalnych; 13) Zwrócono również uwagę na inny aspekt oddziaływania duszpasterskiego. Należało zachęcać powracających żołnierzy do składania pamiętników z czasu wojny w kancelarii parafialnej, pamiętać w modlitwie o ofiarach wojny; z myślą o nich należało urządzać rocznice, zatroszczyć się o tablicę pamiątkową w kościele i o groby poległych; 14) Należało wykorzystać także pomoc udzielaną przez Caritas oraz apostołów świeckich; 15) Należało pamiętać o żołnierzach z wykształceniem akademickim, których powinno się zachęcić do oddziaływania na niższe warstwy ludności. Duszpasterze nie powinni również zapomnieć o młodych studentach, a pomocą powinno tu służyć stowarzyszenie dla pielęgnowania katolickiego światopoglądu; 16) Szczególną troską należało otoczyć żołnierzy, powracających z niewoli. Pomocą mogły być tutaj specjalne listy pasterskie wydawane w Paderborn⁷.

6. Obowiązki wobec kręgów osób zagrożonych wpływem socjaldemokracji

W protokole z konferencji dziekanów znajdujemy dosadną charakterystykę ówczesnej niemieckiej socjaldemokracji. Ta bowiem zmieniła się nie tylko pod wpływem wydarzeń wojennych – jak podkreślono w tekście, ale zyskała sobie korzystne warunki do dalszego rozwoju i angażowania nowych członków ponieważ „radykalizm wyrósł bujnie w ojczyźnie i na froncie”, zaś powszechnie panujące niezadowolenie otworzyło najszerszy obszar dla oddziaływania radykalnych poglądów. Pryncypialnym zadaniem każdego duszpasterza powinno być, aby powracający żołnierze zostali na nowo wdrożeni do życia w rodzinie

⁷ „Männerseelsorge nach dem Kriege unter Berücksichtigung der besonderen seelsorgerischen Pflichten gegen die heimkehrenden Krieger“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 11–12.

i społeczeństwie. Biorąc pod uwagę zaangażowanie w życie parafii, należało ich zachęcić także do żywego uczestnictwa w kościelnych organizacjach. Duszpasterze powinni być znacząco wyczuleni na potrzeby poszczególnych rodzin, cierpiących z powodu wojny, nędzy i niemożności zaspakajania różnorodnych potrzeb. W takiej sytuacji kapłan powinien być rzetelnym doradcą: śpieszyć z charytatywną pomocą w każdej sytuacji, starając się także zaradzić takim potrzebom, jak opieka nad rannymi, doradzanie przy poszukiwaniu zawodu, pracy i troszczenie się o warunki mieszkaniowe dla młodzieży opuszczającej szkoły. Sekretariaty związku Caritas, różnego rodzaju biura Związku Katolicko-Społecznego (*Volksverein*), sekretariaty organizowane z myślą o robotnikach i różnego rodzaju biura informacyjne zakładane przez katolickie związki stanowe powinny być stałym źródłem informacji i pomocy, uniemożliwiając tym samym ingerencję elementów radykalnych i pretendowanie socjalistów do samodzielnego rozwiązywania tych nabrzmiałych problemów. Różnego rodzaju praca organizacyjna i charytatywna w pełnym tego słowa znaczeniu powinna być współczesnym rodzajem „diakonii” i istotną częścią chrześcijańskiej Caritas. Wobec nieprzezwycięzalnych różnic w poglądach pomiędzy socjalistami – tak zradykalizowanymi w czasie wojny i przy jej zakończeniu – a wierzącymi duszpasterze powinni tym bardziej głosić kazania stanowe i różne odczyty, ukazując chrześcijański ideał rodziny i życia społecznego. Temu też celowi powinno służyć wielką pomocą różnorodne oddziaływanie członków Centralnego Związku Katolicko-Społecznego (*Volksverein für das katholische Deutschland*). Duszpasterz musi poświęcić szczególną uwagę – jak czytamy w przyjętym protokole obrad konferencji – stanowi robotniczemu. Przedstawiciele tego stanu – najliczniejszego, ale najślabszego pod względem gospodarczym – nie można traktować w potrzebie jedynie jałmużną i „łaskawym chlebem”. Sam zaś robotnik – jak stwierdzali uczestnicy konferencji – jest dziś bardzo świadom swojego znaczenia i walczy o społeczne równouprawnienie. Duszpasterz powinien więc okazać zrozumienie dla jego dążeń i wesprzeć go chociaż osobistą sympatią. Gdy zaś idzie o zakres oddziaływania duszpasterskiego w tej jakże ważnej materii, to obowiązującymi były tutaj wytyczne encykliki *Singulari quadam* Piusa X o organizacjach robotniczych z 1912 r. Zostały tutaj także wyliczone trzy związki, istniejące w diecezji wrocławskiej, a zajmujące się kwestiami gospodarczymi. Biorąc pod uwagę ilość członków, były to w kolejności: chrześcijańskie związki zawodowe, berlińskie oddziały specjalistyczne i polskie związki zawodowe. Dla działalności duszpasterzy w diecezji wrocławskiej wciąż obowiązujące były wytyczne ordynariusza wrocławskiego, bp. A. Bertrama, *Pastorale* z 28 marca 1918 r. W końcowej części omawiania prezentowanego tutaj zagadnienia zwrócono również uwagę na znaczenie otoczenia szczególną opieką dziewcząt i kobiet, kształcących się w szkołach publicznych i pracujących zawodowo. To one bowiem były szczególnie narażone, i to w różnorodnych środowiskach, na różnorodne niebezpieczeństwa.

Przedmiotem troski powinny być zarówno ich miejsca pracy, ale także i wypoczynku, zamieszkania, spotkań czy też dworce kolejowe, gdzie przybywały one gromadnie w poszukiwaniu nowej stabilizacji życiowej⁸.

7. Postępy w rozwoju Stowarzyszenia św. Bonifacego (*Bonifatiusverein*) i zadania dla jego rozwoju

W nawiązaniu do tej tematyki w czasie obrad dziekanów w 1915 r. stwierdzono, iż można mówić o rozwoju tego stowarzyszenia zarówno w odniesieniu do jego osiągnięć i jak zwiększających się wpływów działalności. Na stale zwiększające się wydatki wpływały wówczas: rozrastające się przemysł, swoboda przesiedlania się, przybywanie polskich pracowników sezonowych, przenoszenie katolickich urzędników na tereny diaspory. Stąd też należało mówić zarówno o kosztach budowy kościołów i plebanii, a następnie o stałych wydatkach: oprocentowanie długów, pensje duchownych, a w wypadku prywatnych szkół katolickich także nauczycieli, koszty związane z utrzymaniem miejsca kultu, zwrot kosztów za podróże, utrzymywanie wszystkich instytucji, związanych z daną wspólnotą wiernych, w tym także domów dziecka. Ponadto – pomimo iż poszczególne wspólnoty podnosiły podatek kościelny – spadła siła nabywczą pieniądza, a można było wciąż mówić o podwyższaniu pensji, natomiast nie zwiększyły się wpływy stowarzyszenia. Jednakże pomimo wielu przeszkód i trudności wymienionych tutaj udało się Stowarzyszeniu św. Bonifacego powiększyć istniejące już placówki duszpasterskie i je utrzymać. Istnienie takiego stowarzyszenia – podkreślono w protokole z obrad konferencji dziekańskiej – zapewnia stałą opiekę duszpasterską tak wielu katolikom na terenie istniejącej diaspory: na Dolnym Śląsku, w Brandenburgii i na Pomorzu. Dokonano również pewnego porównania statystycznego. Schematyzm diecezji wrocławskiej z 1849 r. wspomina o działaniu na terenie całej Delegatury – to jest Brandenburgii i Pomorza – 10 miejsc duszpasterskich, które obsługiwało 17 duchownych z 30 796 katolikami. W schematyzmie z 1912 r. jest mowa już o 9 archiprezbiteriatach; pracowało tam wówczas 208 duszpasterzy, a liczba katolików wynosiła 525 955. Natomiast w ostatnim schematyzmie podano, że na terenie diaspory pracuje już 247 duchownych i odpowiednio też zwiększa się liczba katolików. Całość wpływów na rzecz Stowarzyszenia św. Bonifacego wynosiła w 1887 r. 139 300 marek, w 1907 r. – 323 000, by znowu obniżyć się w 1917 r. do poziomu 286 000 marek. Ordynariusz wrocławski gorąco poparł rozwój tego stowarzyszenia i wraz z bliskimi mu współpracownikami wskazał na zasadnicze możliwości dalszego jego rozwoju. Zwrócono

⁸ „Pflichten gegenüber den von der Sozialdemokratie bedrohten Kreisen“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 13–15.

uwagę na nasilenie działania środków propagandowych, np. szerzenie pisma związkowego („Paderborner” albo „Schlesische Bonifatiusblatt”); zastanowiono się, czy to pismo nie powinno być również przetłumaczone na język polski; wskazano też, że należało propagować stowarzyszenie, wykorzystując do tego podręczniki i modlitewniki. Do celów propagandowych można było wykorzystać instruktywną informację zarówno w języku niemieckim i polskim, przygotowaną przez dr. Piontka czy specjalne odezwy i plakaty. Sam bp Bertram przyznawał, iż opracował taką odezwę liczącą 4 strony i polecił ją wydrukować w 5 000 egzemplarzy; odezwa ta została już wysłana do większości górnośląskich proboszczów. Za pilne uznano stworzenie stanowiska sekretarza diecezjalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego we Wrocławiu. Kolekta zbierana w niedzielę po 5 czerwca mogłaby być w całości przeznaczana na potrzeby stowarzyszenia. W tym celu duszpasterz powinien wygłosić dobrze przygotowane kazanie o potrzebie istnienia takiego stowarzyszenia i o jego celach. Ponadto w parafiach utrakwistycznych duszpasterze powinni wyjaśniać, iż zbierane ofiary są także przeznaczane dla polskojęzycznych żniwiarzy pracujących sezonowo. Za bardziej zobowiązujące natomiast należało uznać ofiary postne (*Fastenalmosen*). Zgodnie z urzędowymi zarządzeniami Stowarzyszenia św. Bonifacego powinno być wprowadzone we wszystkich parafiach. Biskup A. Bertram polecał także przekazywanie na rzecz stowarzyszenia indywidualnych, jednorazowych darów czy ofiar, jakie składali wierni. Innym z zaleceń było wstawianie w kościołach specjalnej skarbonki dla Stowarzyszenia św. Bonifacego. Duchownym polecano również pamięć o nim także przy sporządzaniu testamentów⁹.

8. Zawieranie małżeństw mieszanych zgodnie z nowym Kodeksem Prawa Kanonicznego

Temu zagadnieniu poświęcono sporo uwagi w czasie narady dziekanów w 1918 roku. Warto tutaj przytoczyć zasadnicze ustalenia w tej materii.

I. Wskutek dobitnego podkreślenia zakazu małżeństwa pomiędzy katolikami a heretykami i schizmatykami (kan. 1060, 1064), duszpasterze zostali ponownie zobowiązani przeszkodzić zawarciu takiego małżeństwa, przez: a) pouczenie dzieci w ostatnim roku nauczania i w dalszym nauczaniu, pouczanie dorosłych na ambonie; b) przez udzielanie odpowiednich wskazań w istniejących organizacjach i związkach, szczególnie w związkach młodzieżowych, kongregacjach i związkach matek; c) za pomocą indywidualnego pouczenia (odwiedziny w domu, spowiedź św.).

⁹ „Fortschritte des Bonifatius-Vereins und Aufgaben zu seiner Förderung“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 16–19.

II. Gdyby pomimo wszystkich zabiegów nie można było zapobiec takiemu małżeństwu, wtedy Kościół katolicki wymagał od duszpasterzy, zgodnie z kanonem 104 par. 2: „*ut omni studio curent, ne contra Dei et Ecclesiae leges contrahantur*”. Wskutek zniesienia zarządzeń konstytucji *Provida* z 18 stycznia 1906 r., od 19 maja 1918 r. w Niemczech mogły być zawierane małżeństwa mieszane tylko przed proboszczem i dwoma świadkami, zgodnie z brzmieniem kanonów 1094–1099.

III. W kanonie 1061 jasno wskazywano, iż Kościół katolicki może udzielić dyspensy od przeszkody religii mieszanej, kiedy a) są ku temu poważne i usprawiedliwione powody oraz b) kiedy pisemnie zostają sporządzone wymagane zobowiązania.

IV. Zgodnie z kanonem 1026 będzie możliwe wyrażenie aprobaty w diecezji wrocławskiej na małżeństwo mieszane zgodnie z dawnym zwyczajem. Jednakże nie będzie wymieniana religia akatolickiej strony. Tak samo małżeństwo mieszane może być zawierane zgodnie z rytuałem w kościele, jednakże nie może być wówczas sprawowana Msza św. „*pro sponso et sponsa*” z należnym jej błogosławieństwem małżonków.

V. W protokole z konferencji dziekanów przypomniano wszystkie kary, wynikające z kanonu 2319, które dotyczą małżeństwa zawartego wbrew przepisom kościelnym.

VI. Rekoncylacja osób, które zawarły nieprawnie małżeństwo: wobec tych osób, których małżeństwo mieszane jest ważne, ale niezgodne z zarządzeniami kościelnymi sprzed 19 maja 1918 r., należy stosować rekoncylację zgodnie z wytycznymi poufnej instrukcji z 30 maja 1908 r.

VII. W wypadku katolików zawierających nielegalnie małżeństwo mieszane po 19 maja 1918 r. jest ono nieważne, grzeszą oni ciężko i podpadają karom kościelnym.

VIII. Częstszym jest przypadek, kiedy strona niekatolicka wzbrania się przed zobowiązaniami albo wyrażeniem zgody na nie przed proboszczem; w takim przypadku, kiedy strona katolicka nie zgadza się na katolickie małżeństwo, może one być sanowane przez biskupa na mocy pozwolenia Stolicy Apostolskiej.

W punkcie IX zwrócono uwagę na katolików żyjących w małżeństwie mieszanym. Zgodnie z kanonem 1064 par. 3, należało: a) roztoczyć opiekę duszpasterską nad rodzinami mieszanymi; b) wpływać na takie rodziny w wymiarze religijnym, socjalnym i charytatywnym, zapewniając także ochronę prawną stronie katolickiej; c) roztoczyć szczególną opieką dzieci z takich małżeństw (ułatwianie udzielania sakramentu chrztu św., troska o katolickie nauczanie i opiekę); d) przekazywanie troski o mieszaną rodzinę innemu z duszpasterzy po jej przeprowadzeniu się na inne miejsce¹⁰.

¹⁰ „*Die Mischehen nach dem neuen Codex. Rekonzilazion von Katholiken, welche eine Mischehe illegal eingehen*“, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 20–27.

9. Uwagi liturgiczne

W tym względzie zwrócono uwagę pokrótce tylko na trzy zagadnienia. Najszerzej podano wskazania odnośnie sprawowania Mszy św. o północy w uroczystość Bożego Narodzenia w kościołach parafialnych: 1) We wszystkich kościołach parafialnych wolno było sprawować śpiewaną Mszę św. po północy w uroczystość Bożego Narodzenia; 2) Wierni, którzy uczestniczyli w takiej Mszy św., spełniali przykazanie kościelne, związane z obowiązkiem uczestnictwa we Mszy św. we wspomnianą uroczystość; 3) Nie mogli oni jednak przystąpić do Komunii św. w czasie takiej Mszy św. bez specjalnego papieskiego indultu; 4) Nie wolno było dokonywać wystawienia Najświętszego Sakramentu w czasie tej Mszy św. bez szczególnego biskupiego pozwolenia. W dwóch innych punktach omówiono zwięźle problem aplikacji Mszy św. za wiernych w czasie sumy przez proboszcza oraz sposób przechowywania olejów świętych¹¹.

10. Organizacja i sposób działalności „Związków Chrześcijańskich Matek” (*Müttervereine*)

Kończąca się wojna światowa przyniosła ze sobą ogrom zniszczeń, zwłaszcza materialnych. Jednakże niepowetowane straty spowodowała ona w życiu rodziny. Zaś szczególną piastunką życia i obrończynią wartości moralnych rodziny jest nade wszystko matka. Kościół katolicki, świadom takiego jej posłannictwa, zwracał szczególną uwagę od XIX wieku na organizacje i związki, w których matki chrześcijańskie odgrywałyby znaczącą rolę. W dekrete wydany w uroczystość Bożego Ciała 1915 r. biskup wrocławski Adolf Bertram wskazał na znaczenie organizowania związków chrześcijańskich matek, będących cennym wsparciem życia rodzinnego w każdej wspólnotie wiernych. Teraz w 1918 r., po powstaniu wielu takich związków w diecezji wrocławskiej, bp A. Bertram chciał zachęcić do dalszego ich rozwoju, wskazując na sposób ich organizacji i oddziaływania. Posłużył się tutaj znamienym przykładem. Dołączył do omawianej tutaj problematyki sprawozdanie jednej z matek chrześcijańskich, członkini takiego związku w Berlinie. Jej obszerna relacja miała jeszcze bardziej unaocznic znaczenie takiej organizacji dla wspierania zdrowego życia w rodzinach katolickich¹².

¹¹ „*Liturgische Bemerkungen*”, w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 28.

¹² „*Organisation und Arbeitsweise der Müttervereine*” [„Denkschrift über Organisation der christlichen Müttervereine in Berlin“], w: Protokoll der am 16. und 17. Oktober 1918 stattgehabten Konferenz der Erzpriester der Diözese Breslau preußischen Anteils, s. 28–32.

Pastoral Priorities of the Diocese of Wrocław in the first years of Bishop Adolf Bertrams Ministry (2)

Summary

The end of World War I brought huge changes in a social, political as well as religious life of many societies and nations. Deans of the Prussian part of the diocese of Wrocław, gathered at a conference in October 1918, discussed the following pastoral issues, which had to be given special attention in the era of great changes: the way of preaching, further education of the clergy, priestly duty in the times of danger, Holy Communion to children, ministry of men in the postwar period with particular emphasis on the pastoral duties towards returning soldiers, duties to the circles of people threatened by the influence of social democracy, further development of the Society of St. Boniface, mixed marriages under the new Code of Canon Law, the liturgy, organization and way of operating of “The Union of Christian Mothers” (“Müttervereine”). This conference brought a lot of valuable pastoral impulses, which were successfully implemented in various dimensions of the impact of the pastoral life on the faithful in the diocese of Wrocław in the postwar period. Another theme we would like look into are the pastoral letters issued by the Ordinary of Wrocław, Bishop A. Bertram during the First World War. This subject comprises a valuable contribution to the issues presented above.

Ks. PIOTR MRZYGLÓD*

DUSZA I CIAŁO JAKO INTEGRALNE SKŁADOWE LUDZKIEGO BYTU. STANOWISKO METAFIZYKI REALISTYCZNEJ

Rozumienie człowieka jako połączenia duszy i ciała jest pomysłem prawie tak starym, jak sama filozofia. Jednak dopiero w XIII wieku Europa zapoznała się na dobre z porządkującymi to zagadnienie metafizycznymi i antropologicznymi pismami Arystotelesa. W tym właśnie czasie Tomasz z Akwinu, dzięki refleksji nad myślą filozoficzną Awicenny z przełomu X i XI wieku, odkrywa także swoistą „niekompletność” metafizyki Stagiryty i z czasem zastępuje ją opracowywaną przez siebie metafizyką bytu jako czegoś realnie istniejącego; daleko bardziej znaną i określaną jako „metafizyka istnienia”.

Odtąd bowiem pierwszym aktem bytu nie jest już – jak utrzymywali Arabowie – *forma*, lecz właśnie *istnienie*, czyli „bycie” określane jako *esse*. Uprawiana w takim kontekście metafizyka wyznaczać zaczęła nie tylko nową, scholastyczną filozofię Boga, lecz konsekwentnie także i nową filozofię człowieka. Albowiem człowiek zaczął poznawać i świadomie przeżywać samego siebie jako źródło i rzeczywisty podmiot czynności czysto duchowych, a jednak nierozdzielnie związanych z ciałem. Przez to – paradoksalnie – precyzyjne określenie duszy i jej związków z organicznym ciałem stało się jeszcze trudniejsze¹.

Tomaszowa intuicja sprawiła, że podszyty dotąd religijną ezoteryką związek duszy z ciałem, zaczął być stwierdzany na drodze bezpośredniego (a przez

* Ks. dr Piotr Mrzyglód – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Por. A. ANDRZEJUK, *Przedmowa*, w: M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, Warszawa 2004, s. 12; zob. w związku z tym także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones De Anima*, 1, ad 13.

to i niepowątpiewalnego) doświadczenia siebie. Co więcej, w akacie tym stwierdzana była także bezpośrednio realność owego związku oraz ujawniający się podmiotowi poznającemu osobowy charakter jego własnego bytu, jeżeli przez osobę – podążając za z Boecjuszem – rozumiemy oczywiście „jednostkową substancję o naturze rozumnej”, tzn. intelektualnej (*persona est individua substantia naturae rationalis*)².

Tak oto doświadczenie wewnętrzne, definiowane w ramach metafizyki człowieka jako „niematerialność właściwych człowiekowi działań” i wyrażające się w najbardziej podstawowym sądzie egzystencjalnym – odłoniło nam fakt, iż osobowe „ja” realnie istnieje i jest podmiotem osobowym o charakterze psychofizycznym. Jego centrum stanowi ludzka dusza rozumiana jako element substancjalny i niecielesny oraz ostateczna, wewnątrzbytowa instancja uniesprzeczniająca całą hylemorficzną aktywność człowieka³. Żywe bowiem ludzkie ciało, żyje dzięki duszy, czyli zasadzie będącej dla niego pierwszym aktem oraz źródłem organizacji. Zatem dusza jest tym czymś, dzięki czemu „coś” żyje i jest tym, czym jest⁴. Dlatego też nie zachodzi żadna inna potrzeba argumentowania za posiadaniem materialnego ciała, jak to jest chociażby w subiektywistycznej filozofii Kartezjusza czy też u spadkobierców jego myśli⁵.

Stąd też niniejszy artykuł stanowić ma jedynie porządkujący owo zagadnienie przyczynę do ujawnienia toczącej się od wieków, dyskusji na temat wielorakich związków obu tych pierwiastków, które połączone ze sobą składają się dopiero na „integralny byt ludzki” nazywany człowiekiem.

Obecną bowiem rzeczywistość kulturową charakteryzuje zmasowany atak na człowieka odczytywanego wyłącznie w perspektywie jego biosu i cielesności – degradujący w ten sposób byt ludzki do poziomu nieco wyżej zorganizowanej zwierzęcości; czyli wyłącznie sfery jego biologicznego wzrostu, wegetacji i zmysłowych doznań. Tymczasem dopiero człowiek ujmowany na gruncie metafizyki i filozofii klasycznej odkrywany jest w całej swej złożoności. Tam też należy szukać satysfakcjonującej argumentacji za istnieniem w nim niematerialnej duszy oraz sensownych prób opisu jej wielorakich związków z organicznym ciałem⁶.

² Por. T. PAWLIKOWSKI, *Zarys dziejów filozofii*, Warszawa 2003, s. 73.

³ Por. I. DEC, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 227; zob. także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologica I–III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962–1963, I, q. 77, 8c [dalej cytuję już jako: *Sth*].

⁴ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, 1c: „*Anima est actus totius corporis*” oraz: „*Anima [...] qua est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus*”.

⁵ Por. T. PAWLIKOWSKI, *Zarys...*, dz. cyt., s. 73.

⁶ Zob. T. KUCZYŃSKI, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, Radom 2005, [okładka] s. 4.

1. Dusza – ukonkretnienie i forma człowieczeństwa

a) Fenomen duchowości człowieka

Wśród wielu rozmaitych koncepcji człowieka, jakie zna historia filozofii, najbardziej nośną i wyczerpującą wydaje się być ta, która wyrosła już na gruncie starożytnego realizmu metafizycznego Arystotelesa, a potem dopracowana została przez Tomasza z Akwinu oraz kontynuatorów jego myśli. Opisuje ona osobę ludzką jako hylemorficzne połączenie (zjednoczenie) dwóch integralnych i nieodłącznych pierwiastków bytu – materialnego i niematerialnego. Pierwiastki te w człowieku przyjmują odpowiednio określenia duszy ($\psi\upsilon\chi\eta$) i ciała ($\sigma\omega\mu\alpha$)⁷.

Fundamentalnym założeniem tak uprawianej antropologii jest zatem fakt metafizycznego złożenia bytu ludzkiego z formy i organicznej materii; fakt odwołujący się bezpośrednio do jego przygodności i niesamodzielnosci w istnieniu. W ramach tej demarkacji forma, czyli dusza ludzka, odkryta jest jako racja i źródło doświadczanych działań człowieka, a w szczególności jako racja poznania intelektualnego, aktów miłości i najwyższych aktów ludzkich, jakimi są chociażby decyzje.

Jest to zatem antropologia, która siłą rzeczy stanowi istotną część szeroko rozumianej metafizyki, dlatego nazywana bywa też często teorią człowieka o podstawowym wymiarze. Nie jest to bowiem antropologia, która jedynie opisuje czynności życiowe człowieka, jak to czynią np. antropologie uprawiane w ramach współczesnych kierunków filozoficznych, ale jest ona – jak się wydaje – spójną koncepcją człowieka, szukającą nieustannie istoty bytu ludzkiego, a także wewnętrznych, ostatecznych uzasadnień działań i zachowań ludzkich⁸.

⁷ Hylemorfizm (gr. $\psi\lambda\eta$ – materia oraz $\mu\omicron\rho\phi\eta$ – kształt) jest jednym z fundamentalnych stanowisk w teorii bytu oraz filozofii przyrody, zdaniem którego każdy realnie istniejący byt jest ukonstituowany przez materię i formę. Za pomocą tego założenia można wyjaśnić m.in. fakt zmian substancjalnych – przechodzenia jednej substancji w inne, tzn. ginięcia jednej substancji przy jednoczesnym powstawaniu innych. Hylemorfizm sformułowany został przez Arystotelesa, a następnie przyjęty i zmodyfikowany przez tomizm i jego kontynuatorów. Dla Arystotelesa ani materia, ani forma (czyli platońska idea) nie były samodzielnymi substancjami, natomiast jedna i druga stanowiły jej komponenty – składniki. Samodzielne istnienie tak bezkształtnej materii, jak i konstytuujących ją form, możliwe było jedynie na poziomie intelektualnej abstrakcji. W dostępnej nam rzeczywistości istnieją bowiem tylko konkretne zespoły materii i formy. Do takich substancjalnych złożań należy również i człowiek. Zob. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 263–290.

⁸ Por. P. MRZYGLÓD, «*Homo positus in medio*». *Człowiek w myśli scholastycznej św. Tomasza z Akwinu*, w: *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*, red. E. Janiak, Wrocław 2010, s. 512.

Takim ostatecznym uzasadnieniem każdego działania człowieka jest właśnie jego dusza. Określana bywa ona przez metafizykę klasyczną⁹ rozmaicie. Choć wszystkie te precyzacje odnoszą się przede wszystkim do podkreślenia w niej faktu, iż jest ona ponadmaterialną bytowością człowieka, choć dokonującą się zawsze w łonie materii. Jest przy tym także bytem o własnym istnieniu, utematyzowaniu i o własnych wartościach, jakkolwiek odniesionych tak do przypisanego do niej ciała, jak i rozciągniętych w jakiś sposób na cały wszechświat¹⁰.

Dusza, podobnie jak ciało, jest organizacją, uwidaczniającym formowaniem i kreacyjną konkretyzacją materii. Jest ona zatem, nie tylko w sferze czystej konstrukcji pojęciowej, formą – absolutnym uproszczeniem, ale przede wszystkim konkretyzacją rzeczywistości o cechach zasadniczo różnych od sfery materialnej. Dusza podmiotuje bowiem w człowieku obszar jego świadomości, poznania i woli, potem dążeń, wyższych uczuć oraz egzystencji na poziomie duchowym. Dlatego też ani sama dusza, ani samo ciało nie jest człowiekiem, ale dopiero ciało wraz duszą – jako dwie substancje niezupełne – stanowią jedną pełną substancję, tworząc osobę ludzką. Sama zaś dusza nie jest i nigdy nie może być osobą, ponieważ ze swej natury już nie może być nigdy nazwana substancją samodzielną w swym istnieniu, czyli pierwszą¹¹. Choć to właśnie od niej – rozwijając tezę Akwinaty twierdzącego, że „osoba jest czymś najdoskonalszym w całej stworzonej naturze”, płynie osobowa „doskonałość” każdego pojedynczego człowieka¹².

Mówimy tu zatem o bycie absolutnie czystym, prostym i samo przez się zrozumiałym, będącym – w opinii wybitnego personalisty Czesława Bartnika – medium jednostkowania człowieka, czyli formą istniejącą i niepowtarzalną oraz bytem wewnątrznie jednym. Co nie znaczy, że dusza rozumiana jako forma człowieka posiada także jakąś swoją gatunkową „ogólność” (gatunek ludzki, osoba ludzka jako byt), albowiem bezwzględna indywidualność osobowa człowieka pochodzi właśnie od duszy – jako jaźni ontycznej. Jednak jaźń ta stanowi również absolutnie unikatowe, jednorazowe, duchowe i nieskończone uwewnętrznienie bytu osobowego. Dlatego – zdaniem Arystotelesa – to właśnie ludzka dusza jest istotną formą człowieczeństwa samego w sobie, jak również fundamentem i możliwością swoistej „świadomościowej ekstazy” człowieka poza świat jego ciała¹³.

⁹ Przez metafizykę klasyczną autor rozumie tutaj myśl uprawianą w klimacie realizmu i obiektywizmu, a więc przede wszystkim filozofię wieczystą zbudowaną na rozważaniach Arystotelesa oraz doprecyzowaną i odnowioną w duchu filozofii chrześcijańskiej, głównie przez Tomasza z Akwinu i jego następców.

¹⁰ S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 163.

¹¹ „*Et ideo licet sit separata, quis tamen retinet naturam unibilitatis non potest dici substantia individua, vel tamen substantia prima*”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q.29, a.1, ad 2.

¹² Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q.29, a.3, c.

¹³ Por. S. BARTNIK, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 161–162; zob. w związku z tym: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

W takim rozumieniu indywidualna dusza człowiecza staje się pierwszą i jedyną podstawą zapodmiotowania bytu materialnego na sposób ludzki – człowiek bowiem nieustannie jest dwoistością duszy i ciała. Dusza jest także środowiskiem, przestrzenią i sposobem istnienia człowieka; źródłem jego wewnętrznej aktywności (*humanitus intellectus*), czyli najgłębszym podłożem umysłu, woli, pamięci, serca, rozumienia, zmysłu estetycznego, ciągłości samorealizacji wewnętrznej, tożsamości oraz otwierania się na świat pozaludzki i ponadludzki. Tak prowadzona myśl antropologiczna – jak żadna inna – odsłania i prezentuje koncepcję duszy ludzkiej jako tej, która stanowi również o podobieństwie człowieka do Boga i jest tym, co sprawia, że człowiek faktycznie jest tym, co najdoskonalsze w naturze.

Dlatego też związek duszy z przypisanym do niej organicznym ciałem nie może być związkiem tylko przygodnym i przypadkowym. Zdaniem największego intelektualisty chrześcijaństwa, św. Tomasza z Akwinu, jest to związek istotny i substancjalny, który konstituuje naprawdę substancję ludzką jako monolit. Stąd w żaden sposób nie można powiedzieć, że dusza „przebywa w ciele” albo „mieszka w ciele” – wszystko to są niewłaściwe bądź wyjątkowo nieprecyzyjne określenia. Jak zauważa współczesny polski tomista, Stefan Świeżawski, „dusza tworzy swoje mieszkanie, organizuje i niejako tka swoje ciało”¹⁴. Stąd metafizyczne połączenie duszy z ciałem, czyli formy substancjalnej z materią, jest konstituowaniem całkowicie nowego bytu, bytu zupełnie innego rodzaju, czyli tworzeniem konkretnego człowieka.

Ponieważ dusza stanowi w tym nowo powstałym bycie najgłębsze i jedyne źródło niematerialności właściwych człowiekowi działań, to właśnie przez ich wnikliwą analizę odkrywamy pośrednio jej istnienie¹⁵. W ocenie bowiem Akwinaty i całej tradycji arystotelesowskiej, to działania odsłaniają nam specyfikę oraz istotę każdego z bytów (*agere saequitur esse*). Dlatego też do stwierdzenia istnienia duszy i próby jej opisu dochodzimy, analizując nie materialność (tzn. cielesność) człowieka, ale właśnie zachodzące w nim najbardziej ludzkie (czyli niematerialne) działania. O ile bowiem materialne ciało jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, o tyle kategoria duszy zostaje intelektualnie „wydedukowana” z systemowej analizy metafizycznej, znajdując później swoje potwierdzenie również w doświadczeniu personalno-aksjologicznym¹⁶.

¹⁴ S. ŚWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 100–101.

¹⁵ Dla uzasadnienia „duchowości” ludzkiej duszy wystarczy wskazać na niektóre tylko czynności psychiczne człowieka jako bezdyskusyjnie niematerialne (myślenie, pozwanie, abstrakcja intelektualna, intuicja, chcenie, miłość, nienawiść czy gniew). Samooczywista psychiczna niematerialność tychże czynności prowadzi nas na drodze metafizycznego poznania do konieczności przyjęcia istnienia „duchowej” duszy mającej własne istnienie, jako ich bezpośredniego źródła i centrum. Zob. w związku z tym: T. KUCZYŃSKI, *Czy człowiek...*, dz. cyt., s. 252nn.

¹⁶ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 214.

b) Metafizyka duszy ludzkiej

Pojęcie duszy od samego zarania dziejów ludzkiej myśli odegrało kluczową rolę nie tylko w szeroko rozumianej kulturze starogreckiej, ale przede wszystkim w filozofii. Odpowiednikiem greckiego słowa *ψυχή*, określającego tę właśnie niematerialną rzeczywistość – był najczęściej łaciński termin *anima*, względnie *spiritus*. Pomimo że niemal każdy nurt filozoficzny częściowo odmiennie interpretował naturę duszy, to najczęściej jednak ujmuje się ją zgodnie jako „sferę życia psychiczno-umysłowego człowieka”. Filozofia klasyczna zainicjowana przez Arystotelesa, która dla naszych rozważań stanowi odniesienie podstawowe – zwykła określać duszę jako akt materialnego ciała, względnie substancjalną formę ciała ludzkiego¹⁷. Jest ona zatem duchową substancją.

W porządku bytów duchowych dusza ludzka zajmuje jednak miejsce ostatnie. Akwinata pisze bowiem: „*Anima [...] nostra in tenere intellectualium tenet ultimum locum sicut materia prima in tenere sensibilium*”¹⁸. Znajduje się ona bowiem na swoistym pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych – „*in confinio spiritualium et corporalium*”. Równocześnie jest w pełni substancją obdarzoną własnym aktem istnienia oraz sobie tylko właściwymi sposobami działania. Posiada ona wszelkie ontycznie konieczne i wystarczające dane do tego, aby można było ją uznać z pozoru za „substancję kompletną”. Rozwija bowiem wszystkie główne funkcje przypisywane substancji, a więc posiada pewną autonomię, trwałość, niezmienność, tożsamość, jest przyczyną pewnych działań oraz odrębnym podmiotem, któremu przypisuje się ściśle określone właściwości¹⁹.

Dusza rozumiana przez klasyczną metafizykę jako „czysta forma” i życie stanowi w człowieku także bezpośrednie źródło ruchu. Dlatego obrazowo ma się ona do współistniejącej i organizowanej przez siebie materii jak akt do możliwości, jak czynnik doskonalący do doskonałego²⁰. Czynnikiem doskonalą-

¹⁷ Por. tamże, s. 214–215. Co prawda Arystoteles używał na określenie tego, co dziś zgodnie nazywamy duszą również greckiego terminu *νοῦς* – zaś posługująca się językiem łacińskim scholastyka także aplikowała dla tej formy bytowania wiele nazw (np. *animus*, *actus purus*), związanych najczęściej ze spełnianymi przez duszę ludzką funkcjami – zawsze jednak chodziło w nich o psychiczno-umysłowe zwięźczenie bytu ludzkiego i centrum dyspozycyjne jego niematerialnych działań.

¹⁸ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones De Veritate*, q. 10, a. 8; por. także: tenże, *Sth*, I, q. 75.

¹⁹ H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 151–152.

²⁰ „Człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz duszą posługującą się ciałem – w duszy jest cała natura gatunkowa. Stosunek duszy do ciała jest wówczas taki, jak żeglarza do okrętu lub ubranego do ubrania. Poglądu tego jednak nie da się utrzymać. Jest bowiem jasne, że tym, przez co ciało żyje, jest dusza. Życie zaś, w przypadku bytów żyjących, to po prostu istnieć”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones De Anima*, a. 1, c, tłum. Z. Włodek i W. Zega (*Kwestia o duszy*, Kraków 1996, s. 20).

cym jest bowiem zawsze forma, źródło ładu, która przenika całą materię, organizując ją od wewnątrz, nadając jej treść i sens – słowem – czyniąc z niej jeden racjonalny byt²¹. Dlatego złożenie ludzkiej substancji z niematerialnej duszy i organicznego ciała staje się jedynym możliwym i niesprzecznym wytłumaczeniem „złożoności” i różnorodności ludzkiej natury.

Akt istnienia tak rozumianej duszy ludzkiej jest numerycznie jeden i określany jest przez Tomasza z Akwinu jako *actus essendi* duszy, która od pierwszej chwili swego istnienia czyni jego uczestnikiem także i ciało człowieka; kompletując w ten sposób nową substancją określaną jako byt ludzki. Jest zatem także tylko jedno istnienie „kompletnego” już człowieka. Jednak istnienie to człowiek posiada nie przez to, iż jest ono jakimś wynikiem i następstwem przeobrażeń oraz organizacji materialnej, ale dlatego, iż przynależy ono ludzkiej duszy, która na mocy przysługującego sobie istnienia i będąc samoistną jest także formą ciała i udziela mu swojego istnienia. Gdyby było inaczej, człowiek nie mógłby nigdy wytłumaczyć swoich aktów, które – zarówno psychiczne, intelektualne, jak i cielesne – są aktami całego człowieka, promieniując z absolutnie jednego tylko „centrum”²².

Dusza ludzka jako taka nigdy więc nie utożsamia się z całkowitą substancją człowieka, która zawiera w sobie równocześnie i jego duchowość, i cielesność. Nie jest zatem dusza człowieka ani jakąś niesprecyzowaną i wysublimowaną materią – jak sądzili starożytni przedsokratycy – ani też w żaden sposób jakimś do niej ontycznie podobnym „aniołom” czy tym bardziej bliżej nieokreślonym „upadłym duchem”²³.

Jest tymczasem z całą pewnością substancjalną formą ludzkiego ciała i jego najbardziej pierwszym i podstawowym aktem. Działając bowiem na ściśle określony kwant organicznej materii – dzięki swoim naturalnym właściwościom – przystosowuje go do bycia jednostką bytową, czyli ciałem konkretnego człowieka. Stąd też zawsze swoim działaniem „obejmuje” bezwzględnie całe ciało, a nie jedynie jakąś wybraną jego część. W ciele jest bowiem wszędzie. Przy czym łącząc się ściśle z materią, nieustannie transcenduje ją i nigdy nie traci swej odrębnej natury ani swej „duchowości”²⁴. Dusza więc jako pierwiastek życia jest zanurzona w materii – z materią istnieje, przez materię działa i w niej się objawia. Ma jednak przy tym pewne czynności niezależne od związanej z sobą materii, w wyniku czego wiemy, że posiada również istnienie od materii niezależne²⁵.

²¹ Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 19.

²² Por. tenże, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 137.

²³ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 150–151; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 2; oraz tenże, *Quaestiones De Anima*, I, lect. 2, n. 20.

²⁴ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 76, a. 8. 22 oraz I, q. 76, a. 5; tenże, *Summa Contra Gentiles*, II, 69. [dalej cytuję już jako: ScG].

²⁵ Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 19–20.

Ciekawe, że łącząc się z ciałem, nie tylko tworzy nową żyjącą istotę organiczną, ale również jako akt, dzięki posiadanym wewnętrznym władzom (myślenie, wola czy uczucia), staje się źródłem jej tożsamości i motorem zachodzących w niej procesów. Dusza ludzka bowiem jest „formą substancjalną żywą” i przez to zasadniczo różną i wyższą od form substancjalnych ciał nieżyjących. Jednakże, choć obdarza martwą materię istnieniem (tzn. życiem), to istnienie to zachowuje w pierwszym rzędzie dla samej siebie; albowiem istnieć może również – choć w niedoskonały sposób – i bez ciała (jako tzw. *anima separata*)²⁶. Jest ona bowiem w pierwszym rzędzie „jaźnią”, czyli „samobytuującym podmiotem”, któremu przysługuje niezależny – jak już wspominaliśmy – akt istnienia. Dlatego też człowiek jest tym, kim jest, czyli człowiekiem, nie przez co innego, jak właśnie przez swoją duszę²⁷. Przenosząc powyższą zasadę metafizyczną na grunt antropologii, otrzymujemy fundamentalną prawdę, mówiącą, że dopóki trwa ontyczne zjednoczenie duszy i ciała, dopóty trwa człowiek, gdyż dopiero to on, rozumiany jako nierozłączna jedność – tylko „cały” – jest w ścisłym tego słowa znaczeniu substancją²⁸.

Skoro jednak związek ten nagle się zerwie (co ma miejsce jedynie w chwili biologicznej śmierci), przestaje istnieć nie tylko sam człowiek, ale zarazem i jego ciało. Trup bowiem już nie jest w żaden sposób ludzkim ciałem, lecz tylko „czymś organicznym”, co po śmierci nieodwracalnie zaczyna wracać do stanu nieorganicznego. Dusza zaś jako źródło życia i nieśmiertelności znajduje się w stanie krytycznym dla swej kondycji, w jakim nigdy dotąd się jeszcze nie znajdowała, co jednak nie znaczy, że w jakikolwiek sposób przestaje przez ten fakt istnieć²⁹.

Jak widać, istnienie substancji człowieka jest więc w pierwszym rzędzie istnieniem jego duszy jako samoistnej formy substancjalnej, a następnie, dopiero później – przez ową duszę – istnieniem złożenia jego formy i materii.

²⁶ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 150–151; Zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *ScG*, II, 68 oraz *Sth*, I, q. 76, a. 1; por. także: M.A. KRĄPIEC, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 20.

²⁷ Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 134. „Człowiek jako byt jeden posiada jedno istnienie, jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem a wszystkimi innymi substancjami (bytami) materialnymi w tym, że akt istnienia – życia, który posiada człowiek, otrzymuje on nie jako już ukonstytuowany byt, z racji złożenia z materii i formy, ale otrzymuje swoje istnienie przez duszę, jako formę niematerialną organizującą i ożywiająca ciało. Dusza samoistniejąc (oczywiście nie uprzednio przed ciałem i niezależnie od ciała: chodzi o racje bytowe) udziela tego samego istnienia całemu ciału, czyli kompletnemu człowiekowi”; tamże, s. 137.

²⁸ Por. P. MRZYGLÓD, *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva” 1(2011), s. 151.

²⁹ Por. É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 181; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q.89, 1, resp.: „*Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam*”.

c) Pochodzenie duszy

Filozofia klasyczna, zwłaszcza ta dopełniona przez scholastyczną myśl chrześcijańską, wywodzi istnienie duszy wprost z aktu stwórczego Absolutu – Boga. Francuska myślicielka Maria Esneé, komentując w tej interesującej nas kwestii myśl Akwinaty, pisze wprost: „Dusze ludzkie stwarzane są wolnym aktem Boga, na sposób bezpośredni i w chwili łączenia się z ciałem”³⁰. Jak widać, argumentacja ta już w punkcie wyjścia dystansuje się od jakiegokolwiek formy odwieczności i preegzystencji dusz ludzkich albo też powstawania ich na drodze emanacjonizmu, semipanteizmu czy generacjonizmu, jak to miało miejsce chociażby w myśli pitagorejskiej, platonizmie oraz we wszystkich kierunkach filozoficznych ideowo powiązanych z materialistycznym ewolucjonizmem³¹.

To bowiem, co jest w swej naturze i bytowaniu proste i niezłożone – a taką substancją jest przecież ludzka dusza – nie może się dzielić albo stanowić jakiegokolwiek części czegoś innego, np. jakiś substancji boskiej (emanatyzm) czy ludzkiej (generatyzm). Dzielenie się i różnicowanie jest cechą i wewnętrzną właściwością wyłącznie materii, albowiem to ona jako rozciągnięta (*res extensa*) stanowi jedyne podłoże wszelkich zmian³².

Zdaniem Tomasza oraz kontynuatorów jego myśli antropologicznej, Bóg stwarzając jakiegokolwiek byty „musi” na mocy swej najwyższej mądrości powoływać je do bytu w stanie najbardziej odpowiadającym ich doskonałości i naturze; wszystko, co czyni, jest bowiem doskonałe, czyli najlepsze z możliwych. W innym wypadku trudno byłoby mówić racjonalnie o wszechmocy Bytu Absolutnego, nazywanego również Bogiem. Zatem dusza, choć powstaje niejako „w ciele”, nie powstaje w żaden sposób „z ciała” ani też w następstwie jego posiadania. Otrzymuje swoje istnienie wprost od Boga, czyli zostaje stworzona jako forma bytująca sama w sobie, jako w swym podmiocie. A stwarzać, w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli dokonywać aktu kreacji *ex nihilo* może jedynie sam Bóg³³.

Dlatego też – jak twierdzi interpretujący ten wątek rozważań dotyczących genezy duszy ludzkiej Mieczysław A. Krąpiec: „każdorazowa próba uniesprzecznienia faktu zaistnienia duszy – bytu niematerialnego i niezłożonego – dokonywana bez odwołania się do bezpośredniej interwencji Absolutu wprowadza w nas w ewidentną sprzeczność”. „Wyprowadzałyby ona bowiem byt

³⁰ M. ESNEÉ, *Pochodzenie duszy ludzkiej. Stworzenie*, brak tłum., w: *Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu*, red. E. Peillaube, Komorów 2009, s. 212.

³¹ Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 290–293; zob. w związku z tym: M. ESNEÉ, *Pochodzenie duszy...*, art. cyt., s. 209–212.

³² Por. tamże, s. 292; zob. także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 90, a. 1 oraz tenże, *ScG*, II, 85.

³³ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 5 ad 1; q. 79, a. 4; q. 90, a. 2; a. 3; q. 98, a. 1; por. tenże, *Quaestiones De Veritate*, q. 27, a. 3 ad 9 oraz *De Potentia Dei*, q. 3, a. 9.

w swej istocie niezłożony ze złożzeń i przemian, czyli byt duszy – prostej w naturze – nie różniłby się od jej niebytu³⁴.

Ludzka dusza nie może być także częścią substancji samego Boga, albowiem Ten – jako Absolut – czyli Byt maksymalnie prosty, w żaden sposób, nie może być podzielony. Tym bardziej też dusza nie może „rodzić się” lub „powstać” z materii, gdyż nie jest w niej zawarta i nie zależy od niej. A poza tym byłby to totalny absurd. Ostateczny wniosek zatem – zdaniem najwybitniejszego myśliciela chrześcijańskiego Tomasza – jest prosty: „dusza jest stworzona przez Boga”³⁵.

Jednak jako forma konkretnego organicznego ciała nie może być stworzona czasowo przed nim, albowiem wówczas nie miałaby czego organizować; co automatycznie wyklucza jakąkolwiek jej preegzystencję. Jedną bowiem z fundamentalnych cech ludzkiej duszy, obok rzecz jasna jej duchowości i nieśmiertelności, jest właśnie jej łączenie się z ciałem, czyli to, do czego jest niejako ze swej natury „zaprogramowana”³⁶. Nie może być też stwarzana czasowo później od ciała, bo „kto” lub „co” by owo ciało organizowało przed nią? Powstaje zatem równocześnie z ciałem, którego jest formą.

Dla duszy ludzkiej absolutnie i bezdyskusyjnie „normalny” jest stan jej złączenia z przypisanym do niej konkretnym ciałem, do czego zresztą dusza – jak wspominaliśmy – ma naturalną skłonność istotnościową. Dlatego byłoby jakąś niedorzecznością i absurdem, aby miała ona żyć uprzednio przed ciałem albo też niezależnie od ciała. Z tego powodu w ocenie Akwinaty nie można logicznie przyjąć również innego twierdzenia, że Bóg najpierw stwarza jakoby dusze w jakimś stanie „niedoskonałym” i dla nich samych zupełnie „pozaturalnym”, a dopiero po jakimś, bliżej nieokreślonym, interwale czasowym, kojarzy je z organiczną materią³⁷. Twierdzenie takie pozbawione jest bowiem jakiegokolwiek sensu.

d) Wieczność i niezniszczalność duszy ludzkiej

Niematerialność duszy ludzkiej implikuje automatycznie jej wieczność, a co za tym idzie również bytową niezniszczalność. To bowiem, co nie podlega prawom materii, będącej źródłem i podłożem wszelkich zmian, nie podlega też i śmierci, pojmowanej jako definitywny rozpad i degeneracja³⁸. Okazuje się, że problem nieśmiertelności duszy – jak notuje to historia myśli ludzkiej – znajdował się nie tylko w centrum zażartych dysput i sporów, sięgających już starożytności, a więc czasów choćby Sokratesa i współczesnych mu sofistów,

³⁴ Cyt. za: H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 158–159.

³⁵ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 90, a. 2.

³⁶ H. PILUŚ, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010, s. 182.

³⁷ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 118, a. 3; zob. również: tenże, *ScG*, II, 83.

³⁸ Zob. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 152nn.

ale niepokoił i pasjonował właściwie wszystkich filozofów wszystkich czasów – zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich; tak świeckich, jak i duchownych. Jedni wywodzili dusze człowieka z jakiegoś bliżej nieokreślonego „boskiego” źródła, inni – wprost przeciwnie – uznawali ją za trudną do opisania „subtelną materię” lub po prostu jedną z jej hipostaz³⁹.

Otóż skomplikowane zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, jej trwałości oraz trwałości i tożsamości samego już człowieka, ujawni się nam pełniej, gdy odniesiemy ten fakt do poznawczo-intelektualnego działania osoby ludzkiej. Co jednak ciekawe, dla szukającego rozwiązań tego problemu Akwinaty nieśmiertelność i ontyczna trwałość duszy wcale nie jest tylko i wyłącznie prawdą chrześcijańskiej wiary, ale raczej tzw. *revelabile*, czyli prawdą filozoficznie dostępną; innymi słowy dostępną każdemu racjonalnie myślącemu człowiekowi, bez względu na przyjęty światopogląd i konfesję.

Było to wyjątkowo odważne twierdzenie, zwłaszcza że istnieli poważni i uznani myśliciele chrześcijańscy, którzy mieli jednak zupełnie inne zdanie w teże kwestii. Należał do nich choćby Duns Szkot, wybitny teolog i filozof franciszkański, utrzymujący do samego końca, że nieśmiertelność duszy ludzkiej jest tylko i wyłącznie prawdą wiary, której zracjonalizować się nie da. Stąd można ją przyjąć jedynie dzięki łasce i na podstawie aktu wiary, a nie w wyniku jakiegokolwiek refleksji filozoficznej. W opozycji do takiej argumentacji św. Tomasz twierdził, że to z racji swoich władz i czynności czysto duchowych trwa nasza zasada osobowości i świadomości, którą nazywamy duszą, czyli zasada nas konstytuująca. W chwili zaś śmierci nie ginie bowiem forma substancjalna i nie ginie także to, co Doktor Anielski nazywa *commensuratio anima ad hoc corpus*, czyli naturalne „przystosowanie” każdej duszy do organizowanego przez nią ciała. Tego jednego i tylko jednego ciała⁴⁰.

Nieśmiertelność duszy zakłada, jak widać, wybitnie metafizyczny wymiar jej skomplikowanej rzeczywistości. A więc takie odniesienie, w którym jak najbardziej możliwe staje się przekroczenie wymiarów doczesności, przekroczenie ograniczeń przestrzeni, czasu i miejsca oraz przyjęcie założenia, że w tym wypadku tracą one swoją doniosłość, aktualność, obowiązywalność oraz wartość. Dusza bowiem, dzięki swej duchowej (niematerialnej) naturze, pozostaje całkowicie wolna od wszelkich zjawisk zużycia, zniszczenia czy rozpadu⁴¹.

Możliwość istnienia duszy po śmierci – czyli jej wieczność – nierozzerwalnie zatem jest związana ze sposobem jej powstania oraz bytowania. Dusza ludzka nie powstaje bowiem w wyniku przemian i organizowania się ciała (od samego początku jest niematerialna w swej naturze, niezłożona i istnieje w sobie jako w podmiocie), ale swego istnienia udziela materii, organizując ją do konkretnych potrzeb powstałego w ten sposób człowieka. Dlatego też Akwinata w *Su-*

³⁹ Zob. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 154–158.

⁴⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz...*, dz. cyt., s. 102–103.

⁴¹ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 216–217.

mie teologicznej zaznacza wyraźnie, iż ciało człowieka żyje wyłącznie dzięki zjednoczeniu z duszą, natomiast sama dusza hipotetycznie może żyć (tzn. egzystować) i bez ciała⁴².

Mając zatem na uwadze fakt samoistności bytowej ludzkiej duszy oraz jej niematerialność, można dostrzec wyraźnie także i realne bytowe podstawy jej nieśmiertelności. Mają one swoją podstawę w ujęciu duszy, również jako osobowej jaźni. Jeśli bowiem – pisze M.A. Krąpiec:

dusza posiada własne istnienie, doświadczone przez każdego z nas w podmiotu-jącym „Ja” – jest bytem samoistnym, organizującym sobie ciało, które istnieje istnieniem duszy. Z tego też powodu w momencie rozkładu ciała (czyli biologicznej śmierci) samoistniejszą i niematerialną duszą, ujmowaną jako podmiot niematerialnych w swej strukturze aktów, nie może zaprzestać istnieć. Zaginęłaby jedynie wówczas, gdyby istnienie jej było wynikiem organizacji cielesnej⁴³.

W takim jednak wypadku – zdaniem przywoływanego tutaj wybitnego polskiego myśliciela – nastąpiłby oczywiście absurd. Albowiem „byt powstawałby z nie-bytu”, zaś „organiczne i materialne ciało, które nie jest przecież duchem, organizowałoby siebie w formie nie-ciała, czyli «stwarzałoby» ducha”⁴⁴. Istotną zatem racją nieśmiertelności ludzkiej duszy jest jej ontyczna samoistność, czyli powszechna niemal intuicja, nakazująca uznać za prawdę i przyjąć jako pewnik argument, że istnienie przysługuje bezpośrednio duszy, która zarazem jest formą ciała. Jeśli zatem istnienie przysługuje bezpośrednio duszy i tylko jej, a ciału tylko i wyłącznie przez duszę, w takim wypadku zniszczenie ciała nie pociąga za sobą zniszczenia samoistnej substancji, jaką jest ludzka dusza, czyli podmiot i jaźń osoby⁴⁵.

⁴² P. MRZYGLÓD, *Filozoficzne rozumienie...*, art. cyt., s. 151; por. w związku z tym: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, [wyd. I], Lublin 1974, s. 167. Jest rzeczą niezwykle doniosłą, iż w szeroko rozumianej refleksji tomistycznej dowodzi się bardzo mocno, że choć dusza i ciało stanowią w bycie ludzkim jedno złożenie (*unum compositum*), a więc same w sobie są substancjami niepełnymi i niecałkowitymi, to jednak ciało nie może istnieć jako ludzkie bez duszy („forma cielesności” po śmierci nie stanowi już człowieka), tymczasem dusza jako źródło podmiotowienia może istnieć także i bez ciała, rozumiana wszakże, jako ciągłość podmiotowości i tożsamości osoby ludzkiej: *ordinatio ad suum corpus*.

⁴³ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 153.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Niezwykle pouczający w tym zagadnieniu jest nieco dłuższy wywód É. GILSONA, który, w napisanych przez siebie *Elementach filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965 – zajmując się tym zagadnieniem, cytując myśl św. Tomasza, zawartą w *Summa Contra Gentiles* (Księga II) i pisze: „Po udowodnieniu, że pośród substancji rozumnych jest coś aktem i jest coś możliwością (rozdz. 53), a następnie, że złożenie z aktu i możliwości niekoniecznie oznacza złożenie z materii i formy (rozdz. 54), Tomasz przechodzi wprost do dowodu, że substancje rozumne są niezniszczalne (rozdz. 55). Jeśli jednak substancje rozumne są niezniszczalne, a dusza ludzka jest substancją rozumną, to jest ona niezniszczalna [...]. W przypadku bytu złożonego z duszy i ciała, jakim jest człowiek, rozpad ciała oczywiście powoduje rozpad bytu. Powszechnie uznaje się, że człowiek ginie wówczas, gdy umiera ciało, lecz przecież śmierć czło-

Z tego samego powodu dusza ludzka nie może powstawać na drodze „rodzenia się”, czyli przemian i mutacji materii, jak i ginąć lub przestawać istnieć. To bowiem, co posiada niematerialny akt istnienia, nie może ulec „kresowi” na drodze naturalnego zniszczenia⁴⁶. Aby można było – choćby tylko hipotetycznie – mówić o takiej możliwości, musiałaby wprawdzie nastąpić specjalna interwencja Absolutu, który by ową duszę aktem swej woli unicestwił, czyli doprowadził do jej metafizycznej anihilacji. W innym wypadku – sama z siebie – będąc w swej istocie duchem niezłożonym, nie może utracić swego istnienia. Jedynie zatem Absolut, który jest przyczyną sprawczą i zewnętrzną racją zaistnienia duszy, mógłby – oczywiście postępując wówczas wbrew naturalnemu i logicznemu porządkowi – ją unicestwić⁴⁷.

Jak z przedstawionego tu rozumowania wynika, podstawowym i jedynym kontekstem istnienia duszy ludzkiej nie jest – jak chciałby tego np. materializm lub ewolucjonizm – materialna przyroda, którą dusza przecież transcenduje przez swoje niematerialne akty (wolę, poznanie i miłość), ale kontekstem wieczności jej istnienia oraz niezniszczalności ducha ludzkiego jest tylko Byt Absolutny, czyli sam Bóg. Argumentacja ta – jak nietrudno się domyśleć – wskazuje nam również na naturalną, a więc zawdzięczaną właśnie duszy transcendencję człowieka w stosunku do świata oraz ontyczne (czyli ujawniające się w „porządku istnienia”) podporządkowanie człowieka Bogu, który jest jego pierwszą zasadą i ostatecznym celem.

2. Ciało – człowiek zilościowany, obecny w świecie

Jedną z większych niespodzianek, jakie czekają historyka filozofii klasycznej, zwłaszcza tej odczytywanej w perspektywie chrześcijańskiej, jest nacisk kładziony przez nią na wartość, godność i wieczystość ludzkiego ciała jako współkomponentu człowieka-osoby.

Niemal powszechnie bowiem od czasów starożytnych – które najdobitniej reprezentuje św. Augustyn i jego antropologia – utarło się mniemanie, że chrześcijańska koncepcja człowieka jest wybitnie spirytualistyczna⁴⁸. „Na cóż bowiem zda się człowiekowi świat pozyskać, jeśli przy tym zgubi swą duszę?” (por.

wieka w żaden sposób nie jest śmiercią jego duszy. Dusza ludzka, jako substancja rozumna, jest w sensie właściwym tym, co przyjmuje akt bytu. Posiadając zaś taki własny akt bytu, sama jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu (*habens esse*). Ten akt bytu należy bezpośrednio do duszy; to znaczy bez jakiegokolwiek pośrednictwa, lecz posiadany jest na sposób *primo et per se*. Otóż to, co należy do czegoś, samo przez się oraz jako właściwa doskonałość natury tego czegoś, należy do tego z konieczności, zawsze i jako właściwość, której nie można odeń oddzielić [...]. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 154–155.

⁴⁶ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 6; por. tenże, *ScG*, II c. 79; zob. w związku z tym: T. KUCZYŃSKI, *Czy człowiek...*, dz. cyt., s. 244.

⁴⁷ Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 153.

⁴⁸ Zob. S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 39–46.

Mt 16, 26). Zatem owa „dbałość” o duszę, „wyzwalanie jej” przez nieustanne oczyszczanie, a w końcu „zbawienie jej” przez uwolnienie od dramatu ciała – oto co zdawałoby się stanowi właściwy cel chrystianizmu. Do tego dochodzi jeszcze fakt, iż Bóg chrześcijański jest Duchem, więc siłą rzeczy człowiek może się z Nim połączyć tylko duchowo. Wszystko to razem sprawiało i budowało iście spirytualistyczną perspektywę uprawiania nie tylko teologii, ale i antropologii filozoficznej. Tymczasem myślenie takie okazało się być na wskroś błędne!⁴⁹

a) Materialny współelement człowieka

Ta pozornie tylko dominująca rola duszy nie spycha bynajmniej materialnego ciała do roli marginalnej, gdyż wciąż – niezależnie nawet od swego aktualnego stanu – pozostaje ono bowiem naturalnym „współelementem” i „współkomponentem” osoby ludzkiej. Ciało to, w równym stopniu co dusza, partycypuje w bytowości człowieka, w jego naturalnej godności, powołaniu i zadaniach, a nawet w jego eschatologicznym przeznaczeniu⁵⁰. Choć dusza dla organicznego ciała ludzkiego jest pierwszym aktem, który je konstytuuje, to ciało to stanowi równie integralną co dusza część bytu ludzkiego – m.in. przez fakt jego autentycznego włączenia w naturalne i eschatologiczne zadania osoby. Ich dopełnieniem i kresem jest bowiem ponowne – po śmierci – połączenie obu tych pierwiastków człowieczeństwa, czyli powszechne zmartwychwstanie⁵¹.

W ten oto sposób ludzka cielesność – w opinii analizującego fenomen człowieka Akwinaty – staje się miejscem „spotkania” natury z „nadnaturą”, albowiem to przy jej pomocy się rozmnażamy, komunikujemy z innymi osobami i poszukujemy wspólnie prawdy; w nim również kiedyś się zbawimy⁵². Dlatego związek duszy i ciała stanowi ontyczny „dwumian”, dzięki któremu możemy kochać, poznawać i realizować się poprzez nasze czyny. Ciało bowiem obecne jest tak samo w aktach inteligencji, jak i woli⁵³.

W ujęciu tomisty, Marie-Dominique Chenu, materia, czyli budulec ludzkiego ciała, jest więc ontycznym czynnikiem i warunkiem stanowiącym czło-

⁴⁹ Por. É. GILSON, *Duch filozofii...*, dz. cyt., s. 174.

⁵⁰ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 222 oraz tenże, *Ciało człowieka...*, dz. cyt., s. 49.

⁵¹ Por. tamże, s. 225, por. także: I. DEC, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*, Wrocław 1995, s. 33. „Dusza jest substancjalną formą integrującą, organizującą i aktywizującą ciało ludzkie, ono zaś jest racją powodującą jej zaistnienie, w tym znaczeniu, że w życiu doczesnym nie ma duszy bez ciała. Oddzielenie duszy od ciała jest niezgodne z jej naturą, dlatego myśl chrześcijańska chętnie aprobejuje teologiczną prawdę o zmartwychwstaniu ciała. Ciało bowiem odgrywa istotną rolę w naturze człowieka, ponieważ dusza swoją doskonałość zawdzięcza ściślejszej relacji łączącej ją właśnie z ciałem”. S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka...*, dz. cyt., s. 49.

⁵² Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 148.

⁵³ H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 187 i 189.

wieka, a nie tylko – jak sądzi wielu – zewnętrzną przestrzenią jego ekspresji, czyli czymś, przez co jedynie wyraża się dusza. Wszystko bowiem w człowieku – łącznie z jego chemią biologiczną i postępowaniem na płaszczyźnie kulturowej i ekonomicznej, kontemplacją i wolnością – jest przesiąknięte, rządzone i jednoczone przez ducha. Jednak aby w ogóle było możliwe, osadzone być musi w fizycznym organizmie – inaczej mówiąc – „w materii” tegoż ducha. Dlatego posługując się metaforą, wielu filozofów twierdzi, że duch ludzki ma niejako „dwa oblicza”. Jedno zwrócone „w górę” (*νοῦς*), czyste i zdolne istnieć zawsze oraz drugie (*ψυχή*) – zwrócone „w dół” – związane z losem słabej i niedoskonałej materii i jej determinizmami, której daje istnienie, ilościuje ją i określa⁵⁴.

Z tego też powodu – jak pisze dalej Chenu – żadna nauka o osobie ludzkiej nie będzie nigdy prawdziwa, jeśli nie będzie potrafiła uchwycić człowieka również w materialnych przejawach rzeczywistości, czyli tych, w których akurat ujawnia się jego ciało, a on sam także przez nie. To przez posiadane ciało człowiek identyfikuje się i staje się solidarny z kosmosem, dlatego też materialny świat stanowi dlań pewne środowisko, a nawet „dom”, czyli przedłużenie i zabezpieczenie jego doczesnej egzystencji. Dlatego dusza, gdy przez śmierć zostaje oddzielona od materialnego ciała, przez które się ujawnia i realizuje, przestaje być nie tylko człowiekiem, ale również i osobą. Ani bowiem osoba ludzka, ani człowiek nie jest tylko własną duszą! Ludzka „osobowość nie zostaje ustanowiona jedynie przez pojawienie się ducha”⁵⁵. Gdyby zabrakło w niej ciała, dusza nie mogłaby sensownie działać; nie byłaby w stanie ani się wyrazić, ani dojść do pełnego rozwoju; nie mogłaby też zyskać świadomości samej siebie⁵⁶. Złyaby co prawda dalej, ale w stanie głębokiego upośledzenia swej aktywności i metafizycznego okaleczenia.

b) Metafizyka ludzkiego ciała

Przyjmując za punkt wyjścia rozważań o człowieku, nie tyle jego przeżycia (doświadczenia) wewnętrzne oraz kategorię czystego (dziś powiedzielibyśmy fenomenologicznego) „Ja”, ale raczej kategorii ogólnometafizyczne, sprawiamy, że byt ludzki lokalizuje i odsłania się nam jako psychofizyczna jedność, ujmowana w całości i różnorodności wszechświata. Organiczne ciało bowiem w ocenie rzecznika tejże myśli św. Tomasza w jakiś sposób również „udostępnia” nam osobę⁵⁷.

⁵⁴ Por. M.D. CHENU, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, tłum. O. Scherer, Paris 1969, s. 28 i 30. Cyt. za: H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 190–191.

⁵⁵ Tamże, s. 57 i 58. Cyt. za: H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 192. „Człowiek, to nie tylko dusza: *homo non est anima tantum*, bo do jego istoty należy i cielesność”. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 4.

⁵⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 166 oraz 176.

⁵⁷ Por. S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka...*, dz. cyt., s. 47.

W człowieku ciało dla duszy jest nie tylko ontyczną wartością, ale równocześnie fundamentalną „granicą ekspansji duchowej” całej osoby. To przez ciało i dzięki niemu – jak zauważa R. Trocquer – „sięgamy do rzeczywistości, wyrażamy ją i stajemy się wobec samych siebie obecni”. Ciało umożliwia także człowiekowi zanurzenie się w świecie biologicznym i zwierzęcym. Człowiek bowiem – jako element fauny i flory – jest przedmiotem nieświadomych sił i niejasnych energii, które objawiają swą obecność na każdej płaszczyźnie ludzkiego istnienia i wpływają na duszę w jej funkcji ożywiającej ciało. Dlatego też metafizyczne połączenie duszy z ciałem nie jest jakąś „chorobą duszy”, lecz źródłem jej nadziei i „błogosławieństwem”. Związek ten staje się „najgłębszą jednością – jednością istnienia”, choć na pozór tylko „jednością w napięciu i sprzeczności”. Mimo że zjednoczenie duszy z ciałem pozornie zawiera w sobie moc konfliktową, „zachęca jednak całego człowieka do opanowania własnego ciała, do kształtowania go i troski oraz do stworzenia żeń doskonałego i wiernego sługi”⁵⁸.

Ciało ludzkie w swojej najgłębszej istocie jest czystą materią zdeterminowaną i uformowaną przez duszę duchową, stąd różni się chociażby od ciał zwierząt wyższych jako wyraz i forma ujawnienia się specyficznie ludzkiej duszy. Jako takie nie tylko „pomaga” duszy w zdobywaniu poznania i doświadczenia dobra oraz piękna, które są zawarte w rzeczach materialnych, ale również pozwala jej na „wyrażanie się” w materialnych artefaktach, w sztuce oraz technice czy w budowaniu międzyludzkiej wspólnoty⁵⁹. Dlatego też – w ocenie Henryka Majkrzaka – to właśnie „ciało jest uczynione dla duszy”, a nie na odwrót „dusza dla ciała”. Stąd można i należy rozumieć ludzkie ciało jako – jeśli nie dosłownie „pełnię duszy” – to przynajmniej jej „ontologiczne dopełnienie”, albowiem gdy zabraknie tylko jakiejś części ciała, dusza nie może już wykonywać wszystkich, swoich czynności⁶⁰.

Można w tym rozumowaniu pójść jeszcze dalej, wysuwając odważną tezę, że „ciało ludzkie jest konieczną racją zaistnienia samej duszy”, jej pośrednią przyczyną oraz czasoprzestrzennym kontinuum osoby, co wynika z samej tylko metafizycznej definicji człowieka jako bytu duchowo-cielesnego⁶¹.

Z tego też powodu jak najbardziej uzasadnioną wydaje się być teza, że ludzkie ciało jest realnym „współ-czynnikiem” człowieka, a nie tylko miejscem, gdzie rozgrywa się „dramat” świadomości i cielesności oraz „napięcie” pomiędzy duchem i materią (określane do dziś na łonie teorii poznania i antropologii jako kartezjański problem *mind and body*). Zdaniem M.A. Krąpca,

⁵⁸ H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 183–184; por. w związku tym: R. LE TROCQUER, *Kim jestem – ja człowiek*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s. 46–47.

⁵⁹ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 153; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 93, a. 3 ad 2.

⁶⁰ Por. tamże, s. 154.

⁶¹ Por. M. KRASNODEBSKI, *Dusza...*, dz. cyt., s. 89; zob. w związku z tym: M.A. KRAPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 164.

ciało ludzkie jest bowiem tym pierwszym aktem „moim”, aktem specjalnego rzędu, który jest formowany i organizowany przez duszę; aktem, w którym się po raz pierwszy *dusza – forma – jaźń* wyraża, i przez który wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym, mając realną możliwość „samouświadomienia” siebie. Ciało zatem jest rzeczywistym „współ-czynnikiem” i elementem *sine qua non* człowieczeństwa człowieka, nieistniejącym jednak inaczej jak w zależności przyczynowej i organizacyjnej od swej formy – duszy⁶².

c) Ciało, czyli „człowiek w świecie”

Również nasza obecność w świecie materialnym jest przede wszystkim obecnością fizyczną. To przez nią jesteśmy widziani, rozpoznawani i oceniani. Nośnikiem i źródłem tej obecności jest nasze ciało, przez które jesteśmy „tu i teraz”, egzystując w czasie i w przestrzeni. Przez ciało także dokonuje się nasze uspołecznienie, gdy wchodzimy w rozmaite stosunki z innymi, choć obecność człowieka w świecie, przez jego osobiste ciało jest przede wszystkim obecnością dla siebie samego⁶³.

Przez ciało i jedynie dzięki niemu człowiek jest także istotą seksualną. Już od pierwszego momentu życia jest on osobnikiem płci męskiej lub żeńskiej, a otrzymana płeć wiąże się z przekazywaniem życia i rodzeniem. Tak jak u zwierząt wyższych, tak samo i u człowieka – jako determinanta – występuje różnica płci. Natura bowiem konkretnego człowieka jest zawsze płciowa. Co więcej, „cała struktura organizmu ludzkiego jest w sposób konieczny związana z faktem płciowości i to do tego stopnia, że nie ma osobników bezpłciowych; zaś zjawisko hermafrodytyzmu zawsze uznawane jest za patologiczne”⁶⁴.

Stąd fakt płciowości osoby przenika cały jej organizm, a więc tej cechy ludzkiego ciała nie można traktować w kategoriach jedynie przypadłościowych. Nie ogranicza się ona bowiem wyłącznie do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia, ale buduje i dopełnia duchowy akt miłości, który jest potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka⁶⁵. Jest to zaś możliwe tylko dzięki odpowiednio przygotowanemu i ukształtowanemu ludzkiemu ciału, jego idealnych proporcjach, delikatności i pięknie. Stąd – jak pisze Krąpiec – „ciało ludzkie jest zasadniczym przejawem naszego człowieczeń-

⁶² Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 139.

⁶³ Por. R. LE TROCQUER, *Kim jestem...*, dz. cyt., s. 389. Ciało ludzkie jest nie tylko koniecznym warunkiem nawiązywania przez duszę (człowieka) kontaktu ze światem zewnętrznym, ale także jest warunkiem uświadomienia sobie siebie samego, jest warunkiem stwierdzenia „Ja” jako podmiotu, wyłaniającego i wypromieniowującego z siebie różnorodne akty. I. DEC, *Transcendencja...*, dz. cyt., s. 251.

⁶⁴ H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 139; zob. w związku z tym także: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 168–169.

⁶⁵ Por. tamże; zob. w związku z tym także: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 169.

stwa i znakiem rozpoznawczym człowieka do tego stopnia, że wszelkie koncepcje i teorie złożenia człowieka z duszy i ciała są wtórne, tzn. nabudowane na pierwotnym doświadczeniu człowieka jako właśnie bytu cielesnego⁶⁶.

Jeśli przyjąć w końcu także istniejące w łonie religii „perspektywy eschatologiczne” związane z ludzkim ciałem, to – jak sądzi m.in. Stefan Swieżawski – staje się ono w takim samym stopniu jak dusza adresatem Boskiego zbawienia i przeobstwienia, czyli doskonałym wyjściem z porządku czasowo-przestrzennego i przejściem w zupełnie „inny czas” i w „inną przestrzeń”⁶⁷.

Podjmując refleksję na cielesność człowieka, a poprzez nią nad jego „zanurzeniem w świat”, w jakimś sensie mówić należy nie tylko o czasoprzestrzennym usytuowaniu bytu ludzkiego, o jego geometrycznym ułożeniu i ziłościowaniu, ale i dotyczącym człowieka „dramacie cielesności”. Dramat ten – zdaniem Akwinaty – stał się udziałem całego rodzaju ludzkiego w wyniku wydarzenia grzechu pierworodnego⁶⁸, co dziś często bywa określane nawet mianem jakiegoś „rozdarcia” lub metafizycznego „pęknięcia” natury ludzkiej.

Jednak to transhistoryczne wydarzenie nie może być interpretowane w żaden sposób jako poníženie, zdeprecjonowanie czy wręcz upodlenie ludzkiej cielesności; aczkolwiek wydaje się, iż ta właśnie strona natury ludzkiej ucierpiała w jego wyniku najbardziej. Wydarzenie religijne, którego egzemplifikacją jest wspomniany wcześniej grzech pierworodny – jako skutek – wprowadziło w przestrzeń ludzkiej cielesności liczne ograniczenia, upośledzenia i determinizmy. Aczkolwiek zgodnie z przywoływaną przez nas już wcześniej zasadą wszechmocy Bożej i wewnętrznej doskonałości Absolutu, natura ludzka, a co za tym idzie i ludzka cielesność, stworzona została na początku jako pozbawiona niedoskonałości; istniejąc pierwotnie jako najlepsza z możliwych⁶⁹.

Stworzone człowieczeństwo zawiera zatem w sobie prócz ducha również i ciało, które – o czym pisaliśmy już wcześniej – nie tylko stanowi racje bytu człowieka w świecie, ale także racje jego indywidualności i egzystencji w wymiarze czasowo-przestrzennym. W pewnym sensie jako takie uzależnia też człowieka od materialnego świata. I choć ciało – jak wiadomo – jest „dla duszy”, a ta jest „dla ciała”, to taka współzależność tworzy nie tylko wzajemne dopełnienie, ale i ograniczenia. Człowieczeństwo osoby ludzkiej generuje bowiem rozmaite implikacje. Człowiek ma więc rozmaite potrzeby wynikające z jego własnej cielesności. Potrzebuje chociażby powietrza, odzienia czy odpowiedniego pożywienia. Sfera cielesna człowieka wiąże się także – w ocenie św. Tomasza i kontynuatorów jego myśli – z licznymi chorobami, niedołęstwem, wreszcie cierpieniem, które razem wzięte, w jakiś spo-

⁶⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁷ Por. S. SWIĘZAWSKI, *Święty Tomasz...*, dz. cyt., s. 103–109; Zob. także ostatnią część przywoływanej tutaj już książki M.A. KRĄPCA, *Ja – człowiek*, zatytułowaną: *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 427–456.

⁶⁸ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I–II, q. 85, a. 5; tenże, *Quaestiones De Anima* 14.

⁶⁹ Zob. tamże, *Sth*, I, q. 75, a. 5 ad 1; q. 79, a. 4; q. 90, a. 2; a. 3; q. 98, a. 1; por. tenże, *Quaestiones De Veritate*, q. 27, a. 3 ad 9 oraz *De Potentia Dei*, q. 3, a. 9.

sób, burzą również stan jego duchowej równowagi. Wszak „zdrowie – jak pisze Akwinata – zaraz po życiu, jest największym dobrem człowieka”⁷⁰.

Ciało ludzkie w jakimś sensie ogranicza także wolność człowieka poprzez chociażby tylko fizyczne determinizmy, nie wspominając już o starości, której sukcesywny proces kończy się największym ludzkim dramatem, jakim jest śmierć. Jest ona dla duszy, ze strony ciała, największą przeszkodą i krzywdą. Co więcej, z punktu widzenia człowieka, śmierć jest niedorzecznością – i jako taka – jest całkowicie przeciwna jego naturze. Jest „antytezą życia”! Dusza bowiem pragnie żyć – co ma zresztą zapisane w swej nieśmiertelnej naturze – i w życiu tym nieustannie być zjednoczoną, z sobie przypisanym ciałem. Choć powszechnie wiadomo, że człowiek rodząc się, automatycznie już wstępuje na drogę „ku śmierci”⁷¹. Staje się Heideggerowskim *Sein-zum-Tode*.

Zakończenie

Duchowość i cielesność osoby ludzkiej jest bezwzględny i konieczny „kluczem” do zrozumienia zagadki człowieczeństwa. Bez jej racjonalnego rozwiązania nie dowiemy się nigdy, kim tak naprawdę jest człowiek, skąd przychodzi i dokąd zmierza oraz co jest istotą jego wielkości i człowieczeństwa. Zagadnienie bowiem struktury jedności bytu człowieka, złożonego z niematerialnej duszy i materialnego ciała, wciąż pozostaje przedmiotem wielu analiz antropologicznych, formułowanych zwłaszcza w kontekście współczesnej myśli chrześcijańskiej.

Z tego też powodu inspirowana wieloma wątpliwościami i problemami klasyczna metafizyka nieustannie próbuje dowodzić jedności tego pozornie tylko paradoksalnego złożenia. Pojawia się przy tym, wysuwany często przez oponentów tego rozwiązania, problem: Czy człowiek będąc zarazem i ciałem, i duchem, jest tym samym, czyli jest całością? A jeśli tak, to jak właściwie interpretować tę całość, zupełność i jedność? W jaki sposób wnikać w jej składniki bytowe? I wreszcie: Czy jedność ta jest istotowa, czy może jedynie przypadłościowa, czyli akcydentalna?⁷²

W ocenie wybitnego współczesnego tomisty René Le Trocquera filozofowie doskonale zdają sobie sprawę, że od właściwego zrozumienia wspomnianej „jedności” „zależy w dużej mierze cały styl naszego życia”, nasze „odniesienie i stosunek do śmierci, a nawet ogólna koncepcja stosunków społecznych”⁷³. W afirmacji bowiem jedności duszy i ciała zawiera się sens nie tylko antropo-

⁷⁰ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, II–II, q. 8, a. 6 ad 1 oraz q. 5, a. 1 ad 3.

⁷¹ Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna...*, dz. cyt., s. 136–145; Zob. w związku z tym również największe dzieło M. Heideggera, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, w którym ten wybitny niemiecki egzystencjalista określa człowieka wprost, jako „bycie ku śmierci”, czyli: *Sein-zum-Tode*.

⁷² Zob. H. PILUŚ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 180.

⁷³ R. LE TROCQUER, *Kim jestem...*, dz. cyt., s. 26.

logii chrześcijańskiej, ale i samego człowieczeństwa, ujmowanego jako jedna z ontycznych odłon kategorii osoby.

Sama bowiem dusza – jak niektórzy uparcie sądzą – nie jest jeszcze człowiekiem, a tym bardziej nie jest nim ludzkie ciało pozbawione duszy. Wspominaliśmy już o tym nieraz. Ciało, czyli „zilościowany byt ludzki” jako „agregat” nie tylko nie jest jeszcze człowiekiem, ale nie jest ono nawet, *sensu stricte*, ciałem. Pozbawione bowiem odniesienia do swej formy-duszy, staje się jedynie tylko tym, co kiedyś było organiczne, ożywiane i organizowane, a teraz jako chaos i ontyczny bezład wraca do stanu nieorganicznego i nieokreślonego.

Gdy z punktu widzenia zdroworozsądkowej metafizyki, uprawianej w perspektywie filozofii klasycznej, odrzucimy zatem przywołaną tu prawdę, pozostanie nam jedynie absurd i nadal otwarte, pozbawione racjonalnej odpowiedzi pytanie: Kim właściwie jest człowiek?

The soul and body as an integral component of human existence.

Metaphysical realist position

From the beginning of the world, human beings formed a great cognitive mystery for themselves. The turning point in the search for an answer concerning human nature was the discovery of spiritual and physical elements which constitute the nature of a human being. After some time, classical philosophy gave us kind of knowledge which became “a key” which helps us understand its uniqueness in the created world.

This fact allows us to perceive human being as a psychophysical unity and connection between two most basic elements of existence, and also as a creation in whose animating and organizing elements (soul) inextricably connect with organic matter (then “the body” is formed). In this way it creates complete human substance.

Despite the metaphysical perfection of the soul, only the body can be assumed as a space-time continuum of the human person. The body allows the human being to exist “here and now” and to express the human soul outside. And it is not only a necessary reason but also the main cause of the creation of soul by God.

Translated by Bożena Rojek

APOLOGIA KOŚCIOŁA DZIŚ

VII Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce

Gdańsk, 21–23 września 2011 r.

Kościół Jezusa Chrystusa – jako znak sprzeciwu wobec zła – zawsze był kontestowany, niekiedy atakowany, a czasem wręcz prześladowany – w świecie, który nie chce akceptować jego zbawczej misji przywracającej słabej i grzesznej osobie ludzkiej godność istoty ukochanej przez samego Boga Stwórcę. Dlatego też współcześni teologowie fundamentalni, podejmując dziedzictwo pierwszych apologetów chrześcijańskich, nie ograniczają się tylko do odpierania kierowanych przeciw niemu zarzutów i obrony sensowności jego posłannictwa. W równej mierze nie ustają w wysiłkach budowania pozytywnej argumentacji za jego wiarygodnością. Wskazana przez papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI potrzeba uprawiania współczesnej apologii w jej podwójnym wymiarze skłania do podjęcia namysłu nad problematyką apologii Kościoła dziś, która stała się wiodącym tematem VII Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, korzystającego w tym roku z gościny w Gdańsku.

Zjazd rozpoczęła uroczysta Msza św. w archikatedrze oliwskiej pod przewodnictwem Metropolity Gdańskiego abp. dr. Sławoja Leszka GŁÓDZIA, który wygłosił okolicznościową homilię. Jej tekst jest zamieszczony na s. 202. Do koncelebrewanej Eucharystii dołączyli również arcybiskup-senior Tadeusz GOCŁOWSKI i bp Ryszard KASYNA oraz ks. infułat dr Stanisław ZIĘBA. Następnie wszyscy udali się do Krypty Biskupów Gdańskich znajdującej się w podziemiach świątyni, aby wspomnieć w modlitwie zmarłych, a w szczególności sposób bp. Zygmunta PAWŁOWICZA (1927–2010). Jego postać i dorobek naukowy w krótkim wystąpieniu na rozpoczęcie zjazdu przypomniał ks. dr Filip KRAUZE (Gdańsk), wskazując bogatą spuściznę teologiczną księdza biskupa z zakresu eklezjologii fundamentalnej, religiologii, problematyki sekt i ruchów religijnych oraz antropologii, a także na aktywny udział w Radzie ds. Dialogu Religijnego przy Konferencji Episkopatu Polski i wkład w przygotowanie III Synodu Gdańskiego.

W auli Jana Pawła II obrady VII zjazdu otworzył przewodniczący stowarzyszenia, ks. prof. dr hab. Marian RUSECKI (KUL JP II – Lublin). Najpierw wręczył dyplom Honorowego Członka Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce Dostojnemu Gospodarzowi abp. dr. Sławojowi Leszkowi GŁÓDZIOWI i podziękował za przygotowane warunki do pobytu i pracy w nadmorskiej metropolii. Następnie wprowadzając w tematykę obrad, przypomniał, że Kościół stoi na gruncie prawdy i zarazem posiada argumenty, które w każdych okolicznościach służą promocji godności i wolności człowieka. Dlatego winien być postrzegany jako apologeta wszystkich ludzi – wierzących i niewierzących. To jedna z zasadniczych racji, dlaczego zaproponowaną do refleksji apologię postanowiono ująć w szczególny sposób, a mianowicie w przekroju geograficznym jako swoistą podróż przez wszystkie kontynenty i zróżnicowane kultury po to, aby jego religijna posługa człowiekowi była skuteczna.

W sesji przedpołudniowej jako pierwszy wystąpił z wykładem ks. prof. dr hab. Jarosław RÓŻAŃSKI OMI (UKSW – Warszawa), który przedstawił *apologię Kościoła we współczesnej Afryce*. Owocem wielowiekowej działalności misyjnej na tym kontynencie jest Kościół liczący 300 milionów wiernych, który może poszczycić się większością rodzimych biskupów i kapłanów, imponującym wzrostem powołań, bardzo dobrze zorganizowanym laikatem, skuteczną promocją małych wspólnot. Pomimo tego Kościół afrykański boryka się z poważnym problemem braku dostatecznego zakorzenienia w rodzimej kulturze, z czego biorą się wszystkie inne trudności: niemożność przenikania posłannictwa chrześcijańskiego do zróżnicowanych grup społecznych, a typowo europejskie struktury, formacja i język przepowiadania stanowią barierę, która utrudnia ludziom innej kultury i mentalności chrześcijańskie zrozumienie tajemnic wiary, np. sakramentów świętych.

W zupełnie innej przestrzeni kulturowej rodzi się *apologia Kościoła we współczesnej Azji*, którą omówił ks. dr Konrad KELER SVD (Generalat Werbistów – Rzym). Autor zdefiniował apologię jako proces poszukiwania własnej tożsamości w obliczu niewyobrażalnego zróżnicowania w wielu dziedzinach. Świat Azji jest wyzwaniem dla Kościoła, którego misja na tym kontynencie także dziś napotyka na trudności. Mają one swoje źródło przede wszystkim w niedostatecznym zrozumieniu odmienności tradycji kulturowych, w specyficznej mentalności ludów Wschodu, gdzie doświadczenie i przeżycie sytuuje się przed intelektualnym zrozumieniem, w zapomnieniu o głęboko zakorzenionym konfucjańskim systemie etycznym, rytuałach i ideach społecznych, ale też w pamięci o roli chrześcijaństwa w epoce kolonialnej. Jak w tej sytuacji budować apologię Kościoła w Azji? – pytał prelegent. Dokonuje się to na trzech płaszczyznach: przez dobrze rozumianą i intensywnie prowadzoną inkulturację, przez pełen szacunku dialog pojmowany jako wzajemne inspirowanie się kulturami (misja Kościoła nie tylko *ad gentes*, ale też *inter gentes*) oraz przez żywe świadectwo.

Wydawać by się mogło, że *Kościół w Ameryce Łacińskiej* nie będzie wymagał szeroko zakrojonej apologii. W tej części świata bowiem imponuje on prężnym życiem zakonnym, świetną organizacją i zaangażowaniem świeckich, powszechnie praktykowaną kolegalnością i postawą szacunku wobec innych religii. A jednak, jak wykazał w swoim wykładzie ks. dr Andrzej PIETRZAK SVD (KUL JP II – Lublin) także on staje przed trudnościami. Głównymi problemami, z którymi się zmagają, są: niepogłębiona formacja wiernych sprzyjająca licznym odejściom od katolicyzmu do fundamentalistycznych ruchów pentekostalnych, brak pomysłu na ewangelizację wielkich miast (megapolia), szerzenie się duchowości bezreligijnej lub ponadreligijnej, bierna lub niechętna postawa chrześcijan wobec nowych sił społeczno-politycznych. Aby żyć i w wiarygodny sposób ukazywać chrześcijański sens zbawienia, Kościół w Ameryce Łacińskiej potrzebuje dziś nowego rodzaju świadków wiary, „mikro- i makrowyznawców”, jak się wyraził mówca, obecnych we wszystkich obszarach życia świeckiego, potrzebuje silnych rodzin i dobrze uformowanych duchowo i intelektualnie liderów małych wspólnot.

Dobrą tradycją dorocznych spotkań teologów fundamentalnych stało się łączenie refleksji teologicznej z poznawaniem dziejów regionu. Podobnie było tym razem. Po południu gospodarze zjazdu zaproponowali wycieczkę na Stare Miasto w Gdańsku. W planach był najpierw spacer słynnym Długim Targiem połączony ze zwiedzaniem bazyliki mariackiej. Po największym ceglany kościele średniowiecznej Europy oprowadzał nas proboszcz, ks. infułat Stanisław BOGDANOWICZ, z pasją opowiadający o odzyskanych unikatowych dziełach sztuki, które przywracają historyczny wystrój świątyni.

Następnie przeszliśmy do kościoła św. Brygidy, o którym słusznie się mówi jako o kościele „Solidarności”, gdyż w trudnych czasach walki o wolną Polskę stał się centrum opieki duszpasterskiej nad strajkującymi robotnikami, ważnym punktem oporu przeciw reżimowi komunistycznemu, a później miejscem wsparcia zdelegalizowanego związku. Tutaj, przy grobie ks. Henryka JANKOWSKIEGO, podobnie jak w krypcie katedry oliwskiej, odmówiliśmy modlitwę i złożyliśmy wiązanek kwiatów.

Ale najnowsze dzieje Polski mają swój początek przy bramie dawnej Stoczni Gdańskiej im. Lenina. Świadectwem tego są słynne Krzyże Gdańskie, pomnik Ofiar Grudnia 1970 r., którym należała się nasza modlitwa, zapalone znicze i złożone kwiaty. O ludziach i wydarzeniach późniejszego przełomu opowiadał p. Bogdan OLSZEWSKI, członek Zarządu Regionu NZSS „Solidarność”. Oprowadzał nas po historycznej Sali BHP, miejscu podpisania Porozumień Sierpniowych w 1980 r., gdzie dziś organizuje się wystawy, konferencje i pokazy filmowe dokumentujące prawdę tamtych lat. Nie mogło nas tu nie być.

Początek drugiego dnia zjazdu zgromadził uczestników w archikatedrze na Mszy św. Bezpośrednio po niej wzięliśmy udział w koncercie organowym p. Błażeja MUSIAŁCZYKA, koncertującego organisty, który w repertuarze

klasycznym i improwizacjach na znane tematy pokazał możliwości brzmieniowe słynnych XVIII-wiecznych organów oliwskich.

Sesję wykładów rozpoczęła podróż w kierunku *apologii Kościoła we współczesnej Ameryce Północnej*, po której przewodnikiem był ks. prof. dr hab. Jan PERSZON (UMK – Toruń). Najpierw w historycznym rysie zaprezentował trudne drogi przechodzenia amerykańskiego katolicyzmu z pozycji wyznania zdominowanego przez protestancką większość do stopniowego równouprawnienia oraz akceptacji wartości jego przesłania w demokratycznym społeczeństwie. Recepcja odnowionej myśli Soboru Watykańskiego II z jednej strony otworzyła drzwi dla demokratyzacji, synodalności i dialogu, a z drugiej stała się pośrednio zarzewiem późniejszych głębokich kryzysów, które spustoszyły, rozchwiały i osłabiły Kościół amerykański oraz obezwładniły znacząco jego wiarygodność. Dziś – zdaniem prelegenta – jedynymi apologetami Kościoła w tej części świata są papieże Jan Paweł II i Benedykt XVI. Trzecią siłą jest tzw. *projekt neokonserwatystów* zaproponowany przez świeckich myślicieli katolickich (George Weigel, Joseph Bottum, Michael Cuneo), który zmierza do odnowy i reewangelizacji zsekularyzowanych elit społeczeństwa przez apologię nauczania Kościoła i przekazywanie jego żywej tradycji.

Zlaicyzowanie europejskich społeczeństw, pośród których trwa Kościół wymusił pytanie o *apologię Kościoła w dzisiejszej Europie Zachodniej*. Ksiądz mgr Tomasz TRAFNY (Papieska Rada ds. Kultury – Watykan) ograniczył przedmiot swojego wystąpienia do krytyki wewnątrzkościelnej, która – jego zdaniem – jest spowodowana różnorodnością wizji Kościoła oraz polaryzacją nurtu konserwatywnego i liberalnego w jego łonie. Wysunął tezę, że Europa jest już zmęczona chrześcijaństwem, które nie jest w stanie zaproponować holistycznego światopoglądu. Jest zmęczona Kościołem, który cierpi na deficyt wyrazistej tożsamości i poczucia wyjątkowości. Stawia się mu zarzut braku odwagi bycia znakiem sprzeciwu wobec świata (konformizm), zarzut aktywizmu filozoficznego kosztem misji ewangelizacyjnej i w końcu braku komunikacji pastoralnej (jakość, forma i treść katechezy i homilii) oraz zrozumiałego języka dokumentów Magisterium. Dobrze wykorzystana krytyka wewnątrzkościelna może stać się jednak szansą i zaczynem ewangelicznej odnowy i apologii Kościoła w Europie Zachodniej.

Europa Środkowo-Wschodnia, jakże odmienna w swoich dziejach w XX wieku i swoicie naznaczona, po wolnościowym przełomie lat 90. i w perspektywie jednoczenia się kontynentu potrzebowała dyskursu nad pojęciem i istotą narodu oraz fundamentem jego jedności, nad źródłem i jakością demokracji w wielokulturowych społeczeństwach i w końcu nad wartościami chrześcijańskimi i miejscem Kościoła, co podkreślił ks. dr Piotr ROSSA (UAM – Poznań). Zaznaczył też, że w refleksji o *apologii Kościoła w dzisiejszej Eu-*

ropie Środkowo-Wschodniej nie mogło zabraknąć osoby Jana Pawła II, którego pontyfikat i nauczanie, zwłaszcza o chrześcijańskich podstawach jedności Europy, przypomina o wielowiekowej drodze świadectwa, którą wytyczył św. Benedykt z Nursji, a później podążali nią święci Cyryl i Metody, a także św. Brygida Szwedzka i św. Teresa Benedykta od Krzyża – współpatronowie Europy. Do perspektywy świadectwa odwołującego się od wieków do Chrystusa trzeba dziś dołączyć wymiar żywego doświadczenia Kościoła jako wspólnoty wiary.

Myśl o *elementach apologii Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II* rozwinął w wygłoszonym komunikacie ks. dr hab. Krzysztof KAUCHA (KUL JP II – Lublin). W apologijnych wątkach wypowiedzi papieża autor zwrócił uwagę na obszary i kierunki, w jakich powinna być podejmowana współczesna apologia Kościoła. Najwięcej miejsca zajmuje apologia dotycząca kwestii historycznych i źle rozumianych elementów nauczania doktrynalnego, a następnie obrona w sferze moralno-etycznej, w kwestiach teodycealnych oraz światopoglądowych wyrażanych przez chrześcijan w przestrzeni publicznej. Obok odpowiedzi na zarzuty Papież wskazywał również na potrzebę apologii rozumianej jako pozytywne elementy działalności Kościoła, do których zaliczył przede wszystkim dzieło Soboru Watykańskiego II oraz świadectwo świętych i męczenników. Jego zdaniem dzisiaj słabością apologii Kościoła jest brak odwagi chrześcijan do otwartego przekazywania prawdy Ewangelii i życia nią oraz ich antyświadectwo i kompromis z kłamstwem.

Zamykający obrady zjazdu komunikat ks. prof. dr. hab. Jerzego CUDY (UŚ – Katowice) dotyczył *eklezjologii problematyki globalnej solidarności*. Prelegent zauważył, że radykalizm globalnej solidarności wyraża się w hasle: nie ma ludzkości bez solidarności. Ponieważ jednak powszechność tak rozumianej solidarności znajduje się poza czasem i przestrzenią, dlatego jest ona równoważna ze zrozumieniem sensu całości ludzkości i interpretacją tożsamości człowieka, która postrzegana w wymiarze li tylko historycznym jest procesem niedokończonym. Dopiero uczestnictwo człowieka w stwórczej genezie własnej tożsamości, w odwiecznej solidarności Boga ukierunkowuje go ku celowi, jakim jest przeobstwienie. Idea globalnego jednoczenia ludzkości, powiedział ksiądz profesor, może stanowić wspólną płaszczyznę w dialogu Kościoła z niewierzącymi i w innych dialogach interdyscyplinarnych. Wszystkich łączy bowiem przekonanie, że człowiek stanowi ośrodek i szczyt istniejących bytów.

Elżbieta Dołganiszewska

HOMILIA METROPOLITY GDAŃSKIEGO ABP. SŁAWOJA LESZKA GŁÓDZIA WYGŁOSZONA W KATEDRZE OLIWSKIEJ NA ROZPOCZĘCIE VII ZJAZDU STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW FUNDAMENTALNYCH W POLSCE

Czytania: Ag 1, 1-8; Ps 149; Łk 9, 7-9

Lecz Herod mówił: „Ja kazałem ściąć Jana.
Któż jest Ten, o którym takie rzeczy słyszę?”
I chciał Go zobaczyć (Łk 9, 9).

1. Podstawy apologii Kościoła

W Imię Boże rozpoczynamy obrady VII Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Na ten rok wybraliście temat *Apologia Kościoła dzisiaj*. Jeszcze raz serdecznie Was pozdrawiam i witam w Gdańsku – na ziemi św. Wojciecha. Podążając za Jezusem Chrystusem przedstawił ów Męczennik, zarówno wobec pogańskich Prusów, jak i wobec naszych Przodków w wierze najwyższą apologię Prawdy. Świadectwo Ewangelii przypieczętował krwią własną. Stał się przez to doskonałym uczniem Jezusa Chrystusa i świadkiem wiernym. A przed chwilą usłyszeliśmy fragment Łukaszej Ewangelii o męczeństwie św. Jana – tego, który przyszedł, aby dać świadectwo Prawdzie. Otóż Herod ścinając Jana, nie spodziewał się, że przyjdzie mu skonfrontować się z samym Jezusem Chrystusem. Mówił: „Ja kazałem ściąć Jana. A któż jest Ten, o którym takie rzeczy słyszę?» I chciał Go zobaczyć” (Łk 9, 9). Najwidoczniej żałował swego postępku, jednak nie z powodów etycznych. Raczej czuł się przerażony i zaciekawiony.

W tym kontekście przypominają się słowa św. Brunona z Kwerfutru, który opisał męczeństwo pięciu pierwszych męczenników polskich: Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna. Sam również poniósł śmierć męczeńską. Napisał tak: „Oszołomiony zbój, który teraz bardzo żałuje, że dobro uczynił, źle czyniąc, odpowiedział: Pan tej ziemi, Bolesław, przysłał nas, abyśmy bez litości was związali”. Działania oprawców nie idą po ich myśli. Ale naszym zadaniem wobec prześladowców, zadaniem, które swoim życiem wypełnił św. Wojciech – patron Archidiecezji Gdańskiej – sformułowane zostało w *adagium* św. Piotra Apostoła. Daje ono biblijną podstawę do uprawiania teologii fundamentalnej: „Pana zaś Chrystusa uznajcie w sercach waszych za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15).

I nie wymaga dziś Chrystus męczeństwa, chociaż Kościół w świecie wydaje męczenników. Niektórzy nawet obliczają, że jednego męczennika dziennie, biorąc średnią roczną. Przecież trwają prześladowania: w Sudanie, Egipcie, Iraku, w Indiach, Chinach i Korei Północnej. Możemy o nich przeczytać w raportach Pomocy Kościołowi w Potrzebie. Dlatego organizujemy Dni Solidarności z Kościołem Prześladowanym.

Ale właściwą reakcją Kościoła na prześladowania była apologia. Pośród Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich pojawili się więc apologety – wykładowcy wiary zwalczanej. Część z nich broniła Ewangelii, przeciwstawiając ją całkowicie zastanej kulturze i filozofii. Inni poszli odmienną drogą, jak św. Justyn Męczennik i św. Klemens Aleksandryjski. Postrzegali zastaną kulturę jako gotową na przyjęcie Chrystusowego Orędzia. Owszem, ułomną, naznaczoną grzechem, ale jednak przygotowaną przez Boga na siebie Słowa Prawdy. I dlatego z uznaniem należy ocenić i to czynię też, że temat *Apologia Kościoła dzisiaj* zostanie zaprezentowany w przekroju geograficznym, z uwzględnieniem zróżnicowanych uwarunkowań społecznych, kulturowych i politycznych.

2. Ksiądz Biskup Zygmunt Pawłowicz

Na tej Eucharystii gromadzi nas jeszcze jedna okoliczność. Tu, w tej katedrze oliwskiej. Pragniemy podziękować Bogu za dzieło, za życie śp. b. Zygmunta Pawłowicza. Spoczywa on w Krypcie Biskupów i po Mszy św. nawiedzimy to miejsce jego spoczynku. Był jednym z Was – większość znała go bardzo dobrze – teologiem fundamentalnym, apologetą, Człowiekiem Wiary i Kościoła.

Apologia Kościoła została niejako wpisana w jego życiorys. To źródło wiary, krystaliczne i mocne, było w rodzinnym domu, w środowisku dziecięcego i młodzieńczego życia przyszłego biskupa. Urodził się w Gdańsku-Wrzeszczu w 1927 r. Potem był Sopot, Tczew, Toruń. W 1934 r. rodzina Pawłowiczów zamieszkała w Gdańsku. Wtedy mówiono: w „Wolnym Mieście Gdańsku”, autonomicznym mieście-państwie, utworzonym w 1920 r., pozostającym pod protektoratem Ligi Narodów. Ale także Polska w stosunku do Wolnego Miasta Gdańska miała szeroki zakres uprawnień, między innymi była właścicielem kolei na jego obszarze. I to właśnie w Dyrekcji Kolei pracował ojciec przyszłego Księdza Biskupa Zygmunta.

Dziecięce lata Zygmunta Pawłowicza w Gdańsku, ucznia szkoły podstawowej, potem Gimnazjum Polskiego i trudne czasy tego miasta. Patrzył po 1933 r. na kurs antypolski, ograniczanie praw polskich mieszkańców Gdańska. Stawało się to miasto miastem niewolnym. Widział całą scenerię. Hitlerowskie flagi i emblematy, parady paramilitarnych organizacji, bojówki, nieskrywaną niechęć, a często agresję w stosunku do Polaków. Rodzina Pawłowiczów opuściła Gdańsk, zamieszkała w Chełmży. Szybko i wszystko dotarło, co działo się w Gdańsku: obrona Westerplatte, Poczty Polskiej, Piaśnica, Stuthoff, eksterminacja Polaków – szczególnie tych aktywnych społecznie i narodowo, wśród nich kapłanów gdańskich.

To nie tylko strzały o godz. 4.47 z okrętu „Schleswig-Holstein”, ale równo o godzinie 5 rano do trzech plebanii polskich, tam, gdzie byli proboszczowie, wylamano drzwi kolbami hitlerowców i aresztowano: ks. Bronisława Komorowskiego, ks. Mariana Góreckiego i ks. Franciszka Rogaczewskiego. Dlaczego o tym mówię? To są trzej Męczennicy Gdańscy II wojny światowej, wyniesieni przez Ojca świętego Jana Pawła II wśród tych 108 Męczenników na ołtarze. A każdy z nich w życiu bp. Zygmunta Pawłowicza odegrał wielką rolę. Oni byli nie tylko przewodnikami trzech tutejszych parafii polskich, ale także Księdza Biskupa Zygmunta. Mianowicie: ks. Bronisław Komorowski, proboszcz polskiej parafii pw. św. Stanisława Biskupa Męczennika, go ochrzcił; ks. Marian Górecki z Nowego Portu przygotowywał go do Pierwszej Komunii Świętej, a bł. ks. Franciszek Rogaczewski – proboszcz parafii Chrystusa Króla – przygotowywał go do bierzmowania. A więc jakby ci trzej kapłani, męczennicy, błogosławieni wytyczyli drogę życiową, kapłańską, Księdzu Biskupowi.

3. Apologia Kościoła w Gdańsku

Może już wiadomo, że od pół roku zamieszkałem na Starych Szkotach, przy kościele św. Ignacego Loyoli, jedynej barokowej świątyni Gdańska, którą podniosłem do godności kolegiaty. A ona odzwierciedla trudną przeszłość religijną i polityczną naszego miasta. O tej nowszej historii wspominałem w kontekście życiorysu Księdza Biskupa Zygmunta. Ale bagaż przeszłości tu w Gdańsku jest o wiele większy. Wybuch reformacji w Gdańsku pierwszej połowy XVI wieku nosił znamiona religijnego samosądu, gdy tłumy niszczyły w kościołach obrazy i sprzęty. Zakonnicy masowo opuszczali klasztory, a wyrocznią w kwestiach wiary i obyczajów stała się Rada Miejska. W 1585 r. do poranionego duchowo miasta, dzięki staraniom odpowiedzialnego za dzisiejsze tereny archidiecezji gdańskiej biskupa włocławskiego Hieronima Rozrażewskiego, przybyli jezuici. Za radą bp. Rozrażewskiego osiedlili się oni nieopodal murów miejskich na Starych Szkotach, zawdzięczających swą nazwę przybyłym tu wcześniej licznym szkockim rzemieślnikom. I od roku 1621, przez blisko dwa stulecia (do 1807 r.) duchowi synowie św. Ignacego z Loyoli prowadzili tutaj sławne na całą Polskę Kolegium. Uczęszczali do niego m.in. gen. Józef Wybicki, autor polskiego hymnu narodowego, i opat cystersów Jacek Rybiński.

Tamto Kolegium było znakiem apologii Kościoła w sytuacji rozdarcia. Oferując rzetelną wiedzę, głosiło wiarygodność katolickiego przesłania Ewangelii. Między innymi także i to opactwo cysterskie w Oliwie. Możemy znaleźć opis w tłumaczonej na język polski książce Charlesa Ogier, sekretarza posła francuskiego, który przebywał tu w trakcie zawierania pokoju ze Szwedami w Sztumskiej Wsi w 1635 r.

W niedalekiej Gdyni – przenosząc to na dzisiejsze czasy – miał miejsce ten przypadek świętokradztwa z Biblią, a Kościół satanista „Nergal” nazwał „zbrodniczą sektą”. Dlatego też, jako Przewodniczący Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski wystosowałem w tej sprawie list do Prezesa Zarządu TVP, jak też do Przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji. Nie chodzi tu tylko o osobę tego satanisty. Bardziej chodzi o struktury i instytucje publiczne państwa, które angażują tego rodzaju osoby.

W Gdańsku pracowało sześciu biskupów. Pierwszy biskup – Edward O'Rourke – Irlandczyk, który przybył z Łotwy, zrezygnował pod wpływem nacisków nazistowskich. Drugi biskup, Karl Maria Splett, był po wojnie więziony i torturowany przez komunistów. Trzeci biskup, Edmund Nowicki, przez sześć lat nie mógł objąć tutaj urzędu. Dlatego też w tym miejscu, naznaczonym krwią św. Wojciecha i Męczenników Gdańskich, ubogaconym pracą pasterzy, duchowieństwa i Ludu Bożego możemy dziś się spotkać, by szukać w tym konkretnym czasie i na jutro dróg apologii Kościoła, apologii wiary żywej w Jezusa Chrystusa, apologii człowieka, chrześcijanina i katolika.

4. Apologia jako budowanie

Śpiewaliśmy słowa Psalmu 149: „Chwała Boża niech będzie w ich ustach”. Ale słowa te kończą się niewykonywaną w liturgii mszalnej strofą: „a miecz obosieczny w ich ręku”. Ta apologia Kościoła osobiście jest mi też bliska z racji na wcześniejszą posługę, szczególnie wśród wojska w Ordynariacie Polowym. Wtedy wybrałem to zawołanie *Milito pro Christo*, by iść za słowami św. Pawła z Listu do Efezjan (6, 13-17), który mówi:

Weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczyszcy wszystko. Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże.

Ale apologia to jednak nie tylko walka. Dzisiejsze słowo Boże przynosi natchniony nakaz odbudowy zrujnowanej świątyni. Apologia Bożego słowa sięga nie tylko w kierunku pogan i niewiernych. Także w stronę samego Ludu Bożego, który potrzebuje zachęty do wiernego wytrwania przy Bogu. Oczekują kapłani, także na pomoc apologetów: szybką, gotową, w formie opracowań i streszczeń pewnych. „Czy to jest czas stosowny dla was – słyszeliśmy w pierwszym czytaniu (Ag 1, 4) – by spoczywać w domach wyłożonych płytami, podczas gdy ten dom leży w gruzach?” I nie wystarczy obronić swojej

własnej wiary, w wymiarze prywatnym. Bo ma ona wymiar także społeczny, publiczny. Prawo do religii w wymiarze publicznym. I to wyzwanie staje przed nami i musi mieć świadomość każdy wierny, każdy kapłan. I stąd apologia wspólnego Domu, *Oikumene*, naszego miejsca dla Boga. Apologia Kościoła Świętego.

Kończę już tę refleksję nad słowem Bożym i naszymi wobec niego powinnościami. W Ewangelii usłyszeliśmy dzisiaj o cudach Jezusa. To one były źródłem niepokoju Heroda. A obok cudu nie można przejść obojętnie. Apologia to wielka sztuka czytania Bożych znaków. I nie może zabraknąć w Kościele zmysłu nadprzyrodzonego, Chrystusowego Ducha. Dlatego nie wolno wrywać wiernym spod nóg ziemi, na której czują się pewnie. Nie wolno wrywać wiary prostej, czystej, wypróbowanej. Wypróbowanej w przeciwnościach życia. I nie wolno wyśmiewać zdrowej pobożności, unosząc się pychą nad „radio-maryjnym elektoratem”. Inaczej będą szukać ludzie różnych „mesjaszy”, także w sutannach, wkładać płaszcze, zakładać rycerstwa i walczyć z Kościołem w Kościele. I nie mogą ludzie wiary żywej czuć się odrzuceni przez chłód niezaangażowanej, racjonalistycznej teologii. I nie wolno tych ludzi wciąż karmić hasłem „kryzysu Kościoła”, w czym przodują pewne media, tytuły prasowe, nawet z nazwy „katolickie”.

Chcę Was zatem, witając serdecznie, błogosławić i prosić Boga w czasie tej celebry, byście tworzyli teologię żywą i budowali Kościół ludzkich serc, żywy, we wierze, nadziei i miłości. Wtedy obronimy wiarę i obronimy Kościół. Tego życzę i o to się modlimy.

VIII WALNE ZEBRANIE STOWARZYSZENIA BIBLISTÓW POLSKICH

49. Sympozjum Biblistów Polskich

Katowice, 20–22 września 2011 r.

Bibliści polscy, którzy posiadają co najmniej stopień licencjata (kościelne-go) i wykładający przede wszystkim w różnych wyższych uczelniach teologicznych, zrzeszeni są od 8 lat w Stowarzyszeniu Biblistów Polskich. W 2003 r., na Sympozjum Biblistów w Koszalinie, Stowarzyszenie formalnie zaczęło istnieć. Jednakże 49. sympozjum, jakie odbyło się w tym roku (20–22 września 2011 r.) w Katowicach, wskazuje, że bibliści polscy spotykali się na corocznych zjazdach naukowych już od dawna.

Aktualnie Stowarzyszenie Biblistów Polskich (skrót: SBT) liczy 278 członków (w tym 33 posiada tytuł profesora), prezesem jest ks. prof. Waldemar Chrostowski, a w skład Zarządu Stowarzyszenia wchodzi 6 osób, wybranych zgodnie ze Statutem SBP.

Sympozja SBP organizowane są corocznie przez Zarząd SBP w budynkach uniwersyteckich wydziałów teologicznych (jeśli takie w danych diecezjach istnieją) lub w pomieszczeniach papieskich wydziałów teologicznych (przy współpracy z wyższym seminarium duchownym danej diecezji).

Tegoroczne Sympozjum SBT odbyło się w Katowicach: zakwaterowanie, kaplica, refektarz znajdowały się na terenie WSD, natomiast wykłady odbywały się w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Na sympozjum przybyło 180 biblistów – księży, sióstr zakonnych i osób świeckich – pań i panów, którzy zakwaterowani byli w gmachu WSD, w Zajeździe, w Domu Asystenta i w pokojach gościnnych Kurii Katowickiej.

20 września (wieczorem) odbyło się Walne Zebranie Biblistów, na którym przedstawione zostało sprawozdanie z pracy Zarządu SBP za rok 2010 i sprawozdanie finansowe za ten okres; poinformowano także o przyjęciu nowych członków do SBP; odmówiono wspólną modlitwę za zmarłego byłego przewodniczącego SBP, ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza.

21 września. Dzień obrad rozpoczęła Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem abp. Damiana Zimonia; następnie (po śniadaniu) obrady otworzył referat ks. dr. hab. Wojciecha Pikora *W poszukiwaniu śladów asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela*, po nim komunikat *Logika „błędneho kola” i jej przewyciężanie w egzegezie naukowej XX wieku* odczytał ks. dr Wojciech Koska.

Po przerwie kontynuowano obrady.

Prof. dr hab. Michał Wojciechowski wygłosił referat *Bić się czy nie bić? Biblijne reakcje na przemoc obcych imperiów*, a komunikat *Pięcioksiąg w Qumran. Implikacje teologiczne* – ks. dr Maciej Basiuk.

Po wykładach i komunikatach dyskutowano nad poruszonymi w wypowiedziach prelegentów zagadnieniami.

Ważną chwilą tego dnia było wręczenie Ksiąg Pamiątkowych przygotowanych przez biblistów bp. prof. Zbigniewowi Kiernikowskiemu i ks. prof. dr. hab. Waldemarowi Chrostowskiemu – przewodniczącemu SBP.

Sesja przedpołudniowa zakończyła się wspólną fotografią uczestników sympozjum.

Po obiedzie uczestnicy wyjechali autokarami pod pomnik Poległych Górników Kopalni „Wujek”, gdzie złożyli kwiaty i odmówili modlitwę prowadzoną przez bp. prof. Zbigniewa Kiernikowskiego, a następnie zwiedzili Muzeum Pamięci przy Kopalni „Wujek”.

Po powrocie do sali obrad uczestnicy sympozjum wysłuchali referatu ks. dr. Wojciecha Węgrzyniaka *Wyzwania współczesnej biblistyki na przykładzie Ps 14* i komunikatu p. prof. dr. hab. Adama Linsenbartha *Rozwój światowej kartografii biblijnej w okresie od XV do XIX wieku*.

Obradom sympozjum towarzyszyła szeroka oferta książek i wydawnictw biblijnych. Uczestnicy mogli także nabyć przygotowaną przez ks. dr. hab. Piotra Ostańskiego bibliografię biblistów polskich za lata 1945–2011 na CD.

Pierwszy dzień obrad zakończyło uroczyste spotkanie towarzyskie.

22 września. Drugi dzień obrad rozpoczęła Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem biblisty, ks. bp. prof. Zbigniewa Kiernikowskiego.

Po śniadaniu referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy *CM Geneza Prawa możeszowego według teologii Pawłowej* i ks. dr hab. Krzysztof Bardski *Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary*; komunikat *Idea przymierza w mowie Jezusa pasterzu, bramie i owcach (J 10, 1-18. 26. 29)* przedstawiła dr Beata Urbanek.

Na zakończenie obrad SBP przewodniczący ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski zapowiedział termin i miejsce następnego, jubileuszowego, Sympozjum Biblistów Polskich. 50. sympozjum odbędzie się w Warszawie w dniach 18–20 września 2012r.

Podkreślić trzeba, że tegoroczne sympozjum w Katowicach zostało doskonale przygotowane przez wykładowców i studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa J. Jezierska OSU

NOWA EWANGELIZACJA WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA W POLSCE

Konferencja naukowa

Katowice 27 października 2011 r.

27 października 2011 r. w Katowicach odbyła się konferencja naukowa *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*. Organizatorem spotkania był Zakład Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

W trakcie konferencji referaty wygłosili: ks. dr Adam Wodarczyk, moderator generalny ruchu Światło-Zycie – *Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki prekursorem nowej ewangelizacji w Polsce*, ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie – *Nowa generacja i stara Ewangelia – jak ewangelizować dzisiaj?*, ks. dr Kazimierz Półtorak z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego – *Kierunki odnowy ewangelizacji w parafii i diecezji*, ks. dr Waldemar Szlachetka, opiekun duszpasterski wspólnoty Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Barnaby w Poznaniu – *Ewangelizacyjne propozycje dla diecezji i parafii. Projekt autorski poznańskiego środowiska*. W nurcie tematyki rozważań komunikaty przedstawili pracownicy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego: dr Elżbieta Tkocz – *Ewangelizacyjny charakter nauczania religii w szkole* i ks. dr hab. Leszek Szewczyk – *Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji*.

W ramach części zatytułowanej *Między teorią a praktyką duszpasterską* doświadczeniami podzielili się ks. Teodor Suchoń, proboszcz i kustosz sanktuarium św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Rybniku-Chwałowicach oraz moderator Kościoła Domowego w archidiecezji katowickiej, ks. Krzysztof Matuszewski, wikariusz w parafii bł. Karoliny Kózkówny w Tychach, diecezjalny moderator Ruchu Światło-Zycie oraz ks. Marian Wandrasz, dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Rodzin Kurii Metropolitalnej, asystent kościelny Stowarzyszenia Rodzin Katolickich Archidiecezji Katowickiej.

Konferencję prowadził ks. dr hab. Bogdan Biela z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, który zwrócił uwagę, że odbywa się ona rok przed XIII zwyczajnym zgromadzeniem ogólnym Synodu Biskupów poświęconym nowej ewangelizacji oraz przed ogłoszonym przez Benedykta XVI Rokiem Wiary. Natomiast ks. abp Damian Zimoń, metropolita katowicki i Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego, w słowie wstępnym podkreślił, że temat nowej ewangelizacji był wielokrotnie omawiany przez Konferencję Episkopatu Polski. Zwrócił też uwagę na powołanie Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji w ramach Komisji ds. Duszpasterstwa Episkopatu Polski.

Pokłosiem konferencji jest licząca 530 stron publikacja książkowa zatytułowana *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce* pod redakcją ks. Bogdana Bieli, wydana przez Wydawnictwo Emmanuel (Katowice 2011). Zawiera ona wykłady i komunikaty z konferencji oraz inne materiały odnoszące się do szczegółowych aspektów nowej ewangelizacji.

Uczestnicząc w konferencji, zadawałem sobie pytanie: Do kogo jest ona adresowana? Oprócz prelegentów obecna była niewielka grupa alumnów i studentów, którzy – sądząc po ich zachowaniu i znudzonych minach – siedzieli w auli chyba raczej z obowiązku niż z zainteresowania problematyką. Duszpasterzy z parafii czy duszpasterstw specjalistycznych było niewiele, nie mówiąc już o nieobecnych przedstawicielach ruchów i stowarzyszeń czy szkół ewangelizacji. Nasuwają się kolejne pytania: Czy jest sens organizowania konferencji o nowej ewangelizacji, by przekonywać już przekonanych? Było to widać chociażby po niemrawej dyskusji. Czy temat nowej ewangelizacji nie stał się wytartym sloganem i prowokuje raczej do ziewania niż budzi entuzjazm duszpasterski? Czy nowo utworzony Zespół ds. Nowej Ewangelizacji nie stanie się jeszcze jednym papierowym tworem Kościoła w Polsce?

Przyznaję, że nie potrafiłem znaleźć odpowiedzi na te i podobne pytania. Co więcej, mam obawę, że chociażby z racji przyszłorocznego Synodu Biskupów poświęconego nowej ewangelizacji będą kolejne podobne sympozja, zostaną wydane kolejne publikacje, ale nie posunie to w żaden sposób do przodu dróg nowej ewangelizacji. Obym był w tym względzie fałszywym prorokiem, ale po obecnych doświadczeniach raczej ufam swojej intuicji.

Bogdan Giemza SDS

HIEROGLIFEM ZAPISANE – CYPRIAN NORWID

Ogólnopolska Konferencja Naukowa

Warszawa 27–28 października 2011 r.

Konferencja zorganizowana przez Warszawskie Koło Norwidologiczne – mające siedzibę na Wydziale Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego – odbywała się w pięknej scenerii barokowego Pałacu Kazimierzowskiego. Uczestnikom towarzyszyła rzeźba dłuta utalentowanego wnuka profesor Jadwigi Puzyniny – Łukasza Krupskiego – dynamiczna głowa poety z rozwianym włosom – głowa mędrca, który obcuje z Prawdą.

Prawda jako hieroglif to tytuł wykładu inauguracyjnego wygłoszonego przez wieloletniego redaktora naczelnego zeszytów słownika języka Cypriana Norwida – profesor Jadwigę Puzyninę. Prelegentka uznała prawdę za naczelną kategorię całej twórczości autora *Vade-mecum*. Wypunktowała różne znaczenia słowa prawda u Norwida:

– prawda ontyczna, tożsama z Bytem lub bytami – jako rzeczywistość i jej elementy, także byty transcendentne, Byt Nieskończony, Bóg: „konkurs na przypowieści uczciwe z życia i prawdy wzięte, a stylem ludowym określone, ze stosownymi obrazkami” (VII, 111–112)¹, „Magowie miłością czystą mądrości doszli aż do stóp Prawdy Wcielonej” (VII, 268);

– znaczenie epistemiczne – jako zdobywana wiedza o jakichś elementach rzeczywistości; „Prawda się razem dochodzi i czeka...” (II, 66); są to myśli, wypowiedzi zgodne z rzeczywistością;

– znaczenie etyczne – jako prawda wypowiedzi np. w *Promethidionie*: „Tu człeka znów wiecznego zapytam, bo wieczny. [...] Bo prawdę mówi – kłamać nie może jak dziecię”; oraz jako postawa, postępowanie zgodne z przekonaniem: „albowiem wcale się cofać nie może, kto w prawdzie jest” (VIII, 41);

– znaczenie aksjologiczne – dobro; przymiot Bytu Nieskończonego, Królestwo Boże i prawo Boże; „Panie! Wysłuchaj modlitwę moją, przyjmij w uszy prośbę moją w prawdzie Twojej” (VII, 208);

– znaczenie estetyczne – zgodność dzieła sztuki z tym, co ma ono wyrażać – wprost lub metaforycznie – wyrażać jako zgodne z jakimś aspektem rzeczywistości; „Tylko w sztuce pojętej w całej swojej prawdzie i powadze Polak dzisiaj poświęcić może życie” (III, 469).

¹ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, Warszawa 1971, t. VII, s. 111–112; w kolejnych nawiasach poniżej cyfra rzymska oznacza numer tomu, a arabska – strony.

Prelegentka zastanawiając się nad zagadnieniem prawdy „całej” w myśli autora *Vade-mecum*, wskazuje na jej złożoność, jej transcendentne odniesienie. Poeta nad intelektualną jasność przedkłada światłość; „W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno. W drugim o treść, to jest o Dobro, i światłość obu, Prawdę” (III, 429). Prawda pisana z wielkiej litery łączy w pewne całości różne aspekty prawdy i stanowi filar myśli Norwida.

Profesor Stefan Sawicki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wygłosił referat *Czy Norwid wierzył w zbawienie powszechne? Zaprezentował recepcję utworu Zmartwychwstanie historyczne przez Zenona Przesmyckiego Miriama, a następnie przez Juliusza Gomulickiego*. Stwierdził, że tytuł nadany przez obu jest nieadekwatny do treści i zamysłu poety. Zmartwychwstanie historyczne odniósł do śladu człowieka, jaki pozostawia on po sobie w konkretnym czasie i przestrzeni. To, co uniwersalne trwa – *non omnis moriar*. Uznał, że taka recepcja tekstu Norwida jest niewystarczająca. Punktem wyjścia jest zjawisko śmierci. Nie stanowi ona sama w sobie wartości; jest przeciwieństwem życia i musi być na usługach życia. Profesor zaproponował swój własny tytuł: *O zmartwychwstaniu i zbawieniu*. Eschatologiczny aspekt treści, śmierć Sokratesa, wiara w życie wieczne to tylko niektóre cechy tekstu pokazujące zasadność zmiany. Każdy człowiek pozostawia jakiś ślad, nie tylko ci wielcy, którzy wpisują się w historię. Czasem są to drobne świadectwa, przestrzeń niewidzialna, jako istota rzeczy, uprawdopodobniająca zmartwychwstanie eschatologiczne. Profesor uważa, że Norwid wierzył w zmartwychwstanie powszechne. Promień zbliża te dwa zmartwychwstania historyczne i eschatologiczne. Analogiczny sposób istnienia w historii i w wieczności to wymiar teologiczny. Norwidolog z KUL-u, przytaczając myśl Jacka Salija „Norwid – największym teologiem polskim”, stwierdził na zakończenie swojego wystąpienia, że myśl teologiczna autora *Rzeczy o wolności słowa* zasługuje na zbadanie i usystematyzowanie.

Dwa powyższe wykłady inauguracyjne wygłoszone przez znamienitych profesorów norwidologów ukazały głębię myśli filozoficznej i teologicznej poety i filozofa, z której wypływa możliwość szerokiego spektrum dalszych poszukiwań.

Następnie wystąpili młodzi adepci norwidologii – doktoranci z Warszawskiego Koła Norwidologicznego. Przedstawili głównie rezultaty poszukiwań lingwistycznych i semantycznych twórczości autora *O sztuce dla Polaków*.

Mgr Marcin Bętkowski ukazał wynik analizy fragmentu listu do Augusta Cieszkowskiego z 1 marca 1871 r. od strony znaczeń wybranych pojęć: materialistowski, mechaniczny, filozofikowie. Pokazana została próba nadawania nowych znaczeń przez Norwida za pomocą następujących mechanizmów: granie wieloznacznością, odwoływanie się do etymologii, użycie neologizmów. Rozważania te doprowadziły do konkluzji, że hieroglify umożliwiają Norwidowi wypowiedzanie się o rzeczach ważnych w sposób bardzo precyzyjny, zmuszający odbiorcę do zaangażowania intelektualnego.

Na pytanie zawarte w tytule swojego wystąpienia *Norwid – poeta szyfru? Wiersze z lat 1849–1842* mgr Marta Ewa Rogowska skłonna jest odpowiedzieć, że pisze on po prostu, bez konotacji politycznych. Pokazała to analizując wiersz *Sieroty* i polemizując z samym Juliuszem Gomulickim, który nadaje sierotom symboliczny odpowiednik usytuowany w Paskiewiczowskiej Warszawie.

W swoim wystąpieniu mgr Monika Drożdżewicz nazwała *Bogurodzicę* Norwida palimpsestem i podjęła próbę odczytania tego palimpsestu. To podejście wskazuje na jeszcze inne możliwości penetracji tekstów Norwida. Warstwa rzeczywista wzięta zostaje tu w nawias, aby ukazać pojemność zjawiska, odnaleźć prawdę nadrzędną.

W dyskusji profesor Sawicki podkreślił, iż Norwid to pisarz ewokujący myśl, stąd deformacje języka, co pociąga za sobą konieczność uformowanego intelektualnie odbiorcy. Może dlatego Norwid tak długo milczał w naszej historii, aż wreszcie do głosu dopuścił go Miriam, młodopolski poeta. Norwid przewidział taką sytuację w pełnych goryczy słowach: „Syn minie pismo, lecz ty wspomnisz wnuku”.

Uczte intelektualną pierwszego dnia dopełnił montaż poetycki w wykonaniu Teresy Budzisz Krzyżanowskiej, która oparta o fortepian, w nastrojonej sali Muzeum Literatury, przez godzinę recytowała Norwida. Dzięki tej wspaniałej aktorce, uczestnicy konferencji mogli przeżyć aktualność, piękno i wielkość myśli i słowa poety.

Drugi dzień konferencji odsłonił kolejne indywidualności badaczy – norwidologów.

Jako pierwsza zabrała głos prof. Grażyna Halkiewicz-Sojak z Uniwersytetu Toruńskiego. A jej wykład „...nad przepaścią siebie-samego się wstrzymałem” – o *Norwidowskim wariacie podmiotowości* ukazuje dominację wnętrza poety, jego bogatą ewoluującą podmiotowość. Twierdzi, iż poeta w swych poszukiwaniach dochodzi do antropologii chrześcijańskiej. Poeta i podmiot jest obdarowany: „Przez wszystko do mnie przemawiałeś Panie”. Człowiek jest wychylony ku boskiej transcendencji, jest pielgrzymem w drodze ku wartościom.

Profesor Wiesław Rzońca swój dyskurs prowadził w kierunku udowodnienia tezy, iż Norwid jest poetą modernistycznym – prekursorem awangardy międzywojennej w poezji. Według niego *Vade-mecum* jest skretem w literaturze polskiej w kierunku modernizmu. Profesor Puzynina w dyskusji zwraca uwagę na różne konotacje słowa modernizm – naukowe oraz humanistyczne, co niesie za sobą możliwość braku precyzji pojęciowej.

Bogactwo myśli autora *Białych kwiatów* wymyka się z jakichkolwiek schematów; czy to formalnych, czy filozoficznych. Wydaje się, że może ona inspirować bez końca.

Na uwagę zasługuje wykład-świadectwo doktorantki z KUL-u mgr Bożeny Leszczyńskiej. Zasługuje na uwagę szczególną, bo i autorka wykładu swoista – całe swoje życie poświęca służbie dzieciom ciężko chorym, dzieciom umierającym i czyta im Norwida. Twierdzi, że jak żaden inny poeta, może

pomóc on małym pacjentom zmierzyć się z lękiem, może pomóc nie stracić nadziei, może pomóc zbliżyć się im do Tajemnicy, ponieważ słowa te są autentycznie przeżyte, bez uciekania się do przerysowanej formy. Dzieci, zwłaszcza te umierające, cenią go za prawdę wyłaniającą się z każdego zapisanego słowa, czują to intuicyjnie. Same przeżywając dramat dostrzegają „dramat życia prawdę wyrabiający.”

Najwięcej uwagi poświęcono tu profesor Puzyninie, ze względu na kierunek własnych poszukiwań norwidologicznych autorki niniejszego sprawozdania, którą interesuje filozofia prawdy zawarta w bogatej spuściźnie Cypriana Kamila Norwida. Konferencja ubogaca, ukazując różne odsłony niesamowitego zjawiska, jakim był w dziewiętnastowiecznej historii kultury polskiej Cyprian Norwid i pokazuje, że zjawisko to ciągle jest aktualne i wciąż na nowo może inspirować Prawdę, Dobrem i Pięknem współczesne umysły.

Krystyna Laszczyńska-Fankanowska

Marian Grabowski

Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej

„W Drodze”, Poznań 2010, ss. 268

W szeroko rozumianej myśli filozoficznej jednym z częściej powracających problemów jest próba odpowiedzi na pytanie o to, jaki obszar racjonalnego namysłu jest najbardziej dogodnym gruntem do prowadzenia poważnej debaty na temat Boga. Naturalnie, w ścisłym porządku metodologicznym należałoby stwierdzić, iż jest nim obszar samej filozofii, a mówiąc bardziej jeszcze dokładnie – płaszczyzna rozważań metafizycznych. W jej obrębie refleksje natury teodycealnej pojawiają się jako swoiste zwieńczenie analiz (zwłaszcza w jej rozumieniu realistycznym). W tym kontekście – analogicznym aczkolwiek wyrosłym z ustaleń metafizyki ogólnej – polem badań może być także szeroko rozumiana filozofia religii. Niemniej jednak, w toku wspomnianych wyżej dyskusji coraz częściej dziś zadaje się pytanie, czy ustalenia dotyczące Boga – poznania Jego istnienia, natury, działania – przynależą jedynie do owego porządku metafizycznego, czy też jest możliwe poszerzenie tego *spectrum* badań. Wszystko to w tym celu, aby – szanując dziedzictwo ujęcia klasycznego – poszukiwać innych postaci refleksji we wnętrzu teologii naturalnej. Czyni się tu często odwołania do propozycji wyrosłych z tradycji fenomenologicznej (np. do myśli M. Schelera), nurtu filozofii analitycznej (np. stanowiska I. Bocheńskiego) czy też filozofii dialogu (np. w zgodzie z ujęciem E. Levinasa, M. Bubera czy J. Tischerera) i innych.

Przykładem zasygnalizowanych tutaj dyskusji jest praca prof. Mariana Grabowskiego *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej* (Poznań 2010). Treść książki jest poszerzoną wersją drugiego cyklu wykładów otwartych z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP organizowanych przez Dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie (maj 2010). Jej centralne przesłanie, nie tylko wpisuje się kompetentnie w rzeczoną wyżej debatę, ale – co jest godne specjalnego podkreślenia – stanowi twórczą, autorską propozycję będącą bardzo dobrym przyczynkiem porządkującym i zarazem wskazującym dość oryginalny kierunek badań na przyszłość. Rzecz tym bardziej ciekawa, iż jest głosem z wnętrza namysłu filozoficznego, ale również z tego powodu, że – jak wskazuje na to już sam podtytuł publikacji – jest głosem z tej perspektywy, jaką prezentuje kolejna, zaproponowana tutaj, filozoficzna chrystologia.

Publikacja prof. M. Grabowskiego jest logiczną kompozycją sześciu odsłon treści ukazujących stopniowo jego rozumienie teologii naturalnej, co czyni w świetle analiz tekstów objawionych, a konkretnie czterech pierwszych pism Nowego Testamentu, czyli Ewangelii. Na początek warto zwrócić uwagę

na ustalenia zasygnalizowane już w jego *Przedmowie* (s. 7–10). Zauważa tutaj autor, iż bardzo interesującym zabiegiem wydaje się być odczytywanie tekstów biblijnych „w ich aspekcie antropologicznym”. Można to czynić, „używając pojęć filozoficznych na sposób wyznaczony przez biblijną narrację” (s. 8). Pojawia się tutaj od razu mocna teza książki w postaci konstatacji, że „w centrum filozoficznej egzegezy Ewangelii staje człowieczeństwo Jezusa”. Egzegeza ta jest przecież – w intencji prof. Grabowskiego – próbą ukazania nowego światła na polu poszukiwań naturalnej teologii i jeśli ta ostatnia jest „drogą do poznania Boga”, to owa droga przebiega właśnie „przez człowieczeństwo Jezusa”. Innymi słowy: „filozofia człowieka przygotowuje grunt dla teologii naturalnej” (s. 9–10). Dobrym, zdaniem autora, tłem do tych refleksji jest analiza samych treści i kontekstów zadawanych przez Chrystusa pytań, a także tych ewangelicznych tekstów, które umożliwiają namysł „nad świadomością Jego własnej tożsamości” (s. 9).

Całość pracy w jej części systematycznej otwiera partia materiału najbardziej tematycznie obszerna, a mianowicie rozważania zatytułowane *Pytania Jezusa – przykład egzegezy antropologicznej* (s. 11–87). Prof. Marian Grabowski przytacza w niej 25 wybranych przez siebie pytań, jakie – w różnych kontekstach Jego działalności – pojawiają się w ustach Jezusa z Nazaretu. Są to pytania zadawane przez Niego samego lub też pojawiają się jako naturalna reakcja na pytania kierowane do Niego. Cały ów wachlarz pytań cechuje się wielką – rozpoznawaną przez autora książki – różnorodnością. Stąd też każde z nich otrzymuje tutaj specjalną kwalifikację. Pytania są rozmaite, jak i odmienne są egzystencjalne sytuacje, w jakich się one rodzą. Widzimy tu więc pytania: „dydaktyczne”, pytania „nauczyciela”; są także pytania „ukryte”, „puszczone mimo uszu”, „kwestionujące”, „pomocnicze”; są pytania „w obliczu irytującej tępoty”, pytania „ostatniej szansy” oraz pytania „o miłość”. Co wszystkie je łączy? Czemu one służą? Jaka jest ich wewnętrzna konstytucja? Próbując odpowiedzieć na te pytania, autor zauważa, iż analizując ukazany w Ewangeliach portret osoby Jezusa z Nazaretu można czytać w kluczu „antropologii i teologii postaci Jezusa” (s. 80). Zaproponowana tutaj interpretacja tekstów biblijnych ma ten cel, aby pokazać Chrystusa Pana jako „człowieka rzeczywiście wolnego” (s. 84), Człowieka, którego naczelnym przesłaniem są dwie fundamentalne kategorie – wolność oraz prawda. Dlatego też w tym właśnie treściowym momencie odsłania się zasadniczy cel wszystkich pytań Jezusa. Ich zamierzeniem jest zawsze „powiększenie przestrzeni wolności pytanego”, stąd też w każdej sytuacji pomagają mu one „rozpoznać prawdę” (s. 85). Krótko mówiąc, Chrystus „pyta, by pomóc pytanemu” (s. 87).

Ewangeliczne zdumienie – fenomenologiczny zarys to tytuł kolejnej porcji treści książki (s. 89–109). Autor podkreśla tutaj fakt, iż we wszystkich ewangelicznych opisach „Jezus zjawia się jako ktoś, kto sprawia rzeczy absolutnie niezwykle” (s. 102). Ta niezwykłość jest czymś zupełnie nowym.

Ona wybija z bierności. Jako coś tajemniczego, „zjawiskowego”, jako coś, co nie przynależy „do naszego świata”, jest tym, co po prostu „zdumiewające” (s. 100). Zdumienie zatem jest czymś wyjątkowym, ponieważ w nowej perspektywie stawia samego Jezusa i wszystkich Jego słuchaczy. Ono jest tutaj poniekąd zamierzone, bardzo dobrze spełnia swoją zbawczą, jak się okazuje, rolę. „Zdumienie – pisze prof. Grabowski – ma nie tylko przedmiot, ale jest aktem, w którym transcendujemy znaną nam rzeczywistość w stronę czegoś radykalnie nowego” (s. 99).

W trzeciej odsłonie treści swej publikacji M. Grabowski zajmuje się problematyką istotną dla analizy całej misji Jezusa Chrystusa – *Świadomość własnej tożsamości Jezusa z Nazaretu – interpretacja antropologiczna* (s. 111–147). Od razu czyni ważną uwagę, iż „świadomość własnej tożsamości, to coś innego niż sama tożsamość” (s. 112). Dlatego refleksje tutaj poczynione skupiają oś swojej uwagi na tych opisach życia i działania Jezusa, które stopniowo pokazują „świadomość tego, kim” On jest (tamże). W związku z tym autor reflektuje te miejsca biblijnej narracji, które komunikują sedno tego zagadnienia. Są to kolejno: „tajemnica adopcji Jezusa przez Józefa (s. 113nn), „chrzest w Jordanie i pobyt na pustyni” (s. 117nn), następnie sytuacja „w nazaretańskiej synagodze” (s. 126nn) oraz zwrócenie uwagi na swoistą kulminację narastania tychże treści w scenie „szyderstwa z Syna Bożego” (s. 131nn) na Golgocie. W przedstawionym tutaj *spectrum* różnych egzystencjalnych sytuacji wyłania się wizja „ludzkiej natury Jezusa” (s. 136). Natura jest jednak zawsze czymś „dynamicznym”, gdyż człowiek (każdy człowiek) „jest istotą stającą się”. Na owo stawanie się „konkretnego indywiduum” składają się dwa jakby – ale ciągle jednoczone – porządki: porządek „zadania” oraz porządek „imienia” (s. 136–137). Gdzieś pośrodku tego życiowego splotu kształtuje się świadomość tego, kim człowiek jest – kimś bardzo konkretnym, realizującym swoją własną istotę, swoje własne (indywidualne) powołanie-misję. I tak, „zadanie współkonstruuje imię” (s. 138). Chodzi w tym wszystkim jednak o to, aby człowiek odkrył swój własny, „indywidualny duchowy kształt założony w Bogu” (s. 142). Stąd tak bardzo ważne jest to, na co zwraca uwagę prof. M. Grabowski, a mianowicie fakt, że zawsze „kluczową rolę” na całej tej drodze spełnia „świadomość własnej relacji do Boga (tamże). To wszystko widać w sekwencjach życia Jezusa z Nazaretu. Ale tutaj pojawia się inny jeszcze – eschatologiczny poniekąd wymiar „definiujący świadomość własnej tożsamości”, a komunikuje go „stosunek do swojej śmiertelności” (s. 143). Ten ostatni bowiem jest duchowym (psychicznym) „wyposażeniem” każdego człowieka. Znowu, stosunek do własnej śmierci, konieczności „przejścia z tego świata” doskonale widać w osobie Jezusa. On, znając cel swojej misji, wielokrotnie swoją śmierć wieścił. Przywołane aspekty odsłon ludzkiej natury Jezusa, a więc – świadomość Jego własnej tożsamości oraz sposób przeżywania Jego śmierci, naturalnie – jak zauważa nasz autor – jej bogactwa nie wy-

czierpuje. Wskazuje jednak na coś całkowicie osobliwego, mianowicie – Jego totalną „niewinność” (s. 147), wolność od wszelkiego zła.

Osobliwości wiary i niewiary w Jezusa – Syna Bożego – szkic do filozofii wiary w Boga-Człowieka (s. 149–192) to brzmienie nagłówka kolejnej porcji treści omawianej pozycji książkowej. Ta część pracy stanowi swoiste konsekwencje dotychczasowych rozważań. Dramaturgia wnętrza Bożego Pomazańca, jak i zdarzenia zewnętrzne będące jej ludzką, prozaiczną otoczką coraz bardziej narastają. Pojawia się tu motyw wiary pod wieloma względami przewodni. Jednak, jak podkreśla autor, „wiara w Jezusa – Syna Bożego jako wiara w Boga jest radykalnie różna od aktów wiary w Boga transcendentnego, wszechmogącego, a przecież – jak zaznacza – jest wiarą w Syna Bożego” (s. 149). Ta wiara, i co ciekawe – także jej słabości czy nawet sam jej brak – rodzi nieuniknione napięcia i liczne kontrowersje. Obrazuje je wszystkie prof. Grabowski za pomocą kilku wybranych przez siebie ewangelicznych scen. Ukazując zatem wspomnianą wyżej dramaturgię, przytacza sytuację, której możliwym rezultatem mogło być zwykle „zgorzenie” (s. 151nn). Na innym miejscu mówi o „malutkiej nadziei”, która z tej – nawet kruchej – wiary może wypływać (s. 164nn). Przywołuje także próby dialogu Jezusa z uczonymi w Piśmie i pojawiające się w ich kontekście „niezauważalne przeszkody” (s. 167nn), jak również meandry wiary w to, co „niemożliwe, a upragnione” (s. 171nn), a nawet tę wewnętrzną próbę, jaką się stało „ryzyko samoprezentacji” (s. 173nn). I znowu, także w obszarze tych duchowych zmagania, pojawia się swoista pointa, którą wypełnia dramaturgia i przesłanie tajemnicy Krzyża. Nawet tutaj reakcje otoczenia są bardzo rozmaite: „wiara drugiego łotra” (s. 178nn), ponownie wątek „szyderstwa” – tym razem jednak jako „izolacji” (s. 180nn) i powtórnie błysk wiary („wiara centuriona” – s. 187nn). I wreszcie apel poniekąd samego ewangelisty Jana, właściwy zresztą dla wielu innych miejsc jego „wersji” Dobrej Nowiny – „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (s. 188nn).

Kolejna odsłona treści książki *Miłość do samego siebie, prawda i wolność – projekt filozofii człowieka* (s. 193–228) jest jej sekwencją przedostatnią i jednocześnie proklamującą rzeczony wcześniej autorski „projekt”, ale tym razem ukazany jako projekt nie tyle odchodzący od refleksji w obrębie teologii naturalnej, co raczej pozostający w wierności wobec założeń biblijnej antropologii, czy też swoistej antropologii chrystologicznej. Zaraz na początku rozdziału prof. Grabowski dotyka sedna sprawy, a stanowi ją nośność tego dramatu, jakim jest to, co dokonuje się „pomiędzy miłością do prawdy i nieprawdy” (s. 193nn). Ukazana tu dyskusja Jezusa z Jego oponentami dotyczy w istocie tego, co w relacji do Boga Ojca, który Go posłał na świat oraz do ludzi, których raz zdumiewa, raz gorszy i „prowokuje”, jest najważniejsze. Kluczem do zrozumienia całej tej głębi jest zanurzenie się w (osobową) rzeczywistość prawdy; prawdy jako drogi wyzwalającej miłość. Ta perspektywa wyświeśla strukturę tego zagrożenia, jakim jest „tożsamość grzechu i nieprawdy” (s. 208nn).

Rdzeń przesłania Jezusa z Nazaretu jest wyjątkowo czytelny – grzech prowadzi do śmierci. Najgorszą zaś sytuacją, jaka człowiekowi może się przydarzyć, to strach przed prawdą, która – jako jedyna – z niego wyzwala. Dramatyzm wybrzmiewa więc tu wyjątkowo jasno: pułapką braku otwarcia na prawdę i światło Jezusa jest śmierć z powodu zakłamania (por. s. 219–220). Wszystko to, przy pomocy przemyśleń S. Kierkegaarda, nasz autor przenosi w żywe biblijne, bardzo konkretne (indywidualne) „ilustracje”. One też stanowią swoiste zwieńczenie poczynionych tu analiz.

Treść ostatniej części książki zatytułowana *Akcja zbawcza* (s. 229–253) jest plastyczną prezentacją czterech wybranych postaci. Ich dialogi z Jezusem, ich otarcie się o Świętego stanowią wzorcowe wręcz, egzystencjalne ludzkie sytuacje w obszarze wiary. Prof. M. Grabowski stawia zatem przed nami postać Piotra (s. 229nn), postać nieco lękliwego Nikodema wydobytą z Ewangelii według św. Jana (s. 233nn), kontrowersyjną figurę arcykapłana (s. 240nn) i wreszcie w finale różnych sytuacji rozpoznawania Jezusa – postać Szawła z Tarsu (s. 248nn). Tytułowa „zbawcza akcja” ma swój jasno określony cel: pokazuje św. Piotra jako najbliższego współpracownika Jezusa, Nikodema, którego paraliżował strach przed prawdą i światłem dnia („przyszedł do Niego nocą” – J 3, 2), odmalowuje dramat arcykapłana, któremu Jezus chciał „dać szansę” na głębszą (objawioną przeciw) refleksję, pokazuje Szawła w pięknie jego mistycznego przeżycia spotkania z Jezusem (zob. s. 253). Dlatego, podsumowując swoje badania, prof. M. Grabowski stwierdza, że ukazana „akcja zbawcza” odsłania obraz Boga, dla którego „nie ma niczego niemożliwego”; Boga, który jest „stworzycielem niemożliwości”. Wymaga to ciągłej otwartości, zarówno umysłu, jak i serca; wymaga to pokory, ciągłej medytacji i nieustannej „rewizji wcześniejszych rozstrzygnięć” (s. 265).

Prezentowana tutaj praca prof. Mariana Grabowskiego jest pozycją godną szczególnej, poznawczej (i egzystencjalnej) uwagi i przemyśleń. Jest bowiem propozycją poszukiwania, ale i poniekąd wskazania na taki „ontologiczny atom” (s. 265), który otwiera refleksję w stronę nowej orientacji wielu tradycyjnie proponowanych rozwiązań. Książka jest zatem godna polecenia wszystkim ludziom poszukującym autentycznego spotkania z Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie, ludziom mierzącym się z Jego osobą i przesłaniem w codziennym życiu, jak i wszystkim tym, którzy poszukują oryginalnego światła, koniecznego dla ekspresji nowych sposobów narracji głębi przesłania teodycealnego w horyzoncie propozycji chrystologii filozoficznej. Wielkim atutem książki jest niezwykle bogaty, analityczny, niesłychanie przenikliwy, a przy tym bardzo przystępny i jasny język stosowany przez jej autora.

Jerzy Tupikowski CMF

Joseph Grzywaczewski

La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée

Paris 2010, ss. VII, 471

The book is written by Fr Joseph Grzywaczewski, a Polish priest and Rector of the Polish Seminary in Paris, France. Fr Grzywaczewski has lectured at the Catholic Institute in Paris for some years and presented his dissertation for the degree of habilitation at the University of Card, St Wyszynski in Warsaw on May 19, 2011.

Debate about the relationship between God the Father and God the Son has existed since the birth of Christianity. The relationship of the Holy Spirit was first questioned in the 4th Century. So the Book reminds us of the treasures of Scripture and the texts of the early Fathers of the Church. It is written in accordance with the methodology of the French Theological School. The main text draws on original quotations from *Sources Chrétiennes*. The author studied many ancient works including 70 Christian sources and 20 Non-Christian texts. Comprising 4 chapters, the book includes 35 supplementary pages of French, English, German and Polish theological works.

Chapter 1 presents St Peter's Ascent Vision of Christ through Our Lord's Manhood, Divinity, Passion, Death and Resurrection. Faith is linked with the Old Testament tradition, whereas St Paul's Descent Vision arises from never having met Jesus Christ in person. He considers Jesus Christ as the glorified Son of God. Fr Grzywaczewski in comparing these differing views demonstrates that it is not difference in Faith that arises between the two points of view but rather two distinct ways of seeing Christ. So it is that later in history, two traditions were developed.

The first maintained that Christ was a man who played a pivotal role in God's Plan, becoming Divine. This is described as the Adoptionism Tendency, while the latter tradition maintains that Jesus Christ was an Angel sent by God, hence the establishment of the Docetic or Modalistic Tendency.

The proclamation of Christ as God caused one of the most difficult questions of Christianity: if Christ is God, does it mean that there are two Gods? This was raised by Justin in his work *Dialogue with the Jew Trypho* and is the central issue of Fr Grzywaczewski's thesis. This assertion was unacceptable to the Jews, whose religion was monotheistic. The proclamation of Christ as the Son of Mary and also the Son of God was difficult too for pagan society to accept. Greeks and Romans were reluctant to reject their own cults and could not understand how Christ could be held as superior to their own heroes.

Chapter 2 is consecrated to Jesus Christ true God and true Man. Adherents of other tendencies, heresies and views would not accept the existence of

another God beside God the Creator, so they attempted to explain Jesus Christ in their own ways. Their heresies, like Patripassianism, were condemned by the Church. The True Faith was defended by the teaching of Hipolit, Tertullian and St Basil. Fr Grzywaczewski says that real theological reflection begins with the idea of Logos, a concept with biblical origins (see p 182-188). The idea of God the Son has been described already by Philon (p 189-197).

The author says that the idea of Logos was the principle of dialogue with Judaism. He concludes that the relationship of Christ to God the Father was established in the Old Testament and not in Greek philosophy.

Chapter 3 points out the complicated problem of Subordinationism as presented by Tertullian, Novatian and especially Origen, whose views were later condemned. However, thanks to French theologians such as H. U. von Balthasar, Origen was later understood by the method known as Dogmatic Anachronism (p334).

Chapter 4 summarizes the whole work. It deals with Arius and the Council of Nicaea. Arius is described as the man who continues the teaching of modalists, not Origen. The Council accepted the controversial theory of homoousios (p398), as in a proper sense it meant *identical* and was likened to the modalistic vision of Christ.

The Council analysed the theological reflection of three centuries and rejected the Descent Vision of Subordinationism and proclaimed the equality of God the Father and God the Son together with the ontological identity of God the Son through God the Father.

The theme of the book is quite a difficult one to address. One of the book's reviewers, Fr Andrew Nowicki, has written that in his opinion the work is of great merit. Firstly, it has been published diligently in French making it immediately accessible to a large audience in the Roman Church. The author has drawn on a large body of references including Polish publications thereby building a bridge on the subject between Eastern and Western thought.

Although the period of debates was brought to a close by the Council of Nicaea and the theme of homoousios, questions still continue to present themselves.

The book would be useful for those studying Theology and for ecumenical and interreligious dialogue. The analysis of Logos and references to *Dialogue with the Jew Trypho* are helping with an understanding of Judaism. The concept of Logos is shared by Christians and Jews alike.

The book describes well the relationship between God the Father and God the Son and helps us to know the Christ who became man and his Father to whom the Son is leading us thanks to the activity of the Church.

Ks. Grzegorz Jaśkiewicz

Ks. Stanisław Kowalczyk
Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny

Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 204

W ostatnim czasie jednym z najpopularniejszych i najczęściej powtarzanych jest słowo kryzys. Bywa ono odmieniane przez wszystkie przypadki, szczególnie w mediach i debatach polityczno-społecznych. Najwięcej się mówi o kryzysie ekonomicznym i finansowym. Ojciec święty Benedykt XVI już kilkakrotnie publicznie wyraził pogląd, że jest on rezultatem kryzysu moralnego i religijnego, kryzysu podstawowych wartości chrześcijańskich. Jest sprawą niezmiernie ważną, by fakt kryzysu nie wprowadzał atmosfery pesymistyczno-katastroficzej, ale aby był dla wszystkich wyzwaniem do podjęcia pozytywnych działań. Nie zaleca się przy tym pasywnej ucieczki przed sytuacją kryzysu, ale poprawną diagnozę jego przyczyn i podjęcie odpowiedniej terapii, by został przezwyciężony.

Kryzys jest dziś widoczny w różnych sektorach życia. Daje się zauważyć nie tylko w gospodarce i finansach, ale uwidacznia się także w wychowaniu, filozofii, nauce, etyce, sztuce i religii, czyli we wszystkich dziedzinach szeroko rozumianej kultury. W dobie trwającego kryzysu potrzebne są dobre publikacje, które ten kryzys potrafią kompetentnie opisać, zdiagnozować jego właściwe przyczyny i wskazać na skuteczne środki uzdrawiające.

W związku z kryzysem ukazała się pod koniec 2011 r. bardzo ciekawa i interesująca ks. prof. Stanisława Kowalczyka, emerytowanego profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor podjął w niej problem współczesnego kryzysu ideowo-aksjologicznego, który znalazł się u źródeł dzisiejszego kryzysu ekonomicznego. Ukazanie się tej publikacji jest kolejnym potwierdzeniem, że ks. prof. Kowalczyk, doktor honorowy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, nie jest myślicielem oderwanym od życia, ale że „trzyma rękę na pulsie” i uprawia filozofię związaną z aktualnymi problemami ludzkiego życia, tak indywidualnego, jak i społecznego. Warto przypomnieć, że podobnie było pod koniec ubiegłego stulecia, w latach transformacji ustrojowej w Europie Środkowo-Wschodniej. Wówczas to także ks. prof. Kowalczyk w swoich publikacjach książkowych i artykułach, odszedł od problematyki teoretycznej i podejmował problemy o charakterze społeczno-politycznym, związane z ustrojami społecznymi, związkami zawodowymi, demokracją, sprawiedliwością społeczną, wolnością, liberalizmem itd. Można powiedzieć, że filozofia ks. Kowalczyka odtąd stawała się coraz bardziej filozofią aktualną i „życiową”, gdyż zawierała odniesienie do konkretnego życia indywidualnego i społeczno-politycznego.

W prezentowanej tu pozycji autor omówił dość szeroko sytuację kryzysu w trzech ważnych dziedzinach: w sektorze antropologii (filozoficznego wizerunku człowieka), w dziedzinie idei Boga i religii oraz w dziale kultury.

Pierwsza część publikacji: *Kryzys idei człowieka jako osoby* (s. 9–68), zawiera prezentację nowożytnego wizerunku człowieka poczynając od racjonalistycznego oświecenia. Zdaniem autora właśnie w oświeceniu zaczął się kryzys obiektywnej prawdy o człowieku. Ów kryzys pogłębiał się potem w różnych odmianach filozofii europejskiej XIX i XX wieku, m.in.: w panteizmie G.W.F. Hegla i A.N. Whiteheada, w materializmie mechanicystycznym, scjentyistycznym, przyrodniczym, historycznym, dialektycznym, psychoanalitycznym, egzystencjalistycznym, a ostatnio liberalistycznym i postmodernistycznym. Tę część rozważań kończy autor uwagami na temat Unii Europejskiej i procesu globalizacji. Pochylając się nad kryzysem Unii Europejskiej autor zauważa, że w ostatnich latach w polityce unijnej zostały naruszone dwie podstawowe zasady życia społecznego: zasada solidarności (dobra wspólnego) i zasada pomocniczości (personalizmu). Owo naruszenie wynikło z tego, że w laickim modelu integracji europejskiej zabrakło elementu kultury moralno-duchowej, w tym również religijnej. Deklarowana neutralność światopoglądowa i etyczna osłabia, zdaniem Profesora, proces integracyjno-jednoczeniowy państw europejskich. Uzdrowienie sytuacji i wyjście z kryzysu widzi autor w respektowaniu wskazań ostatnich papieży, w szczególności Jana Pawła II i Benedykta XVI. Podobne uwagi wypowiada pod adresem dzisiejszego procesu globalizacji, w którym winno się respektować postulaty personalizmu: promowanie godności osoby ludzkiej, podstawowych zasad życia społecznego: sprawiedliwości, solidarności i pomocniczości, wymogów demokracji partycypacyjnej, równości wszystkich państw i podmiotowości etniczno-kulturowej narodów (s. 68).

W drugiej części prezentowanej pracy ks. Kowalczyk pochylił się nad kryzysem idei Boga i religii (s. 69–124). Kryzys ten objawia się w wypaczonej idei Boga oraz w próbie zastąpienia religii objawionej religiami naturalnymi. Wśród nurtów czasów nowożytnych, zniekształcających prawdziwą ideę Boga autor wymienia: deizm, panteizm, ateizm, teologię „śmierci Boga”. Według ks. Kowalczyka deizm dokonał racjonalizacji religii, panteizm zakwestionował ideę Boga osobowego, dawny i tzw. nowy ateizm uczynił z dotychczasowej idei Boga karykaturę. Inne przejawy kryzysu w dziedzinie dzisiejszej religii to instrumentalne jej traktowanie w marksizującej teologii wyzwolenia i liberalnej ideologii sugerującej prywatyzację życia religijnego, odejście od katechezy religijnej na rzecz religioznawstwa, irenizm, fałszywy ekumenizm, fundamentalizm religijny inspirowany akty terroryzmu, agresywny sekularyzm. Odejście od idei Boga i integralno-personalnego rozumienia wiary religijnej ma swoje skutki w kryzysie laickiej nadziei.

Najwięcej uwagi autor poświęca najnowszym tendencjom w dziedzinie traktowania religii i spraw z nią związanych. Są one dziełem współczesnego liberalizmu. Autor jest zaniepokojony dalszym narastaniem procesu prywatyzacji religii, odmawianiu jej prawa do współuczestnictwa w życiu społeczno-publicznym, a także promowaniem relatywizmu religijnego, głoszącego tezę, że wszystkie religie są jednakowo prawdziwe i wartościowe. Relatywizm religijny owocuje w relatywizmie etycznym. Ciekawe uwagi autora znajdujemy przy omawianiu fundamentalizmu religijnego, włącznie z fundamentalizmem islamskim, który daje się dziś we znaki chrześcijanom zamieszkującym kraje arabskie (s. 111–116). Przy poszczególnych wątkach autor przywołuje stanowisko Kościoła katolickiego, reprezentowane przede wszystkim przez ostatnich papieży.

W trzeciej części sygnalizowanej tu publikacji ks. prof. Kowalczyk omawia kryzys dzisiejszej kultury (s. 125–186). Mottem do rozważań tej części uczynił słowa Jana Pawła II z adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*: „Wiara chrześcijańska ukształtowała kulturę kontynentu (europejskiego), co jest faktem historycznym. Obecnie jednak europejska kultura jest «milczącą apostazją», której przejawami są: «kultura śmierci» i naruszanie godności ludzkiej osoby, agnostycyzm religijny, relatywizm moralny i prawny, zagubienie prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego” (s. 125). W toku rozważań autor porusza w tej części następujące zagadnienia: regres kultury humanistycznej, trend pragmatyczno-relatywistyczny współczesnej filozofii, zagrożenia nauki, aksjologiczna degradacja kultury masowo-globalnej, semantyczny chaos i językowy wulgaryzm, antropologia mass mediów, relatywizm poznawczy, relatywizm etyczny, wulgaryzacja idei miłości, cywilizacja śmierci, relatywizm estetyczny-antyszuka, kryzys cywilizacji łacińskiej, deformacja kultury fizycznej i sportu, subkultura, kontrkultura, antykultura, nihilizm – destrukcją kultury. Już samo wyliczenie tematów, związanych z kryzysem kultury winien zachęcić do bliższego zapoznania się z nimi.

Kończąc niniejszą sygnalizację kolejnej książki ks. prof. Stanisława Kowalczyka, kwalifikowanego świadka i twórcy dzisiejszej kultury chrześcijańskiej, pozostaje mi jedynie zachęcić do nabycia tej, jakże cennej i aktualnej pozycji. Może stać się ona pomocą nie tylko dla studentów wydziałów filozoficznych i teologicznych, ale może okazać się bardzo pożyteczną dla duszpasterzy, katechetów i świeckich liderów grup apostolskich.

Bp Ignacy Dec

Tomasz Krzemiński

Ludzki embrion – czy ma prawo do życia?

Wydawnictwo św. Stanisława B.M., Kraków 2011, ss. 109

„Dar życia, który Bóg Stwórca i Ojciec powierzył człowiekowi, domaga się od człowieka, by miał świadomość jego nieocenionej wartości” (DV 1). Nakaz poszanowania życia spoczywa na wszystkich instytucjach politycznych oraz pozarządowych. Dotyczy on w równej mierze indywidualnego człowieka, jak i organizacji o charakterze krajowym czy międzynarodowym. Podstawowy akt prawny ludzkości – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – stwierdza, że „każdy człowiek ma prawo do życia”. Prawo to nie może być kwestionowane z powodu różnic dotyczących rasy, koloru, języka, płci, religii, pochodzenia, majątku, polityki ani z żadnej innej racji. Obserwacja otaczającej rzeczywistości nasuwa jednak przekonanie, że w związku z powszechnym niszczeniem ludzkich zarodków zostaje ono naruszone, a określone stadium rozwojowe embriogenezy staje się kryterium dyskryminacji.

Autor niniejszej publikacji, która ukazała się w serii „ABC bioetyki”, zastanawia się w jakim zakresie powszechnie deklarowane prawo do życia zapewnia ochronę człowiekowi w stadium embrionalnym? Recenzowaną książkę, składającą się z trzech rozdziałów, poprzedza wstęp ks. prof. Andrzeja Muszali – redaktora niniejszej serii.

T. Krzemiński najpierw wskazuje na różne współcześnie stosowane praktyki uśmiercania ludzkich embrionów. Jednym z nich jest przerwanie rozwijającej się w łonie matki ciąży. Nic też dziwnego, że chce on przedstawić rozmiar tego zjawiska w skali światowej. Dowodzi przy tym, że podanie dokładnych statystyk dokonanych aborcji jest trudne przede wszystkim z tej racji, że w wielu krajach (np. USA) nie ma obowiązku podawania sprawozdań z wykonanych przerwania ciąży, a opinii społecznej podaje się dane niepełne i celowo je zaniża. Ponadto w niektórych środowiskach kobiety stosujące tradycyjne metody spędzania płodu nie przyznają się do popełnionego czynu. W dalszej części swego wywodu podaje on statystyki aborcyjne na terenie Polski z lat 1965–2005 oraz przyczyny wykonanych przerwania ciąży. Z kolei omawia oficjalne sposoby zabiegów przerwania ciąży: aborcję farmakologiczną, mechaniczną oraz chirurgiczną.

Następnie autor stwierdza, że obecne społeczeństwo nie ma świadomości zła dotyczącej działania technik wywołujących sztuczne poronienie wczesnego embrionu. Taki stan rzeczy jest wynikiem zamieszania pojęciowego, co przejawia się w jednakowym traktowaniu środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych. Powoduje to zatarcie różnicy między preparatami, których działanie polega na uniemożliwieniu zapłodnienia komórki jajowej, a środkami niszczącymi życie w łonie matki. Dalej opisuje on zasadę działania środków wczesno-

poronnych, do których należą: wkładka wewnątrzmaciczna, preparaty antykoncepcji postkoitalnej (tzw. „pigulka dnia następnego”), implanty podskórne (Norplant), plastry antykoncepcyjne, zastrzyki typu Depo-Provera, Postinor, minipigułka, jak również niektóre środki antykoncepcji hormonalnej.

Krzemiński podkreśla również, że i zapłodnienie pozaustrojowe często związane jest z uśmiercaniem życia ludzkiego w fazie embrionalnej. Metody *in vitro* cechują się bowiem niską skutecznością. Nawet najlepsze ośrodki osiągają pozytywne wyniki jedynie w 35% przypadków. Staje się to bodźcem do ulepszania metod, co z kolei wiąże się z uśmiercaniem kolejnych ludzkich zarodków. Uśmiercanie embrionów związane jest już z samą technologią zapłodnienia pozaustrojowego. Wszczepia się bowiem do macicy kilka zarodków, pozostałe przechowuje na potrzeby powtórzenia transferu. Jednakże proces kriokonserwacji wiąże się z poważnym ryzykiem i okupiony jest utratą życia dużej liczby istnień ludzkich. Często pary, które osiągnęły zamierzone cele, nie są już zainteresowane losem pozostałych zarodków i skazują je na zniszczenie.

Krzemiński zauważa, że metody sztucznego zapłodnienia niosą z sobą także szerokie spektrum zagrożeń dla życia embrionów związanych z diagnostyką prenatalną. Niszczy się te embriony, u których stwierdzono wadę genetyczną, albo gdy posiada on niepożądane cechy (płeć, kolor oczu czy włosów). Zagrożenia dla życia wynikają z działań związanych z takimi eksperymentami medycznymi, jak klonowanie oraz wszelkie próby pozyskiwania tzw. embrionalnych komórek macierzystych.

Ukazane przejawy nieposzanowania prawa do życia ludzkiego zarodka usprawiedliwia się najczęściej, odbierając mu status osoby. Nieuznawany za człowieka, nie może być traktowany jako podmiot praw należnych ludziom. Toteż autor stawia pytanie: Czy embrion ludzki jest już pełnoprawną osobą ludzką z przysługującym mu prawem do życia? Jego zdaniem w celu znalezienia odpowiedzi na to pytanie niezbędne jest odwołanie się najpierw do przesłanek biologicznych, a następnie teologicznych. Biologiczne kryteria człowieczeństwa zarodka można zgrupować w cztery argumenty: przynależności gatunkowej, ciągłości rozwojowej, tożsamości i potencjalności. Jednakże wszelkie próby rozstrzygnięcia o człowieczeństwie embrionu jedynie z perspektywy biologii są niepełne. Celem nakreślenia perspektywy zagadnienia statusu ontologicznego poczętego życia konieczne jest uwzględnienie racji nadprzyrodzonych. Teologia katolicka w oparciu o Objawienie Boże wypracowała spójną wizję człowieczeństwa, jako istoty cielesno-duchowej. Podkreśla też ona godność, jaka przysługuje każdej istocie ludzkiej od momentu poczęcia.

Autor w publikacji ukazuje też kwestię prawnej ochrony człowieka w stadium embrionalnym. Zarodek w polskim prawie chroniony jest przez wiele ustaw o różnej randze. Podstawowym dokumentem wyznaczającym wszelkie kierunki regulacji prawnych jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Ustawa Zasadnicza) z 2 kwietnia 1997 r. Szczególne znaczenie ma art. 38 tej ustawy, który gwarantuje każdemu człowiekowi – także w fazie embrio-

nalnej – ochronę życia. Sformułowanie normy konstytucyjnej w taki sposób jest ewenementem w porównaniu z ustawodawstwami innych krajów Europy. W myśl tego artykułu wartością chroniącą konstytucyjnie nie jest prawo do życia, lecz „prawo do ochrony życia”. Troska państwa o życie człowieka wyrażona jest pośrednio także w art. 71 ust. 2 Ustawy Zasadniczej: „Matka przed i po urodzeniu dziecka ma prawo do szczególnej pomocy władz publicznych”. Prawodawca ponadto powołał specjalny organ, którego zadaniem jest kontrola przestrzegania tego prawa w naszym kraju – instytucję Rzecznika Praw Dziecka. Powołanie dodatkowej instytucji miało na celu zaakcentowanie konieczności ochrony praw dzieci, które ze względu na stopień rozwoju nie są w stanie skutecznie same bronić swoich praw. Istotnym elementem każdego ustawodawstwa jest prawo karne. Polskie prawo bezpośrednio wyraża się kilka razy w kwestii ochrony prawa do życia nienarodzonych. Nakłada m.in. karę pozbawienia wolności za przerwanie ciąży.

Podstawowym aktem prawnym wspólnoty międzynarodowej, w którym zawarty jest katalog praw należnych jednostce ludzkiej, jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. W art. 3 prawodawca pisze, że „każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swej osoby”. Zawarta tam idea ochrony życia ludzkiego ewoluowała, zapewniając stopniowo ochronę prawną także człowiekowi w fazie prenatalnej. Na jej bazie pojawiły się kolejne postanowienia, rezolucje i konwencje proklamujące powszechne prawo do życia każdej istoty ludzkiej. Spośród regionalnych systemów najskuteczniej funkcjonuje prawodawstwo europejskie. Początek związany jest z powstaniem Rady Europy i uchwaleniem Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (4 listopada 1950 r.). Kolejne Zgromadzenia Parlamentarne uchwały ustawy dotyczące uszanowania prawa do życia dziecka już od momentu poczęcia (1979), o inżynierii genetycznej (1982), o wykorzystaniu embrionów i ploidów ludzkich w celach diagnostycznych, terapeutycznych, naukowych, przemysłowych i handlowych (1986, 1989). W 1997 r. powstała europejska Konwencja Bioetyczna w Oviedo. W Sprawozdaniu Wyjaśniającym prawodawca zagwarantował, że termin „istota ludzka” odnosi się do człowieka w każdym stadium, w tym także do życia prenatalnego. Państwa, które są sygnatariuszami tegoż dokumentu, są zobowiązane do poszanowania godności oraz prawa do życia zarodków ludzkich.

W końcu swych wywodów autor przedstawia stanowisko Kościoła katolickiego odnoszące się do początku życia embrionu ludzkiego. Jest nim moment wytworzenia się zygoty. Z tej racji wyraża kategoryczny zakaz podejmowania działań, które naruszają życie u jego początku. Czyni to w oparciu o poszanowanie prawa do życia zarodków, jako osób najbardziej niewinnych i bezbronnych. Aborcję uważa za jedno z najcięższych wykroczeń przeciwko prawu do życia. Ze względu na wyjątkowy ciężar tego grzechu Sobór Watykański II (KDK 51) przypomniał o konieczności poszanowania życia w stadium embrionalnym. Następnie uczyniła to Kongregacja Nauki Wiary w de-

klaracji *Quaestio de abortu* oraz w instrukcji *Donum vitae*. Zakaz przerywania ciąży został również sformułowany w nauczaniu papieży. Paweł VI uczynił to w encyklice *Humane vitae*, a Jan Paweł II m.in. w encyklice *Evangelium vitae*. Rozwój nauki, który sprawił, że człowiek posiadał ogromne możliwości ingerowania we własne życie, zmobilizował Kościół do formułowania ocen etycznych w tym zakresie. Kongregacja Nauki Wiary w instrukcji *Dignitas personae* precyzyjnie prezentuje stanowisko Kościoła w kwestii metod wspomaganego poczęcia, terapii genowych, klonowania ludzi, wykorzystania embrionalnych komórek macierzystych do celów terapeutycznych oraz tworzenia hybryd ludzko-zwierzęcych.

W zakończeniu Krzemiński stwierdza, że niestety współczesne rozstrzygnięcia prawne w dziedzinie ochrony nienarodzonych nie są satysfakcjonujące. W coraz to nowych krajach upowszechniają się ustawy i praktyki niszczące życie ludzkie, a zwłaszcza życie najsłabszych: dzieci nienarodzonych. W ostatnim czasie – dodaje – daje się jednak zauważyć pewną mobilizację sił występujących w obronie życia ludzkiego, wyrażającą się w postaci rozmaitych ruchów „na rzecz życia”, mobilizację, która dodaje otuchy i budzi nadzieję.

Można zapytać o przeznaczenie tej pracy. Do kogo ją autor kieruje, komu może stać się przydatna? Otóż jako opracowanie dotyczące szacunku dla powstającego życia ludzkiego oraz różnorodnych jego zagrożeń, może stać się ona użyteczną lekturą zarówno dla studentów medycyny, jak i pracujących w tym zawodzie lekarzy. Jeśli przyczyni się do podniesienia świadomości etycznej i moralnego poziomu adeptów medycyny polskiej, podniesie też w społeczeństwie zaufanie do nich i ich pracy. Jej czytelnikami powinni być także duszpasterze, katecheci oraz małżonkowie, którzy zastanawiają się, czy nie dokonać aborcji po niepomyślnej diagnozie prenatalnej, bądź też poddać się zabiegowi *in vitro* w sytuacji bezpłodności.

Ks. Tadeusz Reroń

Janusz Mariański

Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne

Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 295

Religia w społeczeństwie ponowoczesnym to publikacja naukowa z zakresu socjologii religii. Książk prof. Janusz Mariański omawia w niej współczesne problemy społeczne w kontekście podejścia do religii i jej roli dla społeczeństwa i człowieka. Przedstawia zagrożenia i pułapki, na jakie narażony jest dzisiaj człowiek, ale jednocześnie szeroko opisuje, z czego one wynikają i jakie jest ich źródło. Poza tym wskazuje również możliwości działań na rzecz obrony moralności i zachowań godnych człowieka. Jest to swoiste studium socjologiczne społeczeństwa żyjącego w dobie ponowoczesnej. Autor charakteryzuje w niej takie społeczeństwo w kontekście nie tylko polskim, ale i globalnym. Zwraca uwagę na teorię sekularyzacji i jej współczesne odniesienie w wymiarze europejskim i światowym. Przedstawia również tendencje przemian we współczesnej religijności, co je warunkuje i determinuje oraz jak wygląda współczesna religijność i duchowość, prezentuje szerokie opinie innych socjologów, filozofów i naukowców dotyczące omawianych zagadnień. Przybliży także czytelnikowi najnowsze wyniki światowych badań socjologicznych dotyczących religijności i duchowości.

Książka jest swoistą próbą przeciwstawienia się klasycznym teoriom wielu uczonych, takich jak Maks Weber, Emil Durkheim, Karol Marks czy August Comte, którzy stwierdzali, że znaczenie religii w życiu człowieka wraz z postępem cywilizacyjnym ulegnie zagładzie, a jej sekularyzacja będzie nieodwracalna. Autor udowadnia, że jest inaczej. Wskazuje, że religijność i duchowość przechodzi pewne przeobrażenia, a temat sekularyzacji i teorii sekularyzacji nie zanika, ale nadal jest przedmiotem wielu badań i świadczy o desekularyzacji, respirytualizacji i o powrocie religii do sfery życia indywidualnego i społecznego.

Treść książki zawarta jest w czterech rozdziałach. Oczywiście wzbogacona jest we wstęp i zakończenie oraz, co cenne dla naukowców obcojęzycznych, w streszczenie publikacji w języku angielskim. Książka zawiera również bogatą bibliografię i indeks osób, które autor cytuje lub powołuje się na ich opinie, badania, prace czy publikacje.

Pierwszy rozdział to charakterystyka społeczeństwa ponowoczesnego pod względem pluralizmu i wartości norm, wzrastającego ryzyka w wymiarze indywidualnym, społecznym i globalnym, osłabienia sensu i orientacji oraz akcentowania dobra i interesu jednostki. Autor zwraca w nim uwagę na modyfikacyjną rolę tradycji, na to, że we współczesnym społeczeństwie tworzą się nowe wzory kulturowe i to w dość dużym tempie, ale występuje również zjawisko ponownego odkrywania tradycji. W tym celu przytacza opinie i wyniki

badania innych socjologów oraz ukazuje jednostkę w świecie globalizacji, mass mediów w odniesieniu do sposobu życia społecznego. Wskazuje, że współczesny człowiek coraz częściej stara się decydować sam o sobie i indywidualnie podchodzi do rozumienia wartości, tworzy nowe wzory zachowań. Wzrasta więc ranga samorealizacji, samostanowienia, kreatywności, niezależności wiary w rozwój itp. Jednak jednocześnie człowiek ten żyje w świecie pozbawionym autorytetów, skazany jest na kształtowanie się tożsamości osobowej przez wolny wybór, a nie przez rodzinę i bliskich. Samodecydowanie i globalizacja, nowe technologie i rozwój cywilizacyjny zdaniem autora zapewniają jednostce warunki do rozwoju, do wolności przekonań, kształtowania różnorodności stylów życia, wolnego wyboru, ale niosą za sobą również pewne zagrożenia i konsekwencje negatywne.

Ksiądz J. Mariański zwraca też uwagę na konsekwencje wolnych wyborów, na sposób kształtowania tożsamości przez mass media, na życie w ciągłym podejmowaniu ryzyka i zmieniające się warunki, w jakich żyje człowiek. Wskazuje, że społeczeństwo globalne wraz ze wzrostem dobrobytu nie rozwiąże i nie wyeliminuje pewnych cech negatywnych i zagrożeń, takich jak bezrobocie, katastrofy nuklearne, terroryzm. Autor bardzo obrazowo opisuje czynniki wpływające na życie współczesnej jednostki, ale zarazem ukazuje wiele możliwych scenariuszy modernizacji społecznej, wiele możliwości życia w czasach nowoczesnych czy ponowoczesnych. Pokazuje, że świat nie jest, nie był i nie będzie w pełni doskonały, że ciągle będzie ulegał zmianie i przemianie tak samo jak społeczeństwo. Zmiany te nie pozostają bez konsekwencji dla życia religijnego, często wpływają na nie destrukcyjnie, ale niektóre z nich (utrata sensu, ryzyko, niepewność życia) mogą w pewnym zakresie sprzyjać religijności i są szansą dla nowych form religijności i duchowości. Autor pisze również, że coraz częściej „część ludzi nie chce żyć w świecie niepewności i stara się je jakoś zatrzymać, uciekając w stronę dawnych czasów” (s. 39).

Kolejny rozdział książki poświęcony jest kontrowersjom wokół teorii sekularyzacji. Autor ukazuje teorie sekularyzacji na gruncie europejskim. Przytacza opinie wielu uczonych i jednocześnie zwraca uwagę na to, czy są one adekwatne do społeczeństwa ponowoczesnego, czy straciły już swoją zasadność. Szeroko opisuje zjawisko „odkościelnienia” religijności. Prezentuje indywidualizację duchowości i religijności współczesnego człowieka, wyjaśnia, czym jest ona spowodowana i jaki ma to wpływ na teorię sekularyzacji. Poza tym prezentuje wyniki badań europejskich na temat religijności na przykładzie kilku państw europejskich. Socjolog z Lublina zwraca uwagę na to, że „odkościelnienie” nie jest dechryścianizacją, ale konsekwencją utraty funkcji religijnych przez Kościoły i ich zmieniającą się pozycją w społeczeństwie. Wskazuje również, że nadal, choć w mniejszości, są ludzie, którzy zachowują ścisłą więź z Kościołem. Zachęca też badaczy do tego, aby zamiast procesami „odkościelnienia” zajęli się rozpoznawaniem nowych form religijności. Zwraca również uwagę na to, że do niedawna niemal wszyscy socjologowie odwoływali się do teorii sekulary-

zacji. Niektórzy nawet i teraz starają się udowodnić, że współczesny świat to religijne pustkowienie. Książd prof. J. Mariański przekonuje jednak, że w społeczeństwie ponowoczesnym w kryzysie nie jest religia lecz teoria sekularyzacji. Zwraca uwagę na nowe, ciągle wzmagające się ruchy religijne oraz na to, że świat pluralizmu społecznego i kulturowego nie jest na tyle silny, by zniszczyć religię. Odwołuje się w tym celu do prac innych socjologów, teologów i filozofów, którzy wcześniej byli zwolennikami teorii sekularyzacji, ale zauważyli, że przemiany w społeczeństwie ponowoczesnym nie prowadzą do zaniku religijności, lecz do zmiany jej form. Modernizacja i globalizacja prowadzą do przekształcania religii i religijności na różne i wielorakie sposoby.

W kolejnej części książki autor wskazuje tendencje przemian w religijności współczesnej. W tym względzie kładzie nacisk na czynniki, jakie je warunkują. Analizuje, jaki wpływ na te przemiany ma pluralizm religijny, sekularyzacja, globalizacja i indywidualizacja. Wskazuje na fakt, że desekularyzacja, choć nie jest zjawiskiem rzucającym się w oczy, występuje i jest zauważalnym trendem w społeczeństwie, prowadzącym do troski o kształt własnej religijności jednostki, do wyzwalań się nowej duchowości i do szukania nowych form uźwężnienia religii.

Ostatni rozdział poświęcony jest nowej duchowości. Autor charakteryzuje to zjawisko, odwołując się również do stwierdzeń innych socjologów. Przedstawia definicje duchowości oraz cechy nowej duchowości, jednocześnie zwracając uwagę na różne jej formy i tendencje indywidualistyczne. Książd prof. J. Mariański pisze: „Współczesna socjologia religii operuje szeroką definicją religii, która nie ogranicza się do religijności ufundowanej na doktrynie kościelnej, lecz obejmuje także pozainstytucjonalne aspekty rzeczywistości zjawisk religijnych (i duchowych)” (s. 218). Lubelski socjolog dostrzega wszelkie zmiany i modernizację religijności, dostrzega nowe jej formy i przejawy oraz udowadnia, że nie są one odejściem społeczeństwa ponowoczesnego od religii. Omawia również przejawy religijności, nowej duchowości w świetle najnowszych badań socjologicznych i wskazuje ich nowy kierunek, który powinien być nastawiony na funkcjonalne rozumienie religii.

Książkę ks. prof. J. Mariańskiego wydała Oficyna Naukowa w Warszawie w 2010 r. – jedna z najlepszych firm publikujących książki socjologiczne. Starannie wydana książka – na dobrym papierze, o estetycznej szacie typograficznej – jest szyta i zaopatrzona w twardą oprawę. W stosunku do tak dobrego jakościowo wydania i treści książki cena jest naprawdę bardzo atrakcyjna i dostępna dla każdego czytelnika.

Publikacja ks. prof. J. Mariańskiego jest pod względem treści bardzo interesującą i pouczającą lekturą wyznaczającą jednocześnie nowy kierunek socjologom religii. Autor nie stosuje w niej uogólnień. Nie stwierdza, że jest tylko czarne i białe, dobre i złe, ale pokazuje różnorodność form i zachowań w życiu i funkcjonowaniu człowieka społeczeństwa ponowoczesnego względem religii. Prezentuje i przytacza wiele różnych opinii, do których bezpośrednio się od-

nosi przez akceptację lub ukazanie nieadekwatności i nieaktywności pewnych definicji czy stwierdzeń. Analizuje determinanty życia jednostki i społeczeństwa oraz ich wpływ na zainteresowanie się kwestią duchowości i religijności. W sposób bardzo umiejętny pokazuje, nie tylko zainteresowanemu socjologią religii czy religią czytelnikowi, że religia nie przeżywa zaniku, ale pewne przeobrażenia w nową formę religijności i duchowości.

Bardzo podoba mi się to, z jaką lekkością i sprawnością autor, pisząc językiem naukowym, od samego początku zaciekawia lekturą. Na pewno dzięki bardzo zrozumiałemu i czytelnemu przekazowi, ciekawemu ujęciu zagadnienia i stylowi książka trafi w gusta nie tylko socjologów religii i moralności. Polecałabym ją każdemu, kogo ciekawi rozwój i życie społeczne, rola mass mediów i rozwoju cywilizacyjnego oraz przemiana duchowości współczesnego społeczeństwa. Książka w sposób ciekawy przedstawia wyniki badań empirycznych i stan nauk socjologicznych w odniesieniu do religii. Czyta ją się bardzo lekko i z zaciekawieniem. Tylko nieliczni autorzy mają dar, aby tekst naukowy był tak czytelny i interesująco przedstawiony. Bardzo polecam publikację ks. prof. J. Mariańskiego nie tylko socjologom, ale i psychologom, pedagogom, kulturoznawcom i religioznawcom oraz filozofom i teologom.

Olha Pelekh

Ks. Henryk Seweryniak *Teologia fundamentalna*

Towarzystwo „Więź” Warszawa 2010, ss. 520 (t. I), 380 (t. II)

Kilkadziesiąt lat temu sposób uprawiania posoborowej teologii fundamentalnej został zilustrowany wiele mówiącymi metaforami, które w sposób czytelny wskazywały jej zadania i cele. Mówiło się o niej między innymi, że jest dyscypliną pogranicza i winna zachowywać się jak człowiek stojący w progu domu, który jest zarazem wewnątrz niego, jak i na zewnątrz. Dlatego współczesna teologia fundamentalna z jednej strony – buduje rozumną argumentację uzasadniającą sensowność wiary chrześcijańskiej i motywów nadziei oraz podejmuje wysiłek ich obrony. Ale z drugiej strony – w większym stopniu otwiera się i przyswaja wiedzę z zakresu szeroko rozumianych nauk humanistycznych i kultury współczesnej, zaprasza do myślenia i rozwiązywania problemów człowieka w świetle Ewangelii, w Kościele i z Kościołem.

„Kontekstualne” nachylenie uprawianej i wykładanej teologii fundamentalnej jest cechą charakterystyczną wydanej przez Bibliotekę „Więzi” dwutomowej książki ks. prof. dr. hab. Henryka Seweryniaka *Teologia fundamentalna*. Jak przystało na podręcznik akademicki zawiera ona aktualny stan badań i wiedzy z zakresu współczesnej apologetyki, jest świadkiem kierunków jej rozwoju, ukazuje też jakość świadomości polskiego środowiska teologicznego. Pozycja jest owocem pracy wieloletniego wykładowcy UKSW, który przez publikacje na bieżąco dzieli się swoją wiedzą i doświadczeniem.

Tom pierwszy zawiera trzy zasadnicze części. Pierwsza (rozd. I) dotyczy zagadnień historycznych i problematyki metodologicznej. Pokazuje rys historyczny, w którym prezentowane są początki patrystycznej apologii, kierunki jej rozwoju i uwarunkowania, które po wiekach doprowadziły do ukształtowania dyscypliny naukowej zwanej dawniej apologetyką, a współcześnie teologią fundamentalną. Charakterystyczne w podręczniku ukierunkowanie na aktualne wyzwania, przed którymi staje Kościół, każe autorowi skupić się na prezentacji współczesnych nurtów oraz sposobów uprawiania teologii fundamentalnej, dla których punktem wyjścia refleksji i budowania rozumnej argumentacji jest przestrzeń szybkich i głębokich przemian kulturowych, które dotyczą współczesnego człowieka i całych społeczeństw. Tę część zamyka problematyka metodologiczna teologii fundamentalnej, gdzie określa się jej przedmiot i tożsamość oraz cel i funkcje.

Książka Seweryniak podkreśla, że zasadnicze znaczenie mają kolejne rozdziały (rozd. II i III) dotyczące nowoczesnego kontekstu wiary chrześcijańskiej. Są one nawiązaniem do jednego z klasycznych traktatów apologetycznych *De religiosa*, w którym uzasadniano wiarygodność teizmu oraz konieczność

religii do pełnego rozwoju człowieka, a co za tym idzie właściwego kształtu społeczności. Prezentowana próba odnowy tego traktatu w ramach teologii fundamentalnej opiera się najpierw na ukazaniu ideowego oblicza współczesnego świata, który nierzadko kwestionuje i podważa przesłanie chrześcijańskie. Autor wskazuje początki charakterystycznych postaw, myślenia i negatywnych doświadczeń, odnajdując ich źródła w przemianach zachodzących w kulturze i nauce oraz nowożytnych nurtach filozoficznych, ale także w kierunkach dynamicznego rozwoju informacji i komunikacji, a nawet w przekształceniach religijności. Dopiero znajomość różnorodnych aspektów nowoczesności, które warunkują kontekst wiary, może stanowić właściwy punkt wyjścia dla formułowania wiarygodnej teologiczno-fundamentalnej argumentacji na rzecz chrześcijaństwa, szeroko odwołując się przy tym do wielorakich przejawów auto-transcendencji osoby, tzn. do niezbywalnej zdolności otwarcia istoty ludzkiej na przyjęcie Objawienia.

Dopełnieniem całości pierwszej części jest rozdział o Objawieniu Bożym (rozd. IV) umieszczony w tym miejscu ze względu na to, że „pojęcie Objawienia jest kluczem do właściwego zrozumienia i przeżywania wiary chrześcijańskiej”. W najbardziej podstawowym sensie Objawienie oznacza bowiem zbawcze samodarowanie się Boga w Jezusie Chrystusie i z tego właśnie powodu, „zawiera szczególną koncentrację istoty chrześcijaństwa” oraz stoi u jego źródeł. Stąd konieczność ukazania dziejów refleksji nad Objawieniem, a niekiedy także sporów z jego jednostronnymi ujęciami. W sposób szczególny zostały zaakcentowane i szeroko omówione najważniejsze cechy i wymiary soborowego modelu Objawienia oraz formy jego wiarygodnego przekazywania.

Część drugą pierwszego tomu zajmuje chrystologia fundamentalna, jeden z dwóch głównych działów teologii fundamentalnej, która bada i uzasadnia wiarygodność historyczną, teologiczną i antropologiczną Objawienia Jezusa Chrystusa. Autor umieścił tę problematykę w kontekście współczesnych nurtów myślowych. Dlatego na początku znalazło się omówienie, ale również krytyka pozakościelnych wizerunków Jezusa Chrystusa, często zredukowanych lub jednostronnych, tworzonych niekiedy na użytek kultury masowej. Dopiero po nim podjęto problematykę wykazania historyczności wydarzenia Jezusa Chrystusa i jego źródeł. Chrystologia fundamentalna odwołuje się do badań nad starożytnymi pismami niechrześcijańskimi źródłowo i bezstronne wzmiankującymi o Jezusie, a także – co jest pewną nowością – sięga do źródeł archeologicznych i w budowaniu argumentacji na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa korzysta z badań wykopaliskowych prowadzonych na terenach dawnej Palestyny, w której żył Jezus. W tej grupie źródeł znajdują się jednak przede wszystkim najwcześniejsze świadectwa chrześcijańskie, które poddane krytyce wewnętrznej i zewnętrznej spełniają kryteria wiarygodności. Stanowią w ten sposób bazę źródłową dla historycznych podstaw wiary w Jezusa Chrystusa oraz uzasadnienia Jego Boskiej tożsamości i Zmartwychwstania.

Wielowiekowa tradycja apologetyczna zachodniego chrześcijaństwa, która pomimo świadectwa Pawłowego i patrystycznego nie odwoływała się w wystarczającym stopniu do krzyża jako znaku wiarygodności katolickiej. Jednak współcześnie, wobec podejmowanych przez nurty antychrześcijańskie prób umniejszenia wartości tego znaku i pozbawienia go znaczenia, teologia fundamentalna powraca do źródeł i dostrzega potrzebę uzasadniania i obrony krzyża jako uniwersalnego znaku miłości. Coraz wyraźniej jest bowiem przeświadczona o tym, że „chrześcijaństwo jest i pozostaje wiarygodne nie pomimo krzyża, nie bez krzyża, ale w krzyżu i dzięki krzyżowi”.

Drugi tom *Teologii fundamentalnej* ma bardziej jednorodny charakter i poświęcony jest eklezjologii fundamentalnej. Także tutaj autor odwołuje się do najnowszej literatury teologicznej i dokumentów Kościoła i konsekwentnie dąży do prezentacji aktualnych trendów i ujęć w uprawianiu tej nauki. Najpierw pokrótce przedstawia jej dzieje, rozwój i przeobrażenia, jakim ulegała w ciągu wieków, aby następnie wskazać jej niemałe osiągnięcia w kształtowaniu myśli katolickiej. Jednak zasadniczym punktem wyjścia dla refleksji jest współczesne zainteresowanie Kościołem, objawiające się w wielorakich formach dialogu, ale też niekiedy w kontestacji czy wręcz agresji wobec niego. W związku z tym autor stwierdza, że dotychczasowy wykład uzasadniający genezę Kościoła i jego podstawową strukturę, stanowiący niegdyś główny nurt argumentacji eklezjologii fundamentalnej, „nie wystarcza dzisiaj do pełnego wykazania wiarygodności eklezjalnej”. Stąd jego postulat, aby obszar uzasadniania rozumnych podstaw rzeczywistości eklezjalnej rozszerzyć i rozpatrywać także w relacjach do rzeczywistości ziemskich, jak demokracja i ekonomia, kultura i nauka oraz inne religie i światopoglądy.

Realizacja postawionego postulatu została zaczerpnięta ze wskazań Katechizmu Kościoła Katolickiego. Klasyczna metoda uzasadniania wiarygodności Kościoła ze znamion nie straciła niczego ze swojej aktualności. Znamiona zostały jednak odczytane w nowym świetle i dziś są interpretowane w trojakim wymiarze jako dar, znak i wyzwanie. Takie ujęcie otwiera możliwość uwiarygodnienia znamienia jedności, świętości, powszechności i apostołskości Kościoła Chrystusowego w nowy, głębszy sposób, który daje szansę na mądre odnalezienie się eklezjalnej rzeczywistości w wielorakich wymiarach współczesnego życia.

Warto wymienić atuty omawianego podręcznika, które wyróżniają go spośród innych oraz decydują o jego wysokim poziomie merytorycznym i dydaktycznym. Przede wszystkim zwraca uwagę bogaty wybór współczesnej literatury teologicznej, odwoływanie się do najnowszych dokumentów Kościoła i wypowiedzi ostatnich papieży w wielu ważnych kwestiach. Dzięki temu ten podręcznik akademicki nie tylko prezentuje najbardziej aktualny stan wiedzy i prowadzonych badań w zakresie teologii fundamentalnej. Przez odwoływanie się do nowych opracowań i interpretacji klasycznych zagadnień apologetycz-

nych oraz sposób ich omawiania książka Profesora odpowiada także na zapotrzebowanie współczesnego człowieka na nową argumentację i nowy język przekazu prawdy o chrześcijaństwie.

Inny charakterystyczny rys, to zamierzone przez autora stworzenie czytelnikowi, w dużo większym zakresie niż dotychczas, bezpośredniego dostępu do ważnych tekstów źródłowych przez zamieszczenie obszernych cytatów, np. z pism Ojców Kościoła, z komentarzy znaczących teologów, nauczania papieży, z encyklik i adhortacji czy wypowiedzi soborowych. Ten sposób prezentacji jest nie do przecenienia, gdyż obycie z tekstem i aktywne czytanie go ze zrozumieniem prowadzi do pogłębionej refleksji i rozwija samodzielne myślenie w dużo większym stopniu niż jedynie informacja o nim. Podobną funkcję pełni zresztą z powodzeniem znajdujący się na końcu II tomu obszerny załącznik w postaci przykładowych zestawów ćwiczeń prowadzonych w oparciu o fragmenty rozmaitych tekstów z literatury, także literatury pięknej.

Na uwagę zasługuje też wewnętrzna struktura niektórych działów, szczególnie tych, w których autor prezentuje zarzuty różnych środowisk kierowane pod adresem chrześcijaństwa, wiary, Jezusa Chrystusa czy Kościoła. Zostały one pomyślane w taki sposób, aby krytyce odpowiadały merytoryczne chrześcijańskie kontrargumenty o charakterze apologetycznym.

Książka H. Seweryniak nazwał swoją książkę podręcznikiem. Rzeczywiście spełnia ona wszystkie kryteria niezbędne do takiego jej zaklasyfikowania i z tego tytułu może być wykorzystana jako znakomita pomoc dla studentów i wykładowców teologii fundamentalnej, którym niejako z zasady ma przecież służyć. Wydaje się jednak, że daleko wykracza poza czysto akademickie jej traktowanie. To po prostu fascynująca lektura inspirująca do refleksji nad wiarygodnością chrześcijańskiej propozycji życia znacznie szersze grono czytelników.

Elżbieta Dołganiszewska

Andrzej Siemieniewski *Stwórca i ewolucja stworzenia*

Fronda, Warszawa 2011, ss. 237

W roku 2009, z okazji dwustulecia narodzin Karola Darwina i 150. rocznicy wydania dzieła *O powstawaniu gatunków*, corocznie obchodzony 12 lutego Dzień Darwina przekształcił się w święto całoroczne, któremu towarzyszyły liczne publikacje i imprezy organizowane na całym świecie. Rocznice te stały się także kolejną okazją do ożywionej dyskusji na temat stosunku teorii ewolucji do inspirowanej chrześcijaństwem wizji początków świata, życia i człowieka. Książkę bp. A. Siemieniewskiego *Stwórca i ewolucja stworzenia* można uważać za jeden z głosów w tej dyskusji. Publikacja stylistycznie i treściowo stanowi swego rodzaju kontynuację wydanej w 2009 r. innej książki poświęconej dziejom związków wiary i wiedzy oraz ich roli w budowaniu duchowości. Ukazała się ona nakładem również tego samego wydawnictwa Fronda pod tytułem: *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*.

Celem, jaki obecnie przyświecał autorowi, było ukazanie poglądów najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich na temat możliwości uniesprzecznienia prawd wiary z teoriami nauk przyrodniczych w tym, co dotyczy genezy i rozwoju świata empirycznego. Znajomość tychże poglądów dostarcza przesłanek historycznych do niezwykle istotnej polemiki ze współcześnie rozpowszechnianymi stereotypami, które w sposób krzywdzący ukazują rzekome obawy czy też wręcz wrogość chrześcijan wobec ustaleń i hipotez nauk przyrodniczych. Realizując tak wyznaczony cel, autor zwraca szczególną uwagę na sposób czytania Księgi Rodzaju przez kolejne pokolenia tych chrześcijan, którzy wierni najlepszej tradycji intelektualnej w swoim myśleniu o rzeczywistości starali się harmonizować aktualny stan nauk przyrodniczych z teologiczną interpretacją tekstów biblijnych. Swoje poszukiwania autor dzieli na trzy etapy. Najpierw w okresie od czasów współczesnych do epoki K. Darwina przygląda się chrześcijańskiej recepcji ewolucjonizmu. Następnie podąża tropem wielkich interpretacji biblijnych opisów stworzenia w średniowieczu, by na koniec wyruszyć na poszukiwanie starożytnych kryptoewolucjonistów.

W części I: *Wojna, rozejm czy współpraca?*, bp Siemieniewski dokonuje – jak sam przyznaje – nieco jednostronnego i wybiórczego przeglądu tekstów z okresu od II połowy XIX w. do końca XX w., z zamiarem ukazania nade wszystko pokojowej koegzystencji XIX-wiecznego ewolucjonizmu z myślą katolicką. I tak, na wstępie omawia odnoszące się do problemu teorii ewolucji fragmenty *Dogmatyki katolickiej* W. Granata z połowy XX w., by z kolei przejść do piśmiennictwa tzw. szkoły jezuickiej, gdzie koncentruje się

na tekście *Filozofii wieczystej w zarysie* F. Kwiatkowskiego. Rozwijając swoją prezentację, ukazuje podejście do problemu darwinizmu w publikacjach katolickich apologetów. Czyni to na przykładzie dzieła z 1918 r. *Apologetyka podręczna. Obrona wiary katolickiej z odpowiedziami na zarzuty*, jak również w oparciu o ciekawe spostrzeżenia współczesnego apologety S. Barra. W kolejnym etapie swoich rozważań autor pochyła się między innymi nad treścią hasła *evolution* w słynnej *Encyklopedii katolickiej (Catholic Encyclopedia)* wydawanej w Stanach Zjednoczonych w latach 1907–1912. Konsekwentnie cofając się w czasie, w ślad za autorem wędrujemy do wieku XIX, gdzie spotykamy współczesnego Darwinowi S.G. Mivarta, który wkrótce po opublikowaniu *On the Origin of the Species* wydał swoje *On the Genesis of the Species*. W dziele tym, powołując się na wybitne autorytety, podjął on próbę uniesprzecznienia teorii ewolucji z katolickim rozumieniem aktu stworzenia. W tak nakreślonej perspektywie szeroko komentowane przesłanie Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk czy też wypowiedź Ch. Schönborna dla gazety „New York Times” z 2005 r. nie jest – zdaniem Autora – niczym innym, jak tylko prostą kontynuacją nauczania Kościoła, który widząc pozytywy teorii ewolucji, stara się nie zamykać oczu na jej ewentualne niedostatki. W kolejnym rozdziale tej części książki: *Teologia Karola Darwina*, czytelnik podąża tropem dwóch cytatów, które ten angielski uczony umieścił przed stroną tytułową swego słynnego dzieła *O pochodzeniu gatunków*. Cytaty te mają charakter na wskroś religijny i bynajmniej nie pozwalają umieścić K. Darwina w jednym szeregu z wojującymi ateistami, którzy w okresie późniejszym obficie czerpali z teorii ewolucji dla uzasadnienia swoich antychrześcijańskich tez. Analiza treści wybranych przez Darwina fragmentów z dzieł W. Whewella oraz F. Bacona poniekąd zmusiła autora do podjęcia problemu natury Bożego działania w ewolucyjnym ciągu zdarzeń. Dla zobrazowania tej ważkiej kwestii posłużył się on bardzo pomysłowymi metaforami *księgi* i *budowli*. Przenośnie owe świetnie ilustrowały wzajemne przenikanie dwóch uzupełniających się porządków poznawczych: właściwego naukom przyrodniczym oraz typowego dla religii i teologii. Rozumienie specyfiki każdego z nich jest niezwykle ważne, gdyż stanowi klucz do właściwej interpretacji ewolucjonizmu. Interpretacja ta, będąc daleką od takiej koncepcji stwórczego działania Boga, którego istotną częścią byłaby sekwencja cudownych interwencji wplecionych w ciąg ewolucyjnych przemian, lansuje pogląd, że jeden potężny akt stworzenia wystarczy do wyjaśnienia całego cyklu przemian. Egzemplifikację tego rodzaju myślenia w epoce przedarwinowskiej autor odkrywa w jednym z dzieł F. Suareza. W podobnej perspektywie sytuują się poglądy grupy pisarzy chrześcijańskich, odnoszących się z dużą sympatią do twórczości angielskiego biologa (A. Gray, H.W. Beecher, A. Gaudry, H. Dorlodot, autorzy *The Fundamentals*). Prezentacja ich stanowiska kończy omawianą część książki.

Ewolucja nauk przed naukową ewolucją to tytuł części drugiej, na początku której autor, zaintrygowany omówioną już wcześniej myślą F. Bacona o dwóch księgach („księga Bożych słów” i „księga Bożych dzieł”), polemizuje z rozpowszechnionym w pewnych kręgach chrześcijan (m.in. wśród niektórych zwolenników teorii inteligentnego projektu) poglądem, głoszącym, że śladów mocy stwórczej Boga należy szukać nade wszystko tam, gdzie rozum człowieka staje bezradny w procesie naukowego wyjaśniania natury rzeczy. Konsekwencją takiego rozumowania jest dość dziwna wizja przyrody, w której aż roi się od nadprzyrodzonych interwencji Bożych. Pochodną tejże wizji jest obraz Boga, który z wszechpotężnego Stwórcy przeistacza się w *God of the gaps*, czyli staje się swego rodzaju nieustannym poprawiaczem swojego własnego dzieła. Tymczasem, przytaczane przez bp. Siemienińskiego historyczne świadectwa myśli chrześcijańskiej (św. Augustyn, Teofil, św. Ireneusz, Nowacjan, św. Grzegorz Cudotwórca, Atanazy, Jan Chryzostom, Jan Szkot Eriugena, Hugo od św. Wiktora, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu, Tomasz a Kempis, Raymund Sebundus, F. Bacon, Galileusz) ukazują przyrodę w kategoriach *księgi natury*, w której podobnie jak w Biblii Bóg objawia się jako Stwórca, który stoi ponad wszystkimi przyczynami bezpośrednimi jako ich najwyższa i ostateczna racja, dzięki czemu porządek przyrody i porządek nadprzyrodzony w niczym sobie nie przeczą, lecz stanowią dwa harmonijnie dopełniające się aspekty tej samej rzeczywistości. Kolejne rozdziały tej części książki przynoszą ze sobą nieco obszerniejsze omówienie znanych z chrześcijańskiej literatury przykładów rozumienia przyrody jako księgi natury o Bogu Stworzycielu. Na początku zapoznajemy się z osadzonymi w kontekście Księgi Rodzaju refleksjami Mikołaja Kuzańczyka i jego renesansowymi metaforami. Z kolei św. Bonawentura w swoich licznych dziełach w sposób bogaty i wieloaspektowy ukazuje chrześcijańskie rozumienie przyrody. Natomiast w pismach św. Tomasza z Akwinu widzimy konkretną aplikację Augustyńskiej zasady: *non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat* do interpretacji biblijnej epopei stworzenia. Na zakończenie tej części książki autor podąża w swoim marszu pod prąd historii tropem przemyśleń Alkuina z Yorku, zawartych w jego *Interrogationes et responsiones in Genesis* oraz Bedy Czcigodnego z jego *De sex dierum creatione*. Widać jasno, że w każdej z omówionych prób rozumienia przyrody, główny wysiłek intelektualny ogniskuje się wokół synchronizacji biblijnego przesłania o stworzeniu z ówczesnym stanem wiedzy o świecie.

W części III: *Starożytni kryptoewolucjoniści*, autor omawia poglądy tych myślicieli chrześcijańskiej starożytności, którzy komentując pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, swoją umysłowością położyli podwaliny pod późniejsze harmonizowanie stwarzania i ewolucjonizmu. Z omówionych na wstępie *Homilii o sześciu dniach stworzenia* św. Bazylego Wielkiego wyłania się obraz Boga jako Stworzyciela i Artysty, którego dziełem jest świat uporządkowany według logicznych i harmonijnych praw przyrody i przez to właśnie zrozumiały dla

człowieka. Co ciekawe – podkreśla autor – już w starożytności chrześcijańskiej dość rozpowszechniony był pogląd, wedle którego powstanie świata nie było uważane za jednorazowy akt, lecz raczej rozumiano je jako ciągły proces. Ponadto ówczesne przyrodoznawstwo stało się dla wielu myślicieli kryterium interpretacyjnym tekstu biblijnego w kwestiach odnoszących się do zjawisk przyrodniczych. W takim to klimacie intelektualnym sytuuje się twórczość św. Augustyna, w którego komentarzu do *Genesis* autor poszukuje najcenniejszych myśli odnoszących się do analizowanych w książce kwestii. Z faktu, że św. Augustyn systematycznie powoływał się na opinie pogańskich astronomów i matematyków, bp Siemieniowski wysuwa ważny wniosek egzegetyczny: interpretacja Biblii musi się rozwijać wraz z rozwojem nauk przyrodniczych. Omówienie *In Genesis homiliae* Orygenesa i jego alegorycznej oraz duchowej metody interpretacji świętego tekstu, kończy obecną i zarazem ostatnią część książki.

Wartością niejako dodaną publikacji bp. Siemieniowskiego jest fakt, że w przypisach czytelnik może znaleźć dużą część cytowań w oryginalnym brzmieniu. Oprócz niewątpliwych walorów merytorycznych na uwagę zasługuje również i to, iż w obszernej bibliografii obok klasycznych not można także znaleźć umieszczone równolegle odnośniki do odpowiednich stron internetowych. Jedno i drugie w swoim bogactwie stanowi zachętę i daje możliwości do dalszych poszukiwań.

Książka bp. Siemieniowskiego, stanowiąc ważki przyczynek do poznania dziejów myśli chrześcijańskiej, jest także doskonałym świadectwem, głoszącym, że – jak to ujął w zakończeniu sam jej autor: „w jednym, powszechnym, świętym Kościele apostoelskim nigdy nie zapomniano nauczania Apostołów o takiej drodze do Boga, na której umiejętnie łączyć trzeba gorące serce wiary z trzeźwym rozumem”.

ks. Mirosław Kiwka

SPIS TREŚCI

Ks. ANDRZEJ NOWICKI, „Ta Skała – to Chrystus” (1 Kor 10, 4)	5
---	---

BENEDYKTOWI XVI NAPRZECIW

Ks. WALDEMAR IREK	
Początki nauczania społecznego Benedykta XVI	7
Die Anfänge der Soziallehre von Benedikt XVI	20
Ks. RAJMUND PIETKIEWICZ	
<i>Jezus z Nazaretu</i> Benedykta XVI a współczesna biblistyka	21
<i>Jesus of Nazareth</i> by Benedict XVI versus contemporary biblical studies . .	37

W KRĘGU TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC	
Teologia Soboru Nicejskiego w świetle <i>Listu Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła</i>	39
La teologia del Concilio di Nicea nella luce della <i>Lettera di Eusebio di Cesarea alla sua Chiesa</i>	51
Ks. BOGDAN FERDEK	
Czy cierpiący Bóg może być piękny? Odpowiedź lady Juliany z Norwich	53
Kann der leidende Gott schön sein? Die Antwort von Lady Julian von Norwich	62
Ks. ANDRZEJ NOWICKI	
Jezus Chrystus – Królestwo Boże (gr. <i>basileia</i>) – Kościół	63
Gesù Cristo – il Regno di Dio (gr. <i>basileia</i>) – Ecclesia	75

Z INSPIRACJI SŁOWA BOŻEGO I TRADYCJI

Bp ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI	
Ojcowie Kościoła uczą duchowości biblijnej	77
How the Church Fathers teach us biblical theology	85
Ks. MARIUSZ ROSIK	
De Joodse achtergrond van het Onze Vader	87
Modlitwa Pańska i jej judaistyczne tło	95

Ks. GRZEGORZ JAŚKIEWICZ	
Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles	97
La problématique morale dans la prédication de St. Césaire d'Arles	107
Ks. KRZYSZTOF FRĄSZCZAK	
Doktryna i obrzędy pokuty w <i>De poenitentia</i> Tertuliana	109
Dottrina e riti penitenziali in <i>De poenitentia</i> di Tertulliano	121

WOKÓŁ TEOLOGII PASTORALNEJ

Bp MAREK MENDYK	
Fenomen Światowych Dni Młodzieży – świadectwo ze spotkania młodych w Madrycie	123
Phänomen „Weltjugendtage“ – Zeugnis aus der Begegnung der Jugend in Madrid	133
Ks. PIOTR SROCZYŃSKI	
Język współczesnej katechezy	135
Die Sprache der modernen Katechese	143
MICHAŁ JÓŻWIK	
Przemiany w świadomości religijnej młodzieży polskiej	145
Changes in religious awareness of Polish youth	164

HISTORIA I FILOZOFIA

MICHAŁ PIELA SDS	
Priorytety duszpasterskie w Diecezji Wrocławskiej w pierwszych latach pasterskiej posługi biskupa Adolfa Bertrama (2)	165
Pastoral Priorities of the Diocese of Wrocław in the first years of Bishop Adolf Bertrams Ministry (2)	176
Ks. PIOTR MRZYGLÓD	
Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej	177
The soul and body as an integral component of human existence. Metaphysical realist position	196

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

<i>Apologia Kościoła dziś</i> . VII Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Gdańsk 21–23 września 2011 r. (<i>Elżbieta Dolganiszewska</i>)	197
--	-----

Homilia Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia Metropolity Gdańskiego wygłoszona w katedrze oliwskiej na rozpoczęcie VII Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce	202
VIII Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich, 49. Sympozjum Bibliistów Polskich, Katowice 20–22 września 2011 r. (<i>Ewa Jezierska OSU</i>) . . .	207
<i>Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce</i> . Konferencja naukowa, Katowice 27 października 2011 r. (<i>Bogdan Giemza SDS</i>)	209
<i>Hieroglifem zapisane – Cyprian Norwid</i> . Ogólnopolska Konferencja Naukowa, Warszawa 27–28 października 2011 r. (<i>Krystyna Laszczyńska-Fankanowska</i>)	211
Marian Grabowski, <i>Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej</i> , Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 2010, ss. 268 (<i>ks. Jerzy Tupikowski</i>) . . .	215
Joseph Grzywaczewski, <i>La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée</i> , Paris 2010, ss. VII, 471 (<i>ks. Grzegorz Jaśkiewicz</i>)	220
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 204 (<i>bp Ignacy Dec</i>)	222
Tomasz Krzemiński, <i>Ludzki embrion – czy ma prawo do życia?</i> Kraków 2011, ss. 109, Wydawnictwo św. Stanisława B.M. (<i>ks. Tadeusz Reroń</i>)	225
Janusz Mariański, <i>Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne</i> , Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 295 (<i>Olha Pelekh</i>)	229
Ks. Henryk Seweryniak, <i>Teologia fundamentalna</i> , Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2010, ss. 520 (t. I), 380 (t. II) (<i>Elżbieta Dołganiszewska</i>)	233
Andrzej Siemieniowski, <i>Stwórca i ewolucja stworzenia</i> , Fronda, Warszawa 2011, ss. 237 (<i>ks. Mirosław Kiwka</i>)	237
Dla Autora	244

DLA AUTORA

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman CE 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii nie powinna przekraczać 4–5 stron maszynopisu. Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość od 5–8 stron.

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych, które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu i podtytuł.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word 97-2003) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.