
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XI 2003 Nr 1

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

11 /2003/ nr 1

OD REDAKCJI

Mija pierwsza połowa roku Pańskiego 2003, w której zawarty był drugi semestr roku akademickiego 2002/2003. Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu przeżywaliśmy ten okres pracy uczelnianej w klimacie mijającego jubileuszu trzechsetlecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W rozpoczętym roku kalendarzowym przedłużył się on o obchody jubileuszu 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II. Pierwsza część świętowania srebrnych godów papieskich miała miejsce w niedzielę 18 maja br., w dzień 83. urodzin Ojca Świętego, który tego dnia na placu św. Piotra w Rzymie wyniósł do chwały ołtarzy dwie postacie Kościoła katolickiego w Polsce: błogosławionego Józefa Sebastiana Pelczara, biskupa przemyskiego, założyciela Sióstr Sercanek, i błogosławioną matkę Urszulę Ledóchowską, założycielkę Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu włączył się obchód jubileuszu 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego przez zorganizowanie w dniach 27-28 maja br. międzynarodowej sesji naukowej na temat: „Kościół w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II”. Z większości krajów byłego obozu sowieckiego przybyli do Wrocławia hierarchowie, by złożyć świadectwo o tym, co dokonało się w ich Kościołach lokalnych w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat. Ślad tego niezwykłego spotkania został uwidocznony w krótkim sprawozdaniu, które zamieszczamy poniżej.

Obecny numer naszego pisma zachowuje tradycyjny układ. Część pierwsza: „Rozprawy i artykuły” została w nim poprzedzona refleksją teologiczną nad najnowszą Encykliką Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, ogłoszoną w Wielki Czwartek, 16 kwietnia 2003 r. Zamieszczone teksty zostały wygłoszone w czasie krótkiej sesji naukowej odbytej w ramach otwartego posiedzenia Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego w dniu 13 maja br. W następującym po prezentacji encykliki dziale rozpraw są zamieszczone artykuły pracowników naukowo-dydak-

tycznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, a także przedstawiciele innych środowisk teologicznych naszego kraju.

W dziale „Omówienia i recenzje” zamieszczamy sprawozdania z sesji i konferencji naukowych, jakie odbyły się w pierwszej połowie roku 2003, oraz recenzje najnowszych na ogół pozycji książkowych – krajowych i zagranicznych.

W ramach „Pomocy duszpasterskich” przedkładamy zestaw homilii na drugie półrocze obecnego roku kalendarzowego, z nadzieją, że nasi duszpasterze znajdą w nich inspirację do przepowiadania Bożego słowa.

Czwarta część, „Z życia Fakultetu”, zawiera diariusz najważniejszych wydarzeń życia uczelnianego w kończącym się roku akademickim 2002/2003. Jest to skrótowy zapis działalności naszej Uczelni w środowisku naukowym Dolnego Śląska.

Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego składa serdeczne podziękowania za życzliwe przyjęcie kolejnego numeru naszego czasopisma i życzy satysfakcji oraz duchowej radości przy jego lekturze.

W imieniu Zespołu Redakcyjnego wyrażam szczerą wdzięczność autorom tekstów za ich dostarczenie do Redakcji. Autorów, których teksty nie zostały zamieszczone w tym numerze, proszę o cierpliwość, gdyż proces wydawniczy ostatnio uległ wydłużeniu w związku z wymogiem uzyskania recenzji wydawniczych drukowanych artykułów. Na zakończenie składam serdeczne podziękowanie pani Mirosławie Zmysłowskiej za sprawne dokonanie składu komputerowego, a dr. Janowi Wadowskiemu za pomoc przy gromadzeniu materiałów i dystrybucji czasopisma.

ks. Ignacy Dec

Wrocław, dnia 29 czerwca 2003 r., w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła

REFLEKSJA TEOLOGICZNA NAD ENCYKLIKĄ JANA PAWŁA II *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

KS. IGNACY DEC

CHARAKTERYSTYCZNE RYSY ENCYKLIKI JANA PAWŁA II : *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

1. POTRZEBA ZBIOROWEJ, SYMPOZJALNEJ ZADUMY NAD NAJNOWSZĄ ENCYKLIKĄ JANA PAWŁA II

Do istotnych form życia każdej uczelni należy jej organizowanie sympozjów i aktywność różnych kół naukowych. Gdy znajdziemy się np. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, niemal każdego dnia odbywa się tam jakaś sesja czy konferencja naukowa, organizowana przez taki czy inny wydział, instytut czy nawet katedrę. Oprócz krótkich – jedno lub dwudniowych – sesji odbywają się tam różne Tygodnie, jak np. Tydzień Filozoficzny, Tydzień Eklezjologiczny, Tydzień Społeczny, Tydzień Duchowości czy jeszcze inne. Studenci na ogół niechętnie akceptują taką formę działalności i życia uczelni, zwłaszcza wtedy gdy się im ogłasza, że uczestnictwo w takiej sesji czy tylko w jakimś wykładzie jest obowiązkowe. Jakikolwiek mielibyśmy opinie na ten temat, trzeba zauważyć, że ta forma życia akademickiego nie powinna być zagubiona, bowiem przynosi ona pozytywne wyniki.

Wczoraj w środowisku Uniwersytetu Wrocławskiego i na naszym Papieskim Wydziale Teologicznym odbyła się sesja naukowa na temat: „Błogosławiony Czesław i jego dziedzictwo”. Przed południem były głoszone wykłady w Instytucie

Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Był obecny tam ks. Kardynał, Metropolita Wrocławski. Po południu konferencja przeniosła się do nas. W godzinach popołudniowych wygłoszono w tej auli 6 krótkich, bardzo interesujących wykładów. Mogliśmy się wiele dowiedzieć o Patronie naszego miasta i dziejach jego kultu.

Dzisiaj mamy krótkie, dwugodzinne spotkanie w ramach posiedzeń Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego, poświęcone prezentacji ogłoszonej w Wielki Czwartek, 17 kwietnia br., ostatniej z dotychczasowych, czternastej z kolei encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* – „Kościół z Eucharystii”. W maju, w dniach 27-28 czeka nas jeszcze jedna sesja, tym razem międzynarodowa, poświęcona „Kościołowi katolickiemu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Jana Pawła II”. W ten sposób zechcemy uczcić 83. urodziny i 25-lecie pontyfikatu Jana Pawła II.

Bardzo serdecznie witam wszystkich obecnych w auli. Witam kadrę wykładowców. Witam uczestników studiów licencjacko-doktoranckich. Witam młodzież akademicką świecką i duchowną.

2. OSOBLIWE RYSY ENCYKLIKI JANA PAWŁA II *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

Zabierając głos jako pierwszy w ramach dzisiejszej prezentacji najnowszej encykliki Jana Pawła II, zwrócę uwagę na niektóre charakterystyczne rysy tego dokumentu. Ujmę je w kilku punktach.

– Po pierwsze: Ogłoszona ostatnio czternasta encyklika Ojca Św. Jana Pawła II ukazała się w dość długim odstępie po poprzedniej, trzynastej encyklice *Fides et ratio*. Odstęp ten wynosi prawie pięć lat. Z pewnością wiemy, dlaczego tak się stało. W minionym pięcioleciu mieliśmy bowiem Rok Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa. Ojciec Św. był absorbowany spotkaniami modlitewnymi z różnymi grupami społecznymi, przybywającymi do Rzymu ze wszystkich kontynentów świata. Wśród różnych grup pątniczych do Wiecznego Miasta była także nasza polska pielgrzymka narodowa. Ojciec Św. w tym czasie ogłaszał ważne dokumenty i teksty związane z Wielkim Jubileuszem.

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* jest pierwszą encykliką nowego stulecia i tysiąclecia. Wraz z czwartą encykliką pontyfikatu *Slavorum Apostoli* (1985) należy do najkrótszych encyklik. Przypomnijmy, że do najobszerniejszych encyklik Jana Pawła II należą encykliki poruszające problemy moralne: *Evangelium vitae* (1995) i *Veritatis splendor* (1993).

– Po drugie: Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* jest encykliką, w której Ojciec Św. Jan Paweł II odwołuje się dość często do swego kapłańskiego, biskupiego, kardynalskiego i papieskiego doświadczenia. Jest to encyklika zawierająca wspomnienia i świadectwa. Znajdujemy je przede wszystkim we *Wstępie* i w *Zakończe-*

niu. W punkcie 8, we *Wstępie* Papież pisze: *Gdy myślę o Eucharystii, patrząc na moje życie kapłana, biskupa i Następcy Piotra, wspominam spontanicznie wiele chwil i miejsc, w których dane mi było ją sprawować. Pamiętam kościół parafialny w Niegowici, gdzie spełniałem moją pierwszą postugę duszpasterską, kolegiatę św. Floriana w Krakowie, katedrę na Wawelu, bazylikę św. Piotra oraz wiele bazylik i kościołów w Rzymie i na całym świecie. Dane mi ją było również sprawować w wielu miejscach na górskich szlakach, nad jeziorami i na brzegach morskich; sprawowałem ją na ołtarzach zbudowanych na stadionach, na placach miast... Ta różnorodna sceneria moich Mszy św. sprawia, iż doświadczam bardzo mocno uniwersalnego – można wręcz powiedzieć kosmicznego charakteru celebracji eucharystycznej. Tak, kosmicznego!* (EE 8).

Natomiast w *Zakończeniu* znajdujemy słowa: „*Ave, verum corpus natum de Maria Virgine*”!. Kilka lat temu obchodziłem pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich. Doznaję dziś łaski, że dane mi jest ofiarować Kościołowi tę Encyklikę o Eucharystii w Wielki Czwartek „przypadający w dwudziestym piątym roku mojej posługi Piotrowej”. Czynię to z sercem pełnym wdzięczności. Od ponad pół wieku, począwszy od pamiętnego 2 listopada 1946 roku, gdy sprawowałem moją pierwszą Mszę św. w krypcie św. Leonarda w krakowskiej katedrze na Wawelu, mój wzrok spoczywa każdego dnia na białej hostii i kielichu, w których czas i przestrzeń jakby „skupiają się”, a dramat Golgoty powtarza się na żywo, ujawniając swoją tajemniczą „teraźniejszość” Każdego dnia dane mi było z wiarą rozpoznawać w konsekrowanym chlebie i winie Boskiego Wędrowca, który kiedyś stanął obok dwóch uczniów z Emaus, ażeby otworzyć im oczy na światło, a serce na nadzieję (por. Łk 24, 13-35).

Pozwólcie, umiłowani Bracia i Siostry, że w świetle waszej wiary i ku jej umocnieniu przekaże Wam to moje świadectwo wiary w Najświętszą Eucharystię. „*Ave, verum corpus natum de Maria Virgine, vere passum, immolatum, in cruce pro homine!*” (EE 59).

– Po trzecie: Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* oprócz elementów czysto doktrynalnych zawiera wiele refleksji i postulatów ascetyczno-pastoralnych. Przez całą encyklikę przewija się pragnienie Ojca Św., by chrześcijanom nie tylko towarzyszyła pogłębiona świadomość tajemnicy Eucharystii, ale Ojciec Św. troszczy się także, by jej celebracja była właściwa, wolna od różnych nadużyć i by widoczne były „życiowe” owoce dobrze sprawowanej Wielkiej Tajemnicy naszej wiary. Piotr naszych czasów uwzględnia również w Encyklice kontekst ekumeniczny Eucharystii. Przypomina wszystkim, że Eucharystia nie powinna nigdy ludzi dzielić, ale łączyć. Przypomina o zasadach interkomunii. O tych wszystkich aspektach będą jeszcze mówić następni prelegenci.

– Po czwarte: Innym charakterystycznym rysem prezentowanej encykliki jest rozdział poświęcony więzi Eucharystii z Maryją. Jan Paweł II przedstawia w nim

Matkę Chrystusa jako „Niewiastę Eucharystii”. Czyni to w kontekście przypomnienia Listu apostołskiego *Rosarium Virginis Mariae*. W dotychczasowym nauczaniu Kościoła nie znajdujemy tak teologicznie dokładnie wyjaśnionej więzi Maryi z Eucharystią.

– Po piąte: W encyklice *Ecclesia de Eucharistia* Jan Paweł II daje się poznać jako Papież żywiący wielki szacunek do św. Tomasza z Akwinu. Oprócz cytatów z Pisma Świętego, dokumentów Kościoła, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II i *Katechizmu Kościoła katolickiego*, Papież aż trzykrotnie cytuje św. Tomasza, nazywając go *doskonałym teologiem i zarazem gorliwym kantorem Chrystusa eucharystycznego* (EE 62).

Jesteśmy wdzięczni Ojcu Św. Janowi Pawłowi II za ten wielkanocny dar dla Kościoła. Zobowiązujemy się wnikać w mądrość tego dokumentu. Uczynimy go przedmiotem naszych medytacji, gdyż jako Kościół jesteśmy z Eucharystii i dla Eucharystii. Jesteśmy *Ecclesia de Eucharistia*.

KS. BOGDAN FERDEK

ENCYKLIKA *ECCLESIA DE EUCHARISTIA* W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

Szczególnie bolesnym znakiem rozdarcia pomiędzy wyznawcami Chrystusa jest brak wspólnoty eucharystycznej. Nawiązał do tego papież Jan Paweł II w czasie spotkania ekumenicznego w Warszawie 8 czerwca 1987 r., mówiąc, że: *chrześcijanie zjednoczeni w chrzcie pozostają rozdzieleni w sprawowaniu Wieczery Pańskiej*¹. Właśnie wspólna Eucharystia jest celem ekumenizmu. Taki cel wyznacza Dekret o ekumenizmie, według którego: *po przełamaniu przeszkód utrudniających doskonałą więź kościelną wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedności jednego i jedyne Kościoła* (4).

Nadzieje na wspólną Eucharystię z protestantami wzrosły po podpisaniu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Według luteran *Wspólna deklaracja*, usuwając nieporozumienia odnośnie do usprawiedliwienia, które dla nich uchodzi za *pierwszy i główny artykuł*, otworzyła drogę do wspólnej Eucharystii. Dlatego luteranie byłiby już gotowi do podpisania ze stroną katolicką porozumienia o wzajemnym dopuszczaniu wiernych do Stołu Pańskiego². Z pewnością Kościoły protestanckie będą analizowały encyklikę pod kątem możliwości wspólnej Eucharystii. Stąd też dla ekumenizmu ważna jest odpowiedź na pytania: Czy encyklika przybliży wspólną Eucharystię? Jakie są warunki wspólnej Eucharystii? Od-

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w rezydencji prymasa Polski*, w: *Jan Paweł II Pielgrzymki do Ojczyzny 1979-1983-1987-1991-1995-1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 379

² K. Karski, *Protestanci i ekumenizm*, Warszawa 2001, 301.

powiedzi na te pytania może udzielić ekumeniczny wymiar encykliki *Ecclesia de Eucharistia*.

Motyw wspólnej Eucharystii jako celu ekumenizmu przewija się w encyklice, gdy Papież pisze, że jest ona znakiem jedności Kościoła, oraz gdy porusza związane z tym szczegółowe zagadnienia intercelebracji i interkomunii. Skoro Eucharystia jest znakiem jedności Kościoła, to jej wspólne sprawowanie implikuje przyjęcie pełnej prawdy o Eucharystii, którą Papież przedstawia w encyklice.

1. EUCHARYSTIA ZNAKIEM JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Pomiędzy Eucharystią a jednością Kościoła istnieje ścisły związek, na który wskazał już św. Paweł: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,16-17). Na tych słowach zasadza się wspólnotowórczy charakter Eucharystii. Jednocząc z Chrystusem, Eucharystia równocześnie jednoczy z tymi, którzy w Niego wierzą.

To jednoczące działanie Eucharystii ma duże znaczenie dla ekumenizmu. Rodzi ono pokusę, aby je wykorzystać jako instrument do osiągnięcia celu ekumenizmu, jakim jest jedno sprawowanie Eucharystii w jedności jednego i jedyne Kościoła (Dekret o ekumenizmie, 4) W praktyce oznaczałoby to wspólną Eucharystię przed wspólną wiarą, przy milczącym założeniu, że wspólnota przy stole eucharystycznym jakoś usunie różnice w wierze. Papież Jan Paweł II odrzuca pokusę uczynienia z Eucharystii środka do wspólnej wiary. Ponieważ Eucharystia jest najwyższym sakramentalnym wyrazem komunii w Kościele, dlatego musi być sprawowana w kontekście spójności także zewnętrznych więzów komunii (38). Te zewnętrzne więzi komunii określa Papież, cytując *Lumen gentium: Do społeczności Kościoła wcielani są w pełni ci, którzy mając Ducha Chrystusa, przyjmują całą jego strukturę i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają z Chrystusem, który rządzi nim przez papieża i biskupów; złączeni więzami wyznania wiary, sakramentów i kościelnego zwierzchnictwa oraz komunii* (14). Wspólną Eucharystię musi więc poprzedzić wspólna wiara. Skoro Eucharystia wyraża jedność Kościoła, to wspólna eucharystia wszystkich chrześcijan musi być poprzedzona ich zjednoczeniem w wierze. Dlatego wspólna Eucharystia jest docelowym punktem ekumenizmu. W przeciwnym razie byłaby nieczytelnym, wręcz zamazanym znakiem jedności. Dlatego też nie jest jeszcze możliwe sprawowanie wspólnej liturgii eucharystycznej. Przypomniał o tym Papież w czasie Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu na spotkaniu ekumenicznym w Hali Ludowej. W wygłoszonym przemówieniu papież zacytował słowa z *Ut unum sint: z powodu rozbieżności w sprawach wiary nie jest jeszcze możliwe*

wspólne sprawowanie tej samej liturgii eucharystycznej. Mimo to gorąco pragniemy odprawiać razem jedyną Eucharystię Chrystusową...³. Wspólne odprawianie Eucharystii musi być więc poprzedzone usunięciem rozbieżności w sprawach wiary.

Z takim stanowiskiem Jana Pawła II zbieżne jest stanowisko Kościoła prawosławnego, według którego wspólnota eucharystyczna jest możliwa dopiero wówczas, gdy nastanie wspólnota w wierze. *Dla prawosławnych wspólne, pełne uczestnictwo w Eucharystii jest wyrazem jedności, a nie drogą do niej*⁴. Takie stanowisko Kościoła prawosławnego stoi za odrzuceniem *Dokumentu z Limy*. *Dokument z Limy* noszący nazwę: *Chrzest – Eucharystia – Postugiwanie duchowne* nazywany jest dokumentem zbieżności doktrynalnych (konwergencji). Te zbieżności dotyczą Eucharystii. Dokument nie jest całościowym wykładem o Eucharystii, lecz ujmuje zagadnienia budzące kontrowersje między wyznaniem, a w których nastąpiło zasadnicze zbliżenie. Owocem tego zbliżenia jest *Liturgia z Limy*, czyli ekumeniczny formularz Eucharystii. Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola w piśmie przesłanym Światowej Radzie Kościołów zajął negatywne stanowisko wobec *Dokumentu z Limy*, o czym świadczy następujące oświadczenie: *Patriarchat Ekumeniczny w żadnym wypadku nie zaakceptuje sformułowań dokumentu z Limy jako ewentualnej drogi i tendencji prowadzącej do eucharystycznej wspólnoty lub eucharystycznej gościnności, zanim nie zostaną spełnione wszystkie niezbędne warunki dla utworzenia takiej wspólnoty*⁵. Uzasadnieniem tego stanowiska jest przekonanie, że Eucharystia jest najwyższym i najdoskonalszym wyrazem jedności Kościoła, a nie środkiem do osiągnięcia jedności chrześcijan. Dla prawosławnych wspólne uczestnictwo w Eucharystii jest wyrazem jedności, a nie drogą do niej.

Odmienne stanowisko zajmują protestanci. Nie negują, że Eucharystia jest znakiem jedności. Przykładowo, dokument *Wieczera Pańska* z 1978 r. będący owocem dialogu w ramach Międzynarodowej Komisji Mieszanej luterkańsko-katolickiej stwierdza: *Bez wspólnoty eucharystycznej nie ma żadnej wspólnoty kościelnej; bez wspólnoty kościelnej nie ma żadnej prawdziwej wspólnoty eucharystycznej* (26). Protestanci widzą jednak w Eucharystii również środek do osiągnięcia jedności i dlatego postulują wspólną Eucharystię przed osiągnięciem wspólnej wiary. Tę wspólną Eucharystię już na drodze do jedności uzasadniają stopniem wspólnoty

³ Jan Paweł II, *Homilia podczas modlitwy ekumenicznej w Hali Ludowej*, w: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. Teksty 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego* Wrocław, 25 V – 1 VI 1997, Wrocław 2000, s. 179.

⁴ J. Leśniewska, *Światowa Rada Kościołów po VIII zgromadzeniu ogólnym w Harare*, *Studia i dokumenty ekumeniczne* (1999) nr 2, s. 40.

⁵ *Recepcja Dokumentów z Limy. Stanowisko Patriarchatu ekumenicznego Konstantynopola*, „*Studia i dokumenty ekumeniczne*” (1987) nr 4, s. 47.

kościelnej opartym na chrzcie i wspólnych podstawach wiary⁶. Dzisiejsze Kościoły nie są wspólnotami heretyckimi z dawnych czasów, bo łączy je chrzest i wyznanie wiary. Istniejące między nimi teologiczne różnice nie naruszają substancji wiary i nie wykraczają poza ramy apostołskiej tradycji⁷. Dlatego też wspólna Eucharystia jest nie tylko możliwa, lecz również wymagana. Będzie ona środkiem do osiągnięcia jedności⁸. To przecież Chrystus jest przyczyną jedności, a nie jedność przyczyną wspólnoty z Chrystusem⁹. Dlatego przeciwstawna koncepcja: najpierw pełna jedność, a potem wspólna Eucharystia, stawia wszystko do *góry nogami*¹⁰.

Problem, czy Eucharystia sprawia jedność, czy też odwrotnie – zakłada jedność, encyklika *Ecclesia de Eucharistia* rozwiązuje na korzyść tej drugiej tezy: Eucharystia zakłada jedność. Dlatego też wspólna Eucharystia jest punktem docelowym ekumenizmu, a nie instrumentem dla osiągnięcia celu ekumenizmu. Takie stanowisko spotka się z krytyką, lecz nie oznacza ono odwrotu z drogi ekumenizmu. Wręcz przeciwnie, chroni ekumenizm przed fałszywym irenizmem. Wspólna Eucharystia przed osiągnięciem wspólnej wiary, mogłaby prowadzić do zbagatelizowania i zatarcia różnic, a to jest istotą fałszywego irenizmu, który według Dekretu o ekumenizmie: *przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens* (11). Ekumenizm jest więc uzgadnianiem różnic – w przeciwieństwie do fałszywego irenizmu, który jest ich przemilczaniem względnie zamazywaniem.

Choć Eucharystia według encykliki powinna przypieczętować zjednoczenie chrześcijan, a nie służyć jako środek do osiągnięcia tego zjednoczenia, to niekoniecznie trzeba konstruować przeciwieństwa pomiędzy Eucharystią jako środkiem albo znakiem jedności¹¹. Nie można zapomnieć o jednoczącej roli Eucharystii. Dotyczy to tych, którzy już trwają we wspólnocie wiary. Umacnia ona już istniejącą jedność. Jak pisze papież: *Eucharystia tworzy komunie i wychowuje do komunii*. To wychowywanie do komunii może być również ekumeniczne.

2. INTERCELEBRACJA

Z bliskiej protestantom tezie o Eucharystii jako środku do osiągnięcia jedności w wierze wypływa praktyczny wniosek o intercelebracji. Jest to wspólne sprawo-

⁶ K. Karski, *Protestanci i ekumenizm*, Warszawa 2001, s. 316.

⁷ A. Quadt, *Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich*, Mainz 2001, s. 106.

⁸ Tamże, s. 117.

⁹ Tamże, s. 98.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ A. Nossol, *Wymiar ekumeniczny tajemnicy Eucharystii*, w: *Wobec tajemnicy Eucharystii*, red. S. Rabiej, Opole 1997, s. 109.

wanie Eucharystii przez duchownych różnych wyznań. Przykłady intercelebracji zdarzają się dość często wśród protestantów. *Liturgia z Limy* jest sprawowana przy okazji różnych spotkań ekumenicznych.

Na intercelebrację zezwala również zawarta w 1973 r. przez Kościoły luterzańskie, reformowane i ewangelicko-unijne w Europie *Konkordia Leuenberska*. W 1997 r. *Konkordię* przyjęły również Kościoły metodystyczne. *Konkordia* nie usunęła wszystkich różnic doktrynalnych. Zawiera tylko uzgodnienia w sprawie Wieczerzy Pańskiej (18-20), chrystologii (21-23) i predestynacji (24-26). Pomimo pozostałych różnic doktrynalnych, do których należą: zagadnienia hermeneutyczne dotyczące rozumienia Pisma Świętego, wyznania wiary i Kościoła, relacja między Prawem a Ewangelią, praktyka chrzcielna, posługiwanie duchownego i ordynacja, doktryna o dwóch państwach a doktryna o panowaniu Chrystusa, Kościół i społeczeństwo (39), Kościoły zawarły wspólnotę ambony i ołtarza: *przyzwalają sobie wzajemnie na współuczestnictwo w Słowie i Sakramencie* (29). To współuczestnictwo obejmuje także intercelebrację, dzięki której Kościoły *służą sobie wzajemnie wspólnotą Stołu Pańskiego i kazalnicy, a to obejmuje także wzajemne uznawanie ordynacji oraz współsługiwanie duchownych* (33c).

Intercelebracja zdarzała się również z udziałem duchownych katolickich, np. w czasie spotkania katolików niemieckich w ramach tzw. *Katholikentag* w Hamburgu w 2000 r. doszło do wspólnej Eucharystii katolików z tzw. *Kościółami oddolnego* i ewangelików¹². Niektórzy teologowie luterkańscy postulują taką właśnie katolicko-luterzańską intercelebrację. Powinna ona dokonywać się w małych grupach na zasadzie eksperymentu, ewentualnie w diasporze¹³.

Encyklika jest przeciwko intercelebracji, która jest w niej nazywana *koncelebracją*. Zasadniczy argument przeciwko intercelebracji brzmi następująco: *Ponieważ właśnie jedność Kościoła, którą Eucharystia urzeczywistnia przez ofiarę i komunię z Ciałem i Krwią Pana, koniecznie domaga się pełnej komunii w zakresie wyznania wiary, sakramentów i władzy kościelnej, nie jest możliwe koncelebrowanie tej samej liturgii eucharystycznej, dopóki nie będzie na nowo przywrócona w pełni ta więź* (44). Według encykliki intercelebracja mogłaby mieć negatywne konsekwencje dla ekumenizmu, bo: *mogłaby okazać się „przeszkodą do osiągnięcia pełnej komunii”, pomniejszając poczucie dystansu dzielącego nas od celu, i wprowadzając lub uwiarygodniając nieścisłości w rozumieniu takiej czy innej prawdy wiary* (44).

Negatywna ocena intercelebracji w encyklice nie oznacza odwrotu z ekumenicznej drogi. Jest raczej wezwaniem do porzucenia irenizmu, który zacierając

¹² A. Quadt, dz. cyt., s. 114-115.

¹³ Zob. tamże, s. 113-114.

różnice może sprawić, że wierni nie wiedzieliby, do którego Kościoła należą. A to obróciłoby się przeciwko samym Kościołom, powiększając i tak już duży indyferentyzm religijny. Pomimo odrzucenia intercelebracji Papież widzi taką możliwość na przyszłość, kiedy zostaną usunięte różnice w zakresie wiary. Ponawia wyrażone także w *Ut unum sint* pragnienie wspólnej Eucharystii: *Mimo to gorąco pragniemy odprawiać razem jedyną Eucharystię Chrystusa* (44). Odprawić razem jedyną Eucharystię Chrystusa oznacza właśnie intercelebrację. Intercelebracja jest więc według encykliki nie środkiem, lecz celem ekumenizmu.

3. INTERKOMUNIA

Odrzucenie intercelebracji przy braku pełnej jedności nie oznacza równoczesnego odrzucenia interkomunii. Interkomunia oznacza uczestnictwo w sakramentach innego Kościoła niż własny. W praktyce bardzo często rozumie się interkomunię jako przyjmowanie Komunii świętej w innym niż własnym Kościele. Interkomunia może przyjmować przynajmniej trzy formy, określane jako: *komunia wolna*, *komunia otwarta* i *komunia zamknięta*. Komunia wolna oznacza, że wszyscy, nawet nie ochrzczeni mogą przyjmować Komunię świętą. Komunia otwarta oznacza dopuszczenie do Komunii świętej chrześcijan różnych wyznań. Komunia zamknięta to dopuszczanie do Komunii tylko członków własnego Kościoła.

Encyklika dopuszcza komunię otwartą, ale z pewnymi ograniczeniami. Może być ona udzielana w pewnych sytuacjach i pod pewnymi warunkami. Świadczy o tym następujący fragment encykliki: *Chociaż w żadnym wypadku nie jest upoważniona koncelebracja, gdy brak pełnej jedności, nie dotyczy to jednak w „szczególnych przypadkach pojedynczych osób” przyjmujących Eucharystię, a należących do Kościołów lub Wspólnot kościelnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim. W tym przypadku bowiem celem jest zaspokojenie poważnej potrzeby duchowej dla zbawienia wiecznego poszczególnych wiernych, nie zaś realizowanie „interkomunii”, niemożliwej dopóty, dopóki nie będą w pełni zacieśnione widzialne więzy komunii kościelnej* (45).

O sytuacjach i warunkach interkomunii mówi szczegółowo *Dyrektorium ekumeniczne*. Rozpatruje ono oddzielnie interkomunię w stosunku do Kościołów wschodnich i osobno w stosunku do innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych. W przypadku Kościołów wschodnich warunków interkomunii jest mniej i dopuszczalna jest obustronna interkomunia, tzn. członkowie tych Kościołów mogą przyjmować trzy sakramenty w Kościele katolickim, i odwrotnie: katolicy mogą przyjmować te same sakramenty w tychże Kościołach (123). W odniesieniu do Kościołów wschodnich *Dyrektorium* mówi: *Gdy zachodzi taka konieczność bądź też prawdziwe dobro duchowe to sugeruje i o ile tylko uniknie się wszelkiego niebezpieczeństwa błędu czy indyferentyzmu, każdy katolik, który nie jest w stanie*

fizycznie lub moralnie dotrzeć do szafarza katolickiego, może otrzymać sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarza z któregokolwiek Kościoła wschodniego. Szafarze katolicki mogą godziwie udzielać sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich, którzy o to proszą z własnej inicjatywy i mają wymagane dyspozycje (125). W przypadku innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych tych warunków jest więcej. *Dyrektorium* precyzuje je następująco: *chodzi o to, by osoba ta nie miała możliwości udania się, celem otrzymania upragnionego sakramentu, do szafarza własnego Kościoła lub Wspólnoty eklezjalnej, by prosiła o dany sakrament w pełni dobrowolnie, by przejawiała katolicką wiarę w ten sakrament i by była należycie dysponowana* (131). Do tych warunków dochodzi jeszcze niebezpieczeństwo śmierci lub zgoda biskupa (130). *Dyrektorium* przypomina również, że katolik, w okolicznościach wymienionych powyżej (nr 130-131), może prosić o te sakramenty jedynie szafarza Kościoła, w którym sakramenty są ważne, bądź też szafarza, który – zgodnie z katolicką nauką o święceniach – uznany jest za ważnie wyświęconego. Z tego sformułowania wynika, że katolik nie powinien przyjmować Komunii tam, gdzie nie ma ważnych sakramentów. Taki wniosek formułuje wprost encyklika: *wierny katolik nie będzie mógł przyjąć Komunii św. we wspólnocie, w której brak ważnego sakramentu Święceń* (46). Wcześniej, w punkcie 30 zostały wskazane Wspólnoty kościelne powstałe na Zachodzie, począwszy od XVI wieku, w których: *wierni katolicy... winni jednak powstrzymać się od uczestnictwa w Komunii rozdzielanej podczas ich celebracji*. Katolicy nie tylko że nie powinni przyjmować Eucharystii w wyżej wymienionych wspólnotach, ale także nie powinni zastępować niedzielnej Mszy św. nabożeństwami ekumenicznymi. Na ten temat Jan Paweł II pisze: *Podobnie też nie można myśleć o zastąpieniu Mszy św. niedzielnej ekumenicznymi celebracjami słowa Bożego lub spotkaniami modlitewnymi razem z chrześcijanami należącymi do wspomnianych wyżej Wspólnot kościelnych czy też uczestnictwem w ich służbie liturgicznej* (30). Encyklika powtarza więc za *Dyrektorium* warunki interkomunii, a nawet je uściśla, gdy chodzi o przyjmowanie Komunii św. przez katolików we Wspólnotach kościelnych powstałych na Zachodzie począwszy od XVI wieku. O ile *Dyrektorium* nie rozpatruje tego przypadku, o tyle encyklika formułuje wyraźny zakaz przyjmowania Komunii św. we wspólnotach, którym brakuje ważnego sakramentu święceń. Według encykliki możliwa jest więc komunია otwarta, ale pod ściśle określonymi warunkami, lub komunია zamknięta dopuszczająca wyjątki w ściśle określonych sytuacjach. Encyklika jednoznacznie odrzuca natomiast komunię wolną. Na ten temat papież pisze: *Nie jest możliwe udzielenie Komunii osobie, która nie byłaby ochrzczona* (38).

Stanowisko Papieża w sprawie interkomunii jest bardziej otwarte aniżeli stanowisko Kościoła prawosławnego, który opowiada się zasadniczo za komunią zamkniętą. Jubileuszowy Synod Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego

(13-16 sierpnia 2000) w wydanym *Oświadczeniu* orzekł: *Kościół prawosławny nie może uznać równości wyznań ze względu na rozbieżności dogmatyczne* (4.4). Konsekwencją tych rozbieżności jest negatywna ocena interkomunii przez *Oświadczenie: Jedność Kościoła jest przede wszystkim wspólnotą sakramentów, Taka jednak wspólnota nie ma nic wspólnego z tzw. interkomunią. Jedność może zostać zrealizowana tylko w całości doświadczenia łaski i życia, w wierze Kościoła, pełni sakramentalnego życia w Duchu Świętym*. Stanowisko to jest odbiciem stanowiska wielu teologów prawosławnych. Polski teolog prawosławny J. Klinger zestawia argumenty za i przeciw interkomunii.

Przeciw interkomunii przemawia ścisły związek Eucharystii z Kościołem. Kościół to przede wszystkim wspólnota wiernych przyjmująca Ciało i Krew Chrystusa i w ten sposób stająca się Jego Ciałem, czyli Kościołem. Przyjmowanie Eucharystię w innej wspólnotcie byłoby tym samym przyznanie jej charakteru Kościoła. Jeżeli ta wspólnota jest oddzielona od prawosławnego Kościoła, to oznacza to stanie po drugiej stronie podziału, wyjście poza własny Kościół. I odwrotnie: udzielenie Komunii komuś, kto jest poza Kościołem, oznacza wprowadzenie do Kościoła elementu obcego, który nie harmonizuje z całością Kościoła. Oznacza to działanie przeciwko własnemu Kościołowi¹⁴.

J. Klinger zna jednak argumenty za interkomunią. Podstawowy argument sprowadza się do tego, że nie są znane granice Kościoła. Poza widzialnymi granicami Kościoła prawosławnego są również sprawowane sakramenty. Gdyby granice prawdziwego Kościoła pokrywały się z Kościołem prawosławnym, to te sakramenty trzeba by uznać za nieważne. Jeżeli jednak Kościół prawosławny jest w stanie uznać ważność sakramentów w niektórych istniejących poza nim wspólnotach, to tym samym trzeba uznać te wspólnoty za przejawy jedynego prawdziwego Kościoła. Ten fakt uzasadniałby interkomunię¹⁵. Pomimo tego argumentu za interkomunią J. Klinger nie jest jej zwolennikiem. Wypowiada nawet opinię, że samo pojęcie *interkomunia* jest źle skonstruowane i nie powinno go być w słowniku prawosławnej eklezjologii¹⁶. W uzasadnieniu swojego poglądu odwołuje się do Johna Meyendorffa. Według tego prawosławnego teologa Chrystus obecny jest nie w samym tylko sakramencie. Obecny jest On także w sposobie nauczania i w układzie życia swego Kościoła. Dlatego praktykowanie jedności sakramentalnej bez osiągnięcia jedności dogmatycznej odrywa niejako w Chrystusie, który powiedział o sobie, że jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), Jego aspekt życia od aspektu prawdy i w ten sposób niejako dzieli Jego istotę¹⁷. Najpoważniejszy argument przeciwko

¹⁴ J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 477.

¹⁵ Tamże, s. 477-488.

¹⁶ Tamże, s. 496.

¹⁷ Tamże, s. 480-481.

interkomunii jest więc argumentem chrystologicznym. Chrystus jest jednością prawdy i życia i nie da się w Nim oddzielić prawdy od życia. Praktyczny wniosek z tego argumentu oznacza komunię zamkniętą.

W przeciwieństwie do prawosławnych protestanci praktykują komunię otwartą i zalecają gościnność eucharystyczną także katolikom. Jest to zgodne z *Dokumentem z Limy*, który sugeruje konieczność interkomunii, o czym świadczy następujący fragment: *Katolickość Eucharystii jest mało wyrazista tak długo, dopóki prawo ochrzczonych wierzących oraz ich duchownych do udziału w celebracji eucharystycznej i przewodniczenia jej w danym Kościele jest kwestionowane przez tych, którzy przewodniczą innym zgromadzeniom eucharystycznym i są ich uczestnikami*. Interkomunię, a nawet intercelebrację ma ułatwić wspólny formularz eucharystii zwany *Liturgią z Limy*.

Dokument i Liturgia z Limy, kreując niemal powszechną interkomunię, a nawet intercelebrację, stoją w opozycji do Encykliki *Ecclesia de Eucharistia*. Encyklika choć dopuszcza tylko komunię otwartą pod ściśle określonymi warunkami, to jednak nie chce zejść z drogi ekumenizmu. Według Papieża gościnność eucharystyczna nie przyspieszy, lecz może spowodować *opóźnienie zapoczątkowanego procesu, zmierzającego ku pełnej i widzialnej jedności* (30). Wolna komunია jako środek do osiągnięcia jedności może tej jedności jednak zaszkodzić. Również w sprawie interkomunii widać, że z jednej strony Papież nie schodzi z drogi ekumenizmu, a z drugiej widać obawę przed fałszywym irenizmem. Papież na serio traktuje cały Dekret o ekumenizmie, również jego następujące zdanie: *Nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm*.

4. PEŁNA PRAWDA O EUCHARYSTII

Wspólna Eucharystia musi zakładać również wspólną prawdę o Eucharystii. Encyklika zwraca uwagę na trzy podstawowe wymiary Eucharystii, które Papież wymienia w następującej kolejności: *Tajemnica eucharystyczna – ofiara, obecność, ucza* – „nie dopuszcza ograniczeń ani instrumentalizacji”; *powinna być przeżywana w swej integralności* (61).

Te trzy podstawowe wymiary Eucharystii są przyjmowane przez Kościół prawosławny. Zasadniczych różnic pomiędzy katolikami a prawosławnymi nie ma, na temat ich rozumienia. Kościół prawosławny nie wyraża obecności Chrystusa w Eucharystii za pomocą *transubstantiatio*, bo teologia prawosławna w dziedzinie sakramentów nieskłonna jest do uciekania się do pojęć filozoficznych i dlatego nie chce w Eucharystii widzieć nic prócz Ciała i Krwi Chrystusa. W tym duchu pojmuje swój termin *metabole* jako całkowitą, wbrew świadectwu zmysłów, nad które się wznosi, przemianę. Katolicy nie domagają się od prawosławnych przyjęcia *transsubstantiatio*. Prawosławni nie praktykują też adoracji poza liturgią, do

której zachęca Jan Paweł II. *Prawosławie nie wystawia darów, lecz przechowuje je jedynie dla Komunii. Adoracja w czasie liturgii jest integralną częścią adoracji liturgicznej Chrystusowego misterium*¹⁸. Owocem dialogu katolicko-prawosławnego na temat Eucharystii jest dokument z Monachium z 1982r.: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. Akcentuje on paschalny i pneumatyczny wymiar Eucharystii¹⁹. Na te same wymiary Eucharystii wskazuje encyklika. Wymiar paschalny ujmuje ona następująco: *Ofiara eucharystyczna uobecnia nie tylko tajemnicę męki i śmierci Zbawiciela, lecz także tajemnicę zmartwychwstania* (14). Z kolei o pneumatycznym wymiarze encykliki świadczy następująca wypowiedź: *Gdy w Komunii św. przyjmujemy Ciało i Krew Chrystusa, przekazuje On nam także swego Ducha* (17). Papież dokonuje więc recepcji owoców dialogu ekumenicznego dotyczącego Eucharystii.

O ile pomiędzy prawosławnymi a katolikami nie ma zasadniczych różnic na temat Eucharystii, o tyle pomiędzy protestantami a katolikami istnieją zasadnicze różnice w tym względzie. Protestanci w misterium Eucharystii widzą przede wszystkim ucztę, a następnie obecność. Natomiast zasadniczo odrzucają jej ofiarniczy wymiar. M. Luter prorokował nawet, że *z powodu ofiary mszalne jesteśmy na wieki rozdzieleni i nawzajem dla siebie przeciwnikami*²⁰. Proroctwo Lutera przestaje się jednak spełniać. Dzisiaj toczy się dialog o Eucharystii. Jego owocem są dokumenty: *Wieczera Pańska* oraz *Ku tej samej wierze eucharystycznej? Uzgodnienie Grupy z Dombes na temat Eucharystii*. Na temat ofiarniczego charakteru drugi z wymienionych dokumentów osiąga dość daleko idące zbliżenie stanowisk. Eucharystia jest nie tylko wspomnieniem męki, ale także przedstawieniem Ojcu ofiary Syna: *Wspominając mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, naszego wielkiego Kapłana i Orędownika, Kościół przedstawia Ojcu jedyną i doskonałą ofiarę Syna z prośbą, aby każdemu człowiekowi dał udział w wielkim dziele odkupienia, które głosi* (10). Słowo *przedstawia* zbliża się do słowa *uobecnia*, którym posługuje się Papież w encyklice, np. *ofiara ta wciąż się uobecnia* (12). To zbliżenie stanowisk świadczy, że protestanci i katolicy nie muszą być dla siebie na wieki przeciwnikami.

Podobne zbliżenia nastąpiły, gdy chodzi o obecność Chrystusa w Eucharystii, o czym świadczy dokument *Wieczera Pańska*. Według tego dokumentu możliwe

¹⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 317.

¹⁹ Zob. W. Hryniewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 30-69.

²⁰ *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 340.

jest wspólne rozumienie obecności Chrystusa w Eucharystii. Zostało to wyrażone następująco: *Tradycja luteraska przyjmuje wraz z tradycją katolicką, że konsekrowane elementy nie pozostają nadal po prostu chlebem i winem, ale mocą stwórczego słowa są dane jako ciało i krew Chrystusa. W tym sensie można by także za grecką tradycją mówić zupełnie poprawnie o jakiejś przemianie. Pojęcie transsubstancjacji pragnie ze swej strony wyznać i ustrzec w rzeczywistości eucharystycznej charakter tajemnicy; nie chce wyjaśniać, jak dokonuje się ta przemiana* (51). Okazuje się więc, że katolików i luteran może pogodzić prawosławny sposób tłumaczenia obecności eucharystycznej, Związany jest on z greckim słowem *metabole* – przemiana.

J. Klinger uważa, że można zaakceptować pogląd, według którego między eucharystyczną doktryną rzymskokatolicką, luteraską, a nawet kalwińską nie ma istotnej różnicy, gdyż wszystkie one uznają realną obecność Chrystusa. Dlatego szczegółowe tłumaczenia tej obecności mogłyby być równouprawnione²¹.

Pełna prawda o Eucharystii obejmuje również związek Eucharystii z szafarzem posiadającym sakrament święceń. Na temat tego związku papież pisze: *Zgromadzenie wiernych, które zbiera się w celu sprawowania Eucharystii, absolutnie potrzebuje kapłana z mocą święceń, który będzie jej przewodniczył, ażeby była prawdziwie wspólnotą eucharystyczną*. Na taki związek zwraca również uwagę dokument *Wieczera Pańska*, który postuluje *poważne przebadanie możliwości wzajemnego uznania urzędów kościelnych* (68). Protestanci z reguły są przekonani o ważności swoich urzędów kościelnych. W uzasadnieniu swojego przekonania powołują się nawet na Dekret o ekumenizmie. Skoro nazywa on odłączonych chrześcijan na Zachodzie *Kościołami i wspólnotami Kościelnymi* (Rozdział III: *Kościół i wspólnoty kościelne odłączone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej*), to implikuje to uznanie ich urzędów. Ważność urzędu pochodzi bowiem nie z samego urzędu, ale z Kościoła, któremu urzędy służą. To Kościół jest nośnikiem ważności urzędów. Skoro więc Dekret o ekumenizmie uznał protestanckie urzędy kościelne *implicite*, to trzeba je również formalnie uznać *explicitie*. Na argument strony katolickiej, że protestanckie urzędy kościelne są nieważne z powodu braku sukcesji apostolskiej, protestanci odpowiadają szerszym rozumieniem tej sukcesji. Twierdzą oni, że katolickie pojęcie sukcesji apostolskiej zostało rażąco zawężone do następstwa w urzędzie, czego znakiem ma być nieprzerwany łańcuch nakładania biskupich rąk. Tymczasem sukcesję trzeba rozumieć szerzej jako sukcesję Słowa Bożego²². Prawosławny teolog J. Klinger byłby w stanie również uznać protestanckie urzędy kościelne.

²¹ J. Klinger, dz. cyt., s. 489.

²² Zob. A. Quadt, dz. cyt., s. 35-36.

Uważa on, że tajemniczą stroną działania Ducha Świętego w sakramencie zna tylko Bóg. Gdyby było inaczej, przeczyłoby to pojęciu *mysterion* – tajemnicy, którym Kościół prawosławny od wieków określa sakramenty. J. Klinger swoje stanowisko próbuje uzasadnić biblijnie, powołując się na słowa św. Jana Chrzciciela: „*a nie myślcie, że możecie sobie mówić: »Abrahama mamy za ojca«, bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi*” (Mt 3, 9). Ten tekst jest wymowny, gdy – chodzi o rozwiązanie takich kwestii, jak istnienie sukcesji apostołskiej w obrębie trójstopniowej hierarchii i wiążącej się z tym dla niektórych sprawy realnej obecności Chrystusa w Eucharystii²³. Nie można więc wykluczyć, że Bóg w znany sobie tylko sposób legitymuje protestanckie urzędy kościelne sukcesją apostołską.

Papież, przedstawiając prawdę o Eucharystii, na pewno uwypukla istniejące między katolikami a protestantami różnice. Te istniejące różnice w rozumieniu Eucharystii mają być impulsem do kontynuowania dialogów, których celem jest pełna prawda o Eucharystii. Tylko pełna prawda o Eucharystii warunkuje wspólną Eucharystię. Encyklika wyraża uznanie dla dialogów dotyczących Eucharystii i wyraża nadzieję na postęp w tych dialogach (30).

WNIOSKI

Podsumowując, można powiedzieć, że encyklika mówi: *tak* dla ekumenizmu, a *nie* dla fałszywego irenizmu. Jest to ekumeniczny styl Jana Pawła II, który chce być wierny całemu Dekretowi o ekumenizmie, także punktowi 11. W tym punkcie jest mowa o *fałszywym irenizmie* oraz zawarte jest twierdzenie, że: *całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno*. Encyklika przedstawia jasno całą i nieskazitelną doktrynę o Eucharystii. Jest to niezwykle ważne w kontekście postmodernizmu, który ze swoim rozumieniem prawdy chciałby wedrzeć się to teologii. Postmoderniści konsekwentnie odrzucają możliwość zaistnienia prawdy zarówno w wypowiedziach o istocie rzeczywistości, jak też i na temat ładu moralnego. Poszukiwanie obiektywnej prawdy o istocie rzeczywistości i o dobru moralnym miałyby być zbędne, a nawet szkodliwe. Zło dążenia do prawdy nie sprowadzałyby się do samego tylko marnotrawienia energii na działanie nie mające szans powodzenia. Postmoderniści wskazują na bardziej negatywne skutki realizacji idei prawdy, a mianowicie na przemoc. Prawda, ich zdaniem, jest narzędziem zdobywania i utrzymywania władzy nad innymi. Wszelkie próby odnalezienia prawdy obiektywnej uznawane są przez postmodernistów za przejaw totalitaryzmu. Powoływa-

²³J. Klinger, dz. cyt., s. 485.

nie się na prawdę ma na celu rzekomo wyłącznie wymuszanie posłuszeństwa dla *posiadaczy prawdy*, aby budować wymyślony przez nich i dla nich korzystny porządek społeczny²⁴. Przyjęcie takiej postmodernistycznej koncepcji prawdy zburzyłoby cały gmach doktryny chrześcijańskiej za jednym zamachem. Postmodernizm byłby wtedy największą herezją. O ile dawne herezje brały część za całość i w świetle części interpretowały całość, o tyle postmodernizm podważyłby całość chrześcijańskiej doktryny niejako za jednym zamachem. Ekumenizm nie może więc być budowany na postmodernistycznej koncepcji prawdy. Prawdą jest Chrystus, i dlatego ekumenizm musi być oparty na obiektywnej prawdzie. Bez tej prawdy zostanie on zdominowany przez zasadę *dogmat dzieli – praktyka łączy*. Ta zasada niesie pokusę traktowania praktyki jako źródła prawdy. Tymczasem prawda musi być przed praktyką, a nie praktyka przed prawdą. Dlatego też różnice dogmatyczne trzeba uzgadniać przez dialog, a nie przez praktykę.

Encyklika ujawnia rozbieżności dotyczące ujmowania Eucharystii przez katolików i protestantów, współbrzmi natomiast z prawosławnym ujęciem Eucharystii. Co więcej, encyklika dokonuje recepcji owoców dialogu katolicko-prawosławnego o Eucharystii. Za dokumentem z Monachium: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, zwraca uwagę na paschalny i pneumatyczny wymiar Eucharystii. W ten sposób encyklika wzbogaca katolicką teologię Eucharystii.

Encyklika wyprowadza wnioski z eklezjologii deklaracji *Dominus Iesus*. Prawdopodobnie krytyka encykliki będzie tak głośna jak w przypadku *Dominus Iesus*. Encyklika wyprowadza z eklezjologii deklaracji wnioski dla niezwykle ważnego fragmentu eklezjologii, jakim jest eklezjologia eucharystyczna. Podstawową tezę tej eklezjologii streszcza znana od dawna w Kościele prawosławnym zasada: *Eucharystia buduje Kościół*. W Eucharystii najpełniej urzeczywistnia się i wyraża istota Kościoła. Tam gdzie sprawowana jest Eucharystia, tam spełnia się całe misterium Kościoła²⁵. Eucharystia jest więc zrealizowaną eklezjologią.

Encyklika nie oznacza zejścia z drogi ekumenizmu. Do tej drogi można odnieść biblijne porównanie o „przestronnej drodze, która prowadzi do zguby i o wąskiej drodze, która prowadzi do życia”. Ekumenizm jest *wąską drogą*, która jednak prowadzi do zjednoczenia. Celem tej drogi jest wspólna Eucharystia we wspólnej wierze, także tej dotyczącej samej Eucharystii. Ekumeniczna droga Jana Pawła II nie przyspiesza, ale też nie oddala godziny wspólnej Eucharystii we wspólnej wierze. Natomiast fałszywy irenizm jest *przestronną drogą*, która zjednoczenie odda-

²⁴ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 8-9.

²⁵ W. Hryniewicz, *Misterium Eucharystii w świetle teologii prawosławnej*, „Ateneum kapłańskie” (1983) nr 449, z. 3, s. 378.

la – i tym samym oddala godzinę wspólnej Eucharystii. Encyklika niesie sygnał ostrzegawczy przed wspólną Eucharystią jako drogą do wspólnej wiary. Ten sygnał powinien być impulsem do zintensyfikowania dialogów mających na celu wspólną wiarę oraz recepcji uzgodnień będących owocami tych dialogów. To recepcja ekumenicznych uzgodnień, a nie wspólna Eucharystia jest drogą do wspólnej wiary. W przemówieniu wygłoszonym w czasie spotkania ekumenicznego w Warszawie 17 VI 1983 (II pielgrzymka do Polski) Papież zacytował K. Bartha: *chrześcijanie wciąż jeszcze wierzą inaczej, ale przecież nie w Innego*²⁶. Gdy będą wierzyli *nie w Innego i nie inaczej*, wtedy wybije godzina wspólnej Eucharystii, a słowo *inter* będzie zbędne przed celebracją i komunią.

²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w rezydencji prymasa Polski*, w: *Jan Paweł II Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 227.

KS. ROMAN E. ROGOWSKI

DAR NAJWIĘKSZY
PRAWDY PODSTAWOWE W ENCYKLICE
ECCLESIA DE EUCHARISTIA

„Kościół otrzymał Eucharystię od
Chrystusa, swojego Pana, jako dar
największy”... (EE 11)

W masywie Karakerum cztery szczyty – dwa ośmiotysięczniki i dwa siedmiotysięczniki – tworzą grań Gasherbrumów. Dnia 15 lipca 1997 roku na Gasherbrumie (II 8035m) ksiądz Krzysztof Gardyna odprawia Mszę świętą ustanawiając swoisty rekord. Jest to także niezwykle symbol. „Gasherbrum” znaczy „Świecąca ściana”, a pierwsza nazwa szczytu brzmiała „Hidden Peak”, czyli „Zakryty szczyt”. A więc na szczycie, którego nazwa wskazuje na światło i tajemnicę, człowiek sprawuje Eucharystię, „dar największy”(EE 11), „Tajemnicę tajemnic”, misterium Tego, który mówił o Sobie: „Ja jestem światłością świata”(J 8,12).

CHAOS ŚWIATA

Ten świat jest w stanie chaosu. Wdziera się on do wszystkich niemal przejawów życia, także do życia religijnego. Już św. Paweł pisał o chaosie, który będzie także udziałem chrześcijan. W Liście do Tymoteusza uprzedzał: „Przyjdzie chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań [...] będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonemu opowiadaniom”(2 Tm 4,3-4).

Dotyczy to także nauki o Eucharystii, ale jeszcze bardziej dotyczy to praktyki, samego sprawowania tego Najświętszego Sakramentu. Dzieje to się z wielu przyczyn, również z niewłaściwie pojętego ekumenizmu. I na tym tle rodzi się troska Kościoła, by ciągle przypominać objawioną doktrynę o Eucharystii, dlatego Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* pisze: „Kościół, powodowany miłością, troszczy się o przekazywanie kolejnym pokoleniom chrześcijan wiary i nauki o Tajemnicy Eucharystycznej, tak aby nie została zagubiona choćby najmniejsza jej cząstka”(EE 61).

FUNDAMENTALNE PRAWDY

Jan Paweł II, przypominając o trzech „formach” Eucharystii – ofierze, uczcie, obecności – największy nacisk kładzie na OBECNOŚĆ: obecność Jezusa Chrystusa, która jest realna, substancjalna, obiektywna, a więc niezależna od wiary i postawy duchowej uczestników. Podkreślając, że ta obecność jest „sakramentalnym uobecnieniem”, Papież pisze: „Sakramentalne uobecnienie we Mszy świętej ofiary Chrystusa, uwieńczonej Jego zmartwychwstaniem, zakłada specyficzną obecność, o której – cytując słowa Pawła IV – »mówi się jako o *rzeczywistej* nie w sensie wyłączości, tak jakby inne nie były *rzeczywiste*, ale przez antonomazję, ponieważ jest substancjalna, a w jej mocy Chrystus, Bóg – Człowiek cały staje się obecny«”(EE 15). Za Soborem Trydenckim (sesja XIII) Jan Paweł II przypomina termin „transsubstancjacji” (EE 15), a za Pawłem IV podkreśla, zwracając się szczególnie do teologów: „Każde tłumaczenie teologiczne, które w jakiś sposób chciałoby przeniknąć tę tajemnicę, aby było w zgodzie z wiarą katolicką, musi przyjąć, że po przeistoczeniu, w obiektywnej rzeczywistości, niezależnie od naszego ducha, chleb i wino przestały istnieć tak, że od tego momentu stały się czcigodnym Ciałem i Krwią Pana Jezusa”(EE 15).

Papież, nie negując różnych prób wyjaśniania tajemnicy Eucharystii, zwłaszcza transsignifikacji i transfinalizacji, bardzo mocno podkreśla niewzruszoną aktualność transsubstancjacji, czyli przeistoczenia, mocą którego dokonuje się „sakramentalne uobecnienie” – rzeczywista i obiektywna obecność zmartwychwstałego Pana pod postaciami chleba i wina (EE 11-12). Termin „antonomazja”, czyli „nazwa dana zamiast”, ma jeszcze mocniej podkreślić, że po przeistoczeniu „chleb” nie jest chlebem, ale Ciałem Chrystusa, a „wino” nie jest już winem, lecz Krwią Chrystusa.

Na tym tle Papież przypomina naukę o Eucharystii jako ofierze i uczcie, podkreślając, że „Msza święta uobecnia ofiarę Krzyża” i jest „ofiara w pełnym sensie” (EE 12-13). Ponieważ jest to ofiara paschalna, dlatego uobecnia nie tylko mękę i śmierć Jezusa, ale „także Jego zmartwychwstanie, w którym ofiara znajduje swoje wypełnienie”(EE 14).

Ofiara Eucharystyczna ma także charakter pneumohagijny, gdyż „Kościół prosi o ten Boski Dar, źródło każdego innego daru, w epiklezie eucharystycznej” i w Eucharystii zmartwychwstały Chrystus „przekazuje nam także swego Ducha” (EE 17).

RÓŻNE ASPEKTY EUCHARYSTII

Aspekt eklezjalny. Papież naucza, że Eucharystia jest także „ofiara Kościoła, który jest wezwany, aby składając ofiarę Chrystusa, ofiarował również samego siebie” (EE 13). Jan Paweł II przypomina też że „Eucharystia buduje Kościół” (EE 21).

Aspekt maryjny. Przy – jak to wyjaśnia Papież – zastosowaniu „głębszej analogii” można mówić również o maryjnym aspekcie Eucharystii (EE 55).

Aspekt eschatologiczny. Eucharystia posiada także „ukierunkowanie eschatologiczne” (EE 19), ponieważ „kieruje ona do ostatecznego celu i jest przedsmakiem pełni radości obiecanej przez Chrystusa; w pewnym sensie jest antycypacją Raju” (EE 18). Ponadto „w Eucharystii otrzymujemy także gwarancje zmartwychwstania ciał” (EE 18).

Aspekt egzystencjalny. Trudno sobie w ogóle wyobrazić życie chrześcijanina bez Eucharystii. „Daje ona impuls i zasiewa ziarno nadziei w nasze codzienne zadania i obowiązki”. Pomaga w „polepszeniu egzystencji i zaangażowaniu na rzecz przemiany świata zgodnie z Ewangelią” (EE 20). Papież jednak przypomina, że „tajemnica eucharystyczna – ofiara, obecność, uczta – nie dopuszcza ograniczeń ani instrumentalizacji; powinna być przeżywana w swej integralności, czy to w wydarzeniu liturgicznym, czy w osobistym dialogu z Jezusem tuż po przyjęciu Komunii św., czy też podczas modlitwy na adoracji eucharystycznej poza Mszą św.” (EE 61). Jest to jednocześnie zachęta Papieża do adoracji Najświętszego Sakramentu, która w wielu środowiskach Kościołów lokalnych została zaniedbana.

„OTO WIARA”

W tym chaosie świata Papież z pełną świadomością odpowiedzialności za Kościół, podając zgodną z Objawieniem naukę o Eucharystii, pisze: „Oto wiara, którą przez wieki żyły całe pokolenia chrześcijan. Tę wiarę Magisterium Kościoła nieustannie potwierdzało z radosną wdzięcznością na nieoceniony dar” (EE 11). Gdzieś sześć wieków przed Chrystusem Jeremiasz pisał: „Nawet prorok i kapłan błądzą po kraju, nic nie rozumiejąc” (Jr 14,18). Żeby przeciwdziałać takiej sytuacji, Papież w imieniu Kościoła musi nauczać i przypominać doktrynę wiary niezależnie od sytuacji, tendencji i przemian na świecie. W wywiadzie dla „Polityki” Ute Ranke-Haineman, profesor, przedstawicielka chrześcijańskiej teologii feministycznej

nej, nie ukrywała, że emocjonalnie nie lubi chwilałi Jana Pawła II za jego niektóre nauki, ale gdy dziennikarz zapytał, czy Papież ma tego nie nauczać, odpowiedziała: „On musi tego nauczać! Musi być na tym świecie jakiś punkt odniesienia”.

W tej sytuacji należy ze zdziwieniem odnieść się do reakcji na encykliki papieskie, zwłaszcza na *Ecclesia de Eucharistia* i na Deklarację *Dominus Iesus*, niektórych środowisk w kraju nad Wisłą i Odrą, także środowisk uważających się za katolickie. Zwykle najczęstszym zarzutem formułowanym pod ich adresem jest opinia, że hamują one rozwój ekumenizmu. Środowiska te zapominają, że jakikolwiek ekumenizm, który dokonuje się kosztem objawionej doktryny, nie jest ekumenizmem, ale uniformizmem, i nie ma nic wspólnego z jednością chrześcijan.

W sferze jedności w nauce i praktyki dotyczącej Eucharystii jesteśmy w zasadniczej wspólności z naszymi braćmi prawosławnymi. Kiedyś wracaliśmy z rumuńskich Alp Transylwańskich, z masywu Fagaraszy, i zatrzymaliśmy się w mieście Fagarasze. Znajomi Rumuni zaprowadzili nas do cerkwi i przedstawili popowi. Ten, podobny do patriarchy, zresztą kształcony w Paryżu, uściskał nas wszystkich, a do mnie powiedział: „Bracie drogi, nic nas prawie nie dzieli, łączy nas Pan nasz, Jezus Chrystus, i Najświętsza Eucharystia. Przyszłość chrześcijaństwa w naszych wyznaniach, bo przecież *lux ex oriente*”.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

EUCHARYSTIA BUDUJE KOŚCIÓŁ: LITURGICZNO-PASTORALNY WYMIAR ENCYKLIKI *ECCLÉSIA DE EUCHARISTIA*

„My, liczni, tworzymy *jedno Ciało*, ponieważ *jeden jest chleb*, który łamiemy i który jest udziałem w *Ciele Chrystusa*: wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (por. 1 Kor 10,16-17). Św. Paweł Apostoł takimi słowami wprowadzał swoich korynckich uczniów u początków historii chrześcijaństwa w podstawy eucharystycznej eklezjologii. Po upływie dwudziestu wieków Stolica Apostolska przywołuje te same słowa, aby ugruntować wiarę w to, że wzrost nadprzyrodzonego organizmu Kościoła wymaga nadprzyrodzonych środków, w tym nadnaturalnego pokarmu Ciała i Krwi Pańskiej. Nowa encyklika Jana Pawła II przedstawia Kościołowi sakrament Eucharystii między innymi jako potężny dar dla tworzenia kościelnej *communio*, czy – zgodnie z biblijnym określeniem Pawłowym – kościelnej *koinonii* (1 Kor 10,16).

Prześledzimy teraz niektóre wątki tego papieskiego dokumentu, aby przestudiować rozumienie Eucharystii jako daru dla budowania wspólnoty. Punktem wyjścia niech będzie analogia do tworzenia się wspólnoty starotestamentowego Izraela. Taka dynamika refleksji wydaje się odpowiadać pewnym ważnym liniom myśli papieskiego dokumentu, skoro Jan Paweł II zechciał w nim podkreślić, że sam tekst ewangeliczny „ukazuje przynajmniej w zarysie niektóre »hebrajskie obrzędy« wieczerzy paschalnej, aż do hymnu »Hallel«” (por. EE 47). Potem skierujemy nasze spojrzenie na wspólnototwórczą moc daru Eucharystii na fundamencie komunii chrzcielnej, gdyż jeśli „przez dar swojego Ciała i swojej Krwi Chrystus pomnaża w nas dar swojego Ducha”, to jest to przecież dar „wylany już w Chrzcie

św. i udzielony jako »pieczęć« w sakramencie Bierzmowania” (por. EE 17). Wreszcie nasza uwaga skupi się na liturgii Eucharystii jako na odwzorowaniu liturgii niebiańskiej i niebiańskiej jedności.

Być może współczesny chrześcijanin, słysząc o takim porządku omawiania liturgiczno-pastoralnego wymiaru Eucharystii, pomyśli o jego poszczególnych aspektach jako o czymś mało praktycznym lub interesującym tylko historyków myśli chrześcijańskiej. Warto jednak przypomnieć sobie, że kiedy w pierwszych wiekach Kościoła uczono o typologii Starego Testamentu, przekonywano o mocy chrztu przenikającej wszystkie dziedziny życia chrześcijanina i usilnie przypomniano liturgiczną jedność Kościoła na ziemi z Kościołem w niebie, to nauczanie to nie było zasadniczo przeznaczone dla wąskich elit. Uznawano wtedy, że właściwymi jego adresatami będą początkujący, a nawet dopiero kandydaci do chrztu, że powinni o tym usłyszeć w zupełnie podstawowej katechezie wprowadzającej do życia wiarą.

a. Budowanie Kościoła: w analogii do wspólnoty Izraela

Aby należycie zrozumieć „koinoniotwórczy” charakter Eucharystii, konieczne należy odwołać się do duchowego zaplecza, jakie wnieśli ze sobą Apostołowie na wielkoczwartkową paschalną Wieczerzę Pańską. Przecież „od czasów Jezusa, wydarzenie Wielkiego Czwartku nosi widzialne oznaki »wrażliwości« liturgicznej, formującej się na bazie tradycji starotestamentowej” (EE 47), a „liturgia chrześcijańska narodziła się, nawiązując” – oczywiście – „do słów i gestów Jezusa”, ale także „rozwijając obrzędowe dziedzictwo judaizmu” (por. EE 48). Niezmiernie ważnym elementem tego dziedzictwa duchowego był sposób budowania wspólnoty wierzących przez posiłek ofiarny – udział w składanej ofierze. Element ten jest wzmiankowany w papieskiej encyklice. „Analogicznie jak Przymierze na Synaju, przypieczętowane ofiarą i pokropieniem krwią, podobnie gesty i słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy kładły fundamenty nowej wspólnoty mesjańskiej, Ludu Nowego Przymierza” (EE 21). Jak czytamy w Księdze Wyjścia, podczas zawarcia Przymierza na Synaju: „Mojżesz polecił złożyć ofiarę biesiadną z cielców [...], [potem] wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: »Oto krew Przymierza, które Pan zawarł z wami [...]«. Potem jedli i pili [z tej ofiary biesiadnej]” (por. Wj 24,5-11).

Spożywanie z ofiarnej uczy wyznacza nawet w biblijnej pobożności Izraela rozdział na „swoich” i „obcych”. W zaleceniach Prawa zapisano: „Będą jeść z tego, co było przebłaganiem za nich [...]. Nikt zaś z niepowołanych nie będzie tego jadł, gdyż jest to rzecz święta” (Wj 29,33). Fundament pod wspólnotę ludu kapłańskiego Starego Testamentu został więc położony podczas doświadczenia pełnych mocy dzieł Pańskich przypieczętowanych udziałem w uczcie. Obietnica: „wy bę-

dziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,6), spełnia się, gdy Mojżesz poleca „młodzieńcom z synów Izraela złożyć dla Pana ofiarę całopalną i ofiarę biesiadną” (Wj 24,5), gdy następuje pokropienie ludu krwią, wraz ze słowami: „Oto krew Przymierza, które Pan zawarł z wami” (Wj 24,8), i gdy w końcu „jedli i pili” (Wj 24,11) z biesiadnej ofiary.

Obecne są tu rozmaite elementy zapowiadające liturgiczno-pastoralne wymiary eucharystycznego kultu Nowego Testamentu: cały lud zgromadzony pod górą Synaj jest ludem kapłańskim (nie ma jeszcze kapłaństwa Aarona); istotne jest oddanie życia przez ofiarę poświęconą Bogu, ważna jest czara (kielich) krwi przymierza i uroczyste odczytanie zapisu Księgi Przymierza, jest wreszcie pokropienie ludu krwią i spotkanie z Bogiem na górze, a wszystko to ukoronowane ucztą. Zresztą taki sam schemat budowania wspólnoty wokół ofiarnej uczty biesiadnej znajdziemy w czasie Paschy Wyjścia z Egiptu: „Zabiją baranka o zmierzchu, wezmą krew baranka i pokropią nią odrzwia i progi domu [...], i tej samej nocy spożyją [go]” (Wj 12,6-8).

Przymierze z Bogiem zawarte obiektywnie domagało się egzystencjalnego udziału człowieka. Udział ten obejmuje obudzenie wiary w sercu, postanowienie dotrzymania warunków przymierza, ale także uczestnictwo w uczcie przymierza, będącej istotnym elementem starotestamentowej ofiary biesiadnej.

Wszystkie aspekty przymierza Mojżeszowego znajdują swoje analogie w nowym wydarzeniu przymierza Jezusowego. Na czym w pełni polega analogia wspomniana tylko pokrótce w encyklice? Oto według relacji Nowego już Testamentu kapłański lud Kościoła duchowo „przystępuje do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego” (Hbr 12,22), słyszy słowa Jezusa zapowiadające złożenie ofiary: „Krew moja za was będzie wylana” (por. Łk 22,20), słyszy zapowiedź przymierza większego niż Mojżeszowe: „ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej” (Łk 22,20), dostępuje „pokropienia krwią [Jezusa], która przemawia mocniej niż [krew] Abła” (Hbr 12,24), po czym zasiada do uczty Wieczery Pańskiej: „bierzcie i jedzcie”; „pijcie z niego wszyscy” (Mt 26,26-27). Nie dziwi więc, że Apostoł Piotr powtórzy słowa Boga z Synaju i odniesie je tym razem do wspólnoty chrześcijan: „Wy jesteście wybranym plemieniem [i] królewskim kapłaństwem” (1 P 2,9). Zgromadzenie dwunastu Apostołów w Wieczerniku to znak – przez podobieństwo do dwunastu pokoleń ludu Starego Przymierza – że zebrani na pierwszej Eucharystii – Wieczery Pańskiej – „stali się załóżkami nowego Izraela” (EE 21).

Egzystencjalny udział chrześcijanina w obiektywnym dziele zbawienia ma być nie mniejszy niż udział uczniów Mojżesza, ale na pewno raczej uwznioślony i spotęgowany. Dla umożliwienia takiego właśnie udziału, na wzór biesiadnej ofiary Starego Testamentu, ofiara Jezusa pozostała do dyspozycji Kościoła: Jezus „został kolejnym pokoleniom wierzących Ofiarą dokonaną raz na zawsze na Krzyżu i uczynił z siebie samego pokarm dla wszystkich wiernych” (EE 48). Biesiadne

ofiary Starego Testamentu były więc wyraźną zapowiedzią ofiary Jezusa: eucharystyczna „uczta» pozostaje zawsze uczta ofiarną, naznaczoną przelaną krwią” (por. EE 48). „Jezus złożył [ofiary] i wrócił do Ojca »dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej« [...]. W ten sposób każdy wierny może w niej uczestniczyć i korzystać z jej niewyczerpanych owoców” (EE 11).

Jeśli po słowach *mysterium fidei* Jan Paweł II przypomina z mocą, że „Eucharystia jest tajemnicą wiary, która przewyższa nasz intelekt, a przez to zmusza nas do jak najpełniejszej uległości Słowu Bożemu” (EE 54), to wypada nam rozumieć te słowa jak najszerzej. Chodzi tu o uległość *catemu* spisaniem słowa Bożemu, które poczynawszy od Księgi Rodzaju poprzez historię Izraela zapowiada ową „wielką tajemnicę wiary”.

Dziś nawiązywanie do typicznego charakteru historii Izraela i do zapowiedzi zbawienia ukrytych w ofiarach przepisanych Prawem wydaje się raczej odejściem od praktycznego wymiaru pastoralnego w traktowaniu sakramentu Eucharystii i ucieczką w teologiczne teorie. Jednak z całą pewnością nie zgodziłby się z tym jednogłośnie brzmiący chór Ojców Kościoła, którzy za św. Pawłem powtórzyliby nam: „ojcowie [Starego Testamentu] spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój: pili też z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała – to był Chrystus” (por. 1 Kor 10,1-4). Podobnie św. Ignacy z Antiochii – ucząc o Eucharystii i wołając: „chcę Chleba Bożego!” – nie zapomniał odnieść się do *catej* historii zbawienia, sięgającej w głąb Starego Testamentu: „chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida”¹.

b. Eucharystyczna wspólnota Kościoła: na fundamencie komunii chrzcielnej

Pierwszym sakramentalnym złączeniem z Chrystusem jest dla chrześcijanina moment chrztu. Przecież: „my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa [...], zostaliśmy razem z Nim pogrzebani, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie” (Rz 6,3-4). Jan Paweł II pamięta o tym dobrze, pisząc swoją najnowszą encyklikę: jeśli „włączenie w Chrystusa odnawia się i nieustannie umacnia przez uczestnictwo w Ofierze eucharystycznej”, to jest to odnowienie właśnie tego, co „dokonało się w Chrzcie św.” (por. EE 22). Liturgia Paschy od starożytności była jednocześnie liturgią „przejścia Chrystusa” z ziemi przez krzyż do nieba i liturgią „przejścia chrześcijanina” z niewoli bezbożności do życia w Duchu Świę-

¹ Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Rzymie*, VII, 3.

tym. Tam gdzie obecne jest „*mysterium paschale*”, tam „wpisuje się także *mysterium eucharisticum*” – pisze Papież.

Powiązanie chrztu (jako sakramentu włączenia w Chrystusa) z Eucharystią (jako sakramentem jednoczenia z Chrystusem: *communio – koinonia*) ma wymiar nie tylko indywidualny. Apostoł Paweł wspomina o mocy chrztu, przez który Duch Święty spaja gromadę jednostek w prawdziwie kościelną wspólnotę: „wszyscy w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,13). Te słowa zapisane są zaraz po innych jego zapewnieniach: „ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni, tworzymy jedno ciało” (1 Kor 10,17).

Kościelna jedność owocuje zgodnym zapalem w dzieleniu się otrzymanym darem zbawienia. Apostoł Piotr łączył jednorazową łaskę chrztu z powołaniem do głoszenia Dobrej Nowiny: „Wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś [przez chrzest] jesteście ludem Bożym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, aby głosić dzieła potęgi Tego, który was wezwał” (por. 1 P 2,9-10). Apostoł Paweł powie nam natomiast, że powołanie to odnawia się i wzmacnia za każdym razem, gdy chrześcijanie gromadzą się na spożywanie Świętej Pamiątki: „Ilekoć bowiem spóżyacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głóście, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Przetwarzając tę myśl Apostoła, Jan Paweł II powtórzy po wiekach, że „Kościół czerpie duchową moc dla wypełniania swojej misji z nieustannego uobecniania w Eucharystii ofiary Krzyża i z Komunii z Ciałem i Krwią Chrystusa”, i w tym sensie „Eucharystia jawi się jako »źródło« i jednocześnie »szczyt« całej ewangelizacji” (EE, 22).

Raz jeszcze w obecnych realiach duszpasterskich takie rozważania mogłyby wydawać się mało przydatne i odbiegające od potrzebnych i praktycznych wskazówek. Dlatego znowu warto przyjąć pouczenie przez głos Kościoła starożytnego, który od Apostołów przejął sposób wprowadzania katechumenów we właściwe rozumienie konsekwencji chrztu. „Chrześcijaninie! Opuszczasz Egipt, podczas etapów wędrówki przez pustynię poświęcasz czas na słuchanie Prawa Bożego, dzięki sakramentowi chrztu przepawiłeś się przez Jordan”². To, co nam wydaje się abstrakcyjną teorią dla nielicznych wtajemniczonych, było w starożytności chlebem powszednim ludzi początkujących w wierze. Jeśli chrzest był zanurzeniem w śmierć Chrystusa – również w znaczeniu gotowości do męczeństwa – to jednocześnie „tych, których zagrzewamy do boju, winniśmy uzbroić za pomocą Krwi i Ciała Chrystusa: po to właśnie jest Eucharystia”. Oczywiście wydawało się w ta-

²Orygenes, *Homilia do Księgi Jozuego*, 4, 1.

kim kontekście pytanie: „Jakże możemy nauczać, aby przelali krew za wyznanie imienia, jeśli im przed walką odmawiamy Krwi Chrystusa?”³.

c. Liturgiczna wspólnota ziemską odwzorowuje liturgię i jedność niebiańską

„Budowę przybytku wykonacie dokładnie według tego, co ci ukażę – uważaj pilnie, aby [wszystko] wykonać według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze” (por. Wj 25,9.40). W Księdze Wyjścia to polecenia Boga skierowane do Mojżesza pojawia się jak refren, wzywając, aby kult Izraela odbywał się w scenarii symbolicznie odzwierciedlającej realia niebiańskie. Liturgia Nowego Testamentu ma być odwzorowaniem kultu niebiańskiego oczywiście nie w mniejszym stopniu, ale znacznie silniej. „Prawo bowiem posiada tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy” (Hbr 10,1). „Rzecz sama” – to kult niebiańskiej wspólnoty zgromadzonej wokół tronu Boga i Baranka, „cień” zaś – to liturgia świątyni w Jerozolimie. Pomiedzy „rzeczą samą” i „cieniem” mieści się „obraz rzeczy”: nie będący wprawdzie jeszcze widocznym kultem niebiańskim (który będzie dostępny dopiero uczestnikom zbawienia wiecznego), ale dający już jego przedsmak, w stopniu o wiele silniejszym niż ów starotestamentowy „cień”.

Trzeba mieć to w pamięci, jeśli chcemy zrozumieć zapewnienia Jana Pawła II, że „nawet wtedy bowiem, gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła, jest ona wciąż poniekąd sprawowana »na ołtarzu świata«” (EE 8). Wbrew pozorom te papieskie sformułowania nie odwołują się w pierwszym rzędzie do poetyckiego zmysłu czytelnika encykliki, ale raczej do jego gruntownej znajomości całej Biblii. Poszczególne części świątyni Jahwe w Jerozolimie symbolizowały przecież elementy biblijnego kosmosu: zarówno ziemię oddaną ludziom na doczesne zamieszkanie, jak i mieszkanie Boga samego wraz z jego dworem, a więc Miejsce Najświętsze za zasłoną. Ofiara na krzyżu usunęła radykalny do tej pory rozdział między niebem a ziemią: „a oto zasłona przybytku rozdarta się na dwoje z góry na dół” (Mt 27,51; por. Mk 15,38; Łk 23,45), odtąd uczestnicy ziemskiej liturgii mają udział w kulcie niebiańskim.

Do takiej biblijnej wrażliwości łączącej Biblię hebrajską z Nowym Testamentem odwołuje się Jan Paweł II, kiedy pisze, że Eucharystia „jednoczy niebo z ziemią. Zawiera w sobie i przenika całe stworzenie. Syn Boży stał się człowiekiem, aby w najwyższym akcie uwielbienia przywrócić całe stworzenie Temu, który je uczynił z niczego” (EE 8). Modlitewne spojrzenie zgromadzenia nie zatrzymuje się na tym, co widzialne, ale przedłuża się ku nieskończoności. Pilnie przestrzegany od starożytności zwyczaj modlitwy w kierunku wschodnim przez tak wiele

³ Św. Cyprian, *O męczeństwie*.

wieków znakomicie ułatwiał wspólnocie na modlitwie poczucie znajdowania się w przedsionku świątyni świata. Modlitwy „na wschód” nie traktowano – jak mogłoby się dziś wydawać – jako nieistotny szczegół, ale było to przejawem traktowania całego stworzonego świata jako świątyni Boga, z ziemią jako jej przedsionkiem. „»Nowe niebiosy« i »nowa ziemia«, które otworzą się przed naszymi oczyma wraz z powtórным przyjsciem Chrystusa”, znajdują w Eucharystii „tu na ziemi swoją »rękojmię« i, w pewnym sensie, antycypację” (por. EE 62).

Tak przejawiała się głęboka „kosmiczna świadomość” chrześcijańska, która traktowała cały kosmos jako prawdziwą świątynię Boga: „Chrystus wszedł nie do świątyni zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej świątyni, ale do samego nieba” (por. Hbr 9,24). Miejsce Najświętsze tego przybytku jest przecież już poza naszym fizycznym postrzeganiem: „On – Najwyższy i Wieczny Kapłan – wchodząc do odwiecznego sanktuarium przez swoją krew przelaną na Krzyżu, zwraca Stwórcy i Ojcu całe odkupione stworzenie. Czyni to przez posługę kapłańską Kościoła, na chwałę Najświętszej Trójcy. Doprawdy jest to »mysterium fidei« dokonujące się w Eucharystii: świat, który wyszedł z rąk Boga Stwórcy, wraca do Niego odkupiony przez Chrystusa” (EE 8). Tajemnica ta otwiera się przed uczestnikami Eucharystii, niezależnie od tego, czy dzieje się to we wspomnianej w encyklice Niegowici, czy też w bazylice św. Piotra na Watykanie (EE 8).

Na tej drodze Kościół wierny pouczeniu apostołskiemu – „głosimy śmierć Pańską” (por. 1 Kor 11,26) – dopowiada też drugą część wielkiej tajemnicy wiary: „Ofiara eucharystyczna uobecnia nie tylko tajemnicę męki i śmierci Zbawiciela, lecz także tajemnicę zmartwychwstania, w której ofiara znajduje swoje wypełnienie. Jako żywy i zmartwychwstały, Chrystus może uczynić siebie w Eucharystii chlebem »życia« (J 6,35.48), »chlebem żywym« (J 6,51)” (EE 14).

To jeszcze inne znaczenie wielowarstwowej formuły *mysterium fidei*: odkupiony świat wraca do Stwórcy (por. EE 8). Prawda o otwarciu drogi z ziemi do nieba (poprzez rozdartą już teraz zasłonę) była przeżywana jak najbardziej praktycznie przez chrześcijan starożytności na modlitwie: „Wznosimy głowę i ręce ku niebu, a przy wspólnym recytowaniu ostatnich słów nawet podnosimy się na palcach stóp: uczyniwszy duszę uskrzydloną przez tęsknotę do wartości lepszych oraz próbując odrywać ciało od ziemi, jednocześnie z wypowiedzanymi słowami przebijamy się, na siłę, do świętych miejsc”⁴. Owo „miejsce święte” to przecież biblijne „Święte Świętych”, niebiański prawzór sanktuarium świątyni jerozolimskiej, do którego chrześcijanie mają teraz śmiały przystęp w Duchu Świętym. „Gdy sprawujemy ofiarę Baranka, uczestniczymy w liturgii niebiańskiej i jednoczymy się z niezliczonym tłumem, który woła: »Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie

⁴Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 40, 1.

i w Baranku« (Ap 7,10). Zaiste, Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii i rzuca światło na drogi naszego życia» (EE 19).

* * * *

„Sobór Watykański II przypomniał, że Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła» (EE 21). Rolą Magisterium Kościoła jest troska o to, aby ważne elementy nauczania Kościoła: jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego, nie uległy nigdy zapomnieniu. Do dziedzictwa wiary przekazywanego z rąk do rąk w łańcuchu pokoleń należy też nauczanie o Wieczery Pańskiej: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus, tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: »To jest Ciało moje za was«” (1 Kor 11,23-24). Do tego samego dziedzictwa należy też wielka tajemnica wiary, tajemnica źródła jedności Kościoła: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10,17).

BP JAN TYRAWA

OFIARNICZY WYMIAR EUCHARYSTII

Rozważając tajemnicę Eucharystii, Papież Jan Paweł II poświęca temu zagadnieniu pierwszy rozdział swojej encykliki *Ecclesia de Eucharistia*. Wśród wielu wątków odsłaniających misterium naszej wiary, jaką jest Eucharystia, Papież wiele uwagi poświęca jej ofiarniczemu wymiarowi. Eucharystia jest uobecnieniem ofiary Chrystusa na krzyżu, a zarazem ofiarą Kościoła. Tę prawdę w krótkim zarysie postaramy się przedstawić na tle nowotestamentowego rozumienia ofiary. Rozważania te rozpoczniemy od przedstawienia rozumienia ofiary w Starym Testamencie.

STAROTESTAMENTOWE ROZUMIENIE OFIARY

Starotestamentowe rozumienie ofiary, podobnie jak w religiach historycznych, można ująć jako dzieło człowieka: to człowiek ofiaruje coś Panu Bogu. Stary Testament zna wielość takich ofiar. Liturgia sprawowania ofiary miała pewien schemat. Ofiara przyniesiona przez ofiarodawcę składana była w ręce kapłanów, którzy, pełniąc rolę pośrednika, przedkładali tę ofiarę samemu Bogu. Składano tę ofiarę na ołtarzu, do którego tylko kapłani mieli dostęp. Spełnienie tej ofiary dokonywało się przez jej spalenie bądź to jej spożycie, co w formie uczt sakralnych miało miejsce zwłaszcza w religiach historycznych. Klasycznym przykładem jest ofiara kadzenia składana przez Zachariasza. Tylko on jako kapłan mógł wejść do przybytku Pańskiego, „gdy tymczasem wszystek lud modlił się na zewnątrz” (Łk 1,8-10). To „na zewnątrz” jest bardzo symptomatyczne. Tylko kapłan mógł wchodzić w imieniu ludu za zasłonę do miejsca „Świętego Świętych”, aby składać Bogu ofiarę, pełniąc rolę pośrednika pomiędzy ludem a Bogiem. Stąd też musiał być jakoś ordynowany na ten urząd bądź to pochodzić z rodu kapłańskiego.

NOWOTESTAMENTOWE ROZUMIENIE OFIARY

Nowy testament w rozumieniu ofiary odwraca cały porządek. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3,16). Tak też swoje życie rozumiał Jezus Chrystus. „Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo Ja życie oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,17-18). A zatem istotą ofiary w rozumieniu Nowego Testamentu jest samoofiarowanie się Jezusa Chrystusa, które realizuje się poprzez wypełnienie woli Ojca. „Pokarmem moim jest czynić wolę Tego, który mnie posłał, abym wypełnił Jego dzieło” (J 4,34). To pełnienie woli Ojca do końca zaprowadziło Jezusa Chrystusa na krzyż. Krzyż jest świadectwem, że nic nie było zdolne odwieść go ani mu przeszkodzić w wypełnieniu misji spełnienia woli Ojca, nawet zagrożenie dla własnego życia. Nic dziwnego, że autor Listu do Hebrajczyków, wykładając istotę ofiary Nowego Testamentu, cytując Psalm 40, (39) 7-9: „Nie chciałeś ofiary i daru, lecz otwarłeś mi uszy. Całopalenia i zertwy za grzech nie żądałeś: wtedy powiedziałem: «Oto przychodzę; w zwoju księgi o mnie napisano: czynić Twą wolę, mój Boże jest moją radością, a Prawo Twoje mieszka w mym sercu»”. Jednocześnie interpretuje chryologicznie w kategoriach antropologicznych z wyraźną aluzją do tajemnicy Wcielenia, gdzie w miejsce „lecz otwarłeś mi uszy” stwierdza: „aleś mi utworzył ciało” (Hbr 10, 5). Tak rozumiana ofiara nie ma swojej określonej liturgii, nie spełnia się w określonym czasie w świątyni, ale „wszędzie” gdziekolwiek Chrystus się udaje czy cokolwiek czyni.

Drugą nowością nowotestamentowego rozumienia ofiary jest, że to samoofiarowanie się w spełnianiu woli Ojca czyni Jezusa Chrystusa kapłanem. Jezus Chrystus nie przyjmował święceń kapłańskich, nie pochodził z rodu kapłańskiego, w oczach sobie współczesnych był laikiem, a mimo to autor Listu do Hebrajczyków nazywa Go kapłanem, Jedynym i Najwyższym Kapłanem. Jednocześnie Jezus Chrystus, spełniając swoją misję w samoofiarowaniu się, oddaje Ojcu najwyższą cześć i uwielbienie, spełnia najwyższy kult¹.

W tym świetle Ostatnia Wieczerza, na której dokonano się ustanowienie Eucharystii, jest antycypacją ofiary Krzyża i tylko w tej relacji jest prawdziwie Eucharystią, bowiem z Krzyża, z prawdziwej ofiary Chrystusa, prawdziwie wydanego Jego

¹ Takie rozumienie kultu znalazło swój wyraz na Soborze Watykańskim II. O ile w teologii przed-soborowej kult rozumiany był jako dzieło człowieka, jako odpowiedź człowieka na zbawcze dzieło Boga, o tyle teologia posoborowa kult rozumie jako dzieło Chrystusa, który swoim czynem wielbi Ojca. Człowiek może się w to uwielbienie Ojca włączyć i razem z Chrystusem Go wielbić.

ciała i prawdziwie wylanej Jego krwi czerpie swoją moc. Stąd także każda celebracja Eucharystii w Kościele i przez Kościół jest prawdziwa jedynie w relacji do ofiary Krzyża. Tę relację określa się greckim pojęciem *anamnesis*, łacińskim *memoria*, polskim *pamiętką*, a jeszcze lepiej *uobecnieniem*. Prawozorem jest hebrajskie *zik-karon*, którym określano właściwość starotestamentowej liturgii paschalnej. W niej uobecniało się uwolnienie narodu izraelskiego z niewoli egipskiej, uwolnienie od śmierci, jaką niósł anioł śmierci w noc, kiedy spożywano baranka paschalnego.

Liturgia ofiary eucharystycznej jest uobecnieniem ofiary Krzyża i stąd otrzymuje ofiarniczy charakter. Jest ofiarą, bo uobecnia ofiarę Chrystusa na krzyżu. I jako uobecnienie ofiary Krzyża staje się także ofiarą Kościoła, ciała Chrystusa, którego On jest Głową. Chrześcijanin, uczestnicząc w liturgii eucharystycznej, uczestniczy w uobecnionej ofierze Chrystusa i jednocześnie wraz z Nim sam siebie składa Bogu w ofierze. W liturgii eucharystycznej jego samoofiarowanie się, czyli czynienie woli Ojca w każdej chwili i na każdym miejscu, osiąga swój najpełniejszy wyraz. Jest szczytem tego samoofiarowania się. Może ofiarować się Ojcu, bo przez chrzest wszczepiony został w kapłański urząd Jezusa Chrystusa i stąd uczestniczy w powszechnym kapłaństwie wszystkich wiernych.

Na czym polega to powszechne kapłaństwo wszystkich wiernych? Przypomnijmy, że w Starym Testamencie lud nie miał dostępu do ołtarza, nie miał dostępu do samego Boga. Pomiedzy nim a Bogiem pośredniczył kapłan. W Nowym Testamencie lud nie potrzebuje pośrednictwa kapłana, bowiem sam jest kapłański, uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i stąd ma bezpośredni dostęp do Boga, aby samego siebie ofiarować Bogu. Prawda ta znalazła swój wyraz w II Modlitwie Eucharystycznej, kiedy po przeistoczeniu kapłan mówi: „...,dziękujemy, że nas wybrałeś, abyśmy stali przez Tobą i Tobie służyli”. Podobnie w III Modlitwie Eucharystycznej: „...,którzy z Twojej łaski stoją przed Tobą”. Dlatego też św. Paweł mógł napisać: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1). Podobnie autor Listu do Hebrajczyków: „Przez Niego więc składajmy Bogu ofiarę czci ustawicznej, to jest owoc warg, które wyznają Jego imię” (Hbr 13,15). Teksty te odnoszą się do Eucharystii i jej celebrowania przez cały Kościół, bowiem cały Kościół jest kapłański, cały Kościół jest podmiotem Eucharystii. Sprawowanie Eucharystii jest szczególnym wyrazem współofiarowania się z Chrystusem i samoofiarowania się Bogu.

W tym miejscu rodzi się pytanie: Na czym zatem polega istota kapłaństwa hierarchicznego, służebnego, wypływającego z przyjęcia święceń kapłańskich? Na czym zatem polega różnica pomiędzy powszechnym kapłaństwem wszystkich wiernych a kapłaństwem święceń?

W odpowiedzi na to pytanie Nowy Testament odkrywa kolejną nowość w rozumieniu kapłaństwa. Jest ona tak wielka, że autorzy Nowego Testamentu mieli

ogromne trudności ze znalezieniem odpowiedniego pojęcia, którym mogliby określić tę rzeczywistość. Zastosowanie powszechnego wówczas pojęcia „kapłan” wywoływało skojarzenie z ówczesnym rozumieniem, a z takim nowotestamentowe rozumienie nie miało nic wspólnego.

Mówiąc o kapłaństwie hierarchicznym, św. Paweł rozpoczyna od stwierdzenia: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16); czy „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię” (1 Kor 1,17). Oznacza to, że pierwszym zadaniem kapłana jest głoszenie Ewangelii. Apostołowie zostali posłani, aby głosili Ewangelię, i dla jej głoszenia otrzymali odpowiednią moc. Ewangelia ma być głoszona z mocą. Co to znaczy? To znaczy, że głoszenie Ewangelii nie jest przekazem informacji, podawaniem czegoś do wiadomości, lecz uobecnieniem i urzeczywistnieniem tego, o czym mówi. Słuchanie Ewangelii rodzi i umacnia, to jest pomnaża wiarę. Ewangelię głosi się, aby uwierzyli, a wiara doprowadziła do zbawienia, co już jest dziełem samego Boga. „Jakże mieli wzywać tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mieli im głosić, jeśli by nie zostali posłani? (Rz 10,14). Głoszenie Ewangelii z mocą to słuchanie samego Chrystusa, gdzie kapłan występuje *in persona Christi*, w osobie Chrystusa, dla Jego uobecnienia. Głoszenie i słuchanie Ewangelii tworzy historiozbawczą przestrzeń, tu i teraz dokonuje się zbawienie człowieka. W tę moc wyposażeni zostali Apostołowie i przekazują ją innym przez włożenie rąk, i tak tworzy się i urzeczywistnia *successio apostolica*, apostołski przekaz, następstwo i posłanie.

Czy to znaczy, że św. Paweł pomniejsza rolę kapłana w sprawowaniu sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii? Związek pomiędzy głoszeniem Ewangelii a sprawowaniem Eucharystii św. Paweł określił w Liście do Rzymian (15,15-16). Stwierdza, że działa „na mocy danej mi przez Boga łaski. Dzięki niej jestem z urzędu sługą Chrystusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym”. Ta ofiara pogan, kiedy stają się ofiarą Bogu przyjemną, spełnia się w sprawowaniu i uczestnictwie w Eucharystii. Tę ofiarę mogą sprawować jako Kościół, Ciało Chrystusa, którego On sam jest Głową. Sakramentem Chrystusa jako Głowy Kościoła, Jego uobecnieniem we wspólnocie eucharystycznej jest kapłan. Może nim być dzięki mocy święceń kapłańskich. Przyjmuje święcenia kapłańskie nie po to, aby mógł uczestniczyć w Eucharystii, bowiem może to czynić mocą sakramentu chrztu świętego. Przyjmuje święcenia kapłańskie, aby *in persona Christi* mógł przewodniczyć ludowi Bożemu, jak Chrystus przewodniczy Kościołowi. Przyjmuje święcenia kapłańskie, aby rzeczywistością stały się słowa wypowiedziane podczas celebry eucharystycznej *in persona Christi*: „To jest ciało moje”, „To jest kielich krwi mojej”. Przecież żaden z kapłanów nie może powiedzieć, że swoje ciało daje, aby mieli życie wieczne ci, którzy je przyjmują.

Tak rozumiana Eucharystia staje się centrum życia Kościoła. „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, a którego wypływa cała jego moc” (KL 10) naucza Sobór Watykański II. Ta prawda stanie się rzeczywistością jedynie wówczas, o ile taką stanie się w życiu każdego chrześcijanina.

Summary

Theological Reflection on the John Paul II Encyclical *Ecclesia de Eucharistia*

The fourteenth encyclical letter of John Paul II entitled *Ecclesia de Eucharistia* was taken as a source for theological reflection during a conference at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, held on May 13, 2003. Four theologians gave their contributions during this meeting. The starting point was a lecture by the Rector of the Faculty, Prof. Ignacy Dec. In his text Fr. Rector underlined the fact that we have in front of us the first papal encyclical of the new century and the new millennium. Important is the fact that the Pontiff frequently refers there to his personal experience of a priest, a bishop, a cardinal, and ? finally ? the pope.

The next three interventions by Prof. Roman Rogowski and ? later ? Fr. Bogdan Ferdek and Fr. Andrzej Siemieniowski developed the main topics of the papal encyclical along three lines. The dogmatic importance of the letter was discussed, especially in connection with theological trends of ecclesiastical dissent and dogmatic uncertainty. The ecumenical side of *Ecclesia de Eucharistia* was then proposed as a sound foundation for a much needed reconciliation among Christian communities. In the end of the Wrocław meeting some liturgical and pastoral points of the papal letter were highlighted in order to make the whole picture closer to the everyday life of Catholic communities for whom the Eucharist is a regular form of worship and as such needs both a deeply lived experience and a solid theological reflection.

KS. WALDEMAR IREK

MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A PRAWEM BOŻYM. REFLEKSJA W DZIESIĘCIOLECIE *VERITATIS SPLENDOR* (VS)

1. KRYZYS ETYKI – KRYZYSEM PRAWDY O CZŁOWIEKU

Mogłoby się wydawać, iż bezsporną kwestią pozostaje fakt, że każde działanie człowieka związane jest z moralnością. Człowiek osadzony w świecie, z charakteryzującym go rozumem i wolnością, może ten świat podziwiać, odkrywać zakodowane w nim prawa, może go transformować. Bardzo dumnie brzmią słowa oświeceniowego poety: „Świat przekształcać, to nasze rzemiosło”.

Wyjątkowa pozycja istoty ludzkiej w świecie, zdolność zarówno refleksji, jak i zmian rzeczywistości rodzi pytanie o odpowiedzialność. Czy zatem zagadnienia filozoficznej refleksji, od podstawowego pytania o wizję człowieka – o jego genezę i przeznaczenie, o sens jego egzystencji, po etyczne problemy: „co można i należy czynić”, implikują zawsze istnienie kryterium oceny prawdy i dobra?

Czy każde działanie człowieka: teoretyczne – wtedy gdy poznaje świat, siebie i Boga, poetyczne – gdy świat przekształca i go współtworzy, oraz praktyczne – gdy tworzy samego siebie i wpływa na innych, podlega osądom etycznym? Szczególnie doniosłym zagadnieniem jest problem relacji człowieka do człowieka, bowiem integralna wizja etyki dotyczy, wbrew poglądom E. Durkheima – który jedynie w relacjach interpersonalnych upatrywał możliwość etyczności – świata przyrody, relacji do samego siebie, sięga wreszcie do świata *sacrum*.

Na myśleniu zdroworozsądkowym i intuicji może się opierać etyka naturalna, której imperatywy może odkryć każdy człowiek. Ilustracją tej etyki jest stwierdzenie: „Wierzyby są piękne i mogą zachwycić. Podobnie jak gwiazdy [...], a przecież

wolno pastuszkom ścinać gałązki wierzb i kręcić fujarki, by potem wygrywać na nich melodie, by bawić się. Wolno też, nawet trzeba karczować wierzby, gdy staną się przeszkodą w zbudowaniu nowej drogi z wioski do wioski lub w skróceniu lub wyprostowaniu drogi starej, aby ludziom było bliżej do siebie. Rzecz nie do pomyslenia, aby coś podobnego można było zrobić z kimkolwiek z ludzi nawet dla dobra całej reszty”¹.

Tymczasem we współczesnej mentalności możemy często zaobserwować szczególną dezintegrację między poznaniem a życiem, Prawdą a odpowiedzialnością, między etyką a wieloma dziedzinami ludzkiej egzystencji. Ważnym elementem tej dezintegracji jest szczególnie rozdźwięk między etyką a polityką, gospodarką i życiem społecznym. Przyjmuje się, iż rozdarcie to w dziedzinie epistemologicznej sięga poglądów Kartezjusza, w dziedzinie politycznej Machiavellego, gospodarczej Smitha, a społecznej Hobbesa.

Jan Paweł II, wydając 6 sierpnia 1993 r. Encyklikę *Veritatis splendor*, nawiązał do najlepszych intelektualnych tradycji etycznych – od Sokratesa, który upatrywał sens etyki w doprowadzeniu człowieka do pełnej świadomości samego siebie, po uwznioślające myśl naturalną myślenie biblijne, które wskazuje na ostateczny fundament wszelkich norm etyczno-moralnych – jakim jest Bóg. Z tej wizji wynika określona koncepcja człowieka, w jego wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym, wraz z niezbywalnymi i wrodzonymi prawami. Diagnoza sytuacji, w której znajduje się człowiek, prowadzi Jana Pawła II do stwierdzenia o głębokim kryzysie kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec fundamentów poznania i etyki, tak że człowiek coraz trudniej może zrozumieć samego siebie.

H. Juros twierdzi wręcz, iż Encyklika *Veritatis splendor* ukazuje „kwestię kulturową”, rozumianą jako kryzys racjonalności i prawdy we współczesnej kulturze: logos bez etosu². Bezwzględna autonomia ludzkiego rozumu, który rości sobie prawo do ustalania norm etycznych, miałyby, według autora, następujące mutacje: negację rozumu metafizycznego na rzecz rozumu naukowego, redukcję rozumu praktycznego jedynie do funkcji instrumentalno-technicznych, wreszcie niezależność rozumu praktycznego od Objawienia Bożego³. Zatem Prawda bez odpowiedzialności. Czy nie należałoby również odwrócić kolejności, bowiem etos bez logosu nie prowadzi człowieka do jego ostatecznego celu.

¹T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 15.

²H. Juros. Kwestia kulturowa w Encyklice *Veritatis splendor*. w: *Nie lękać się prawdy*. Encyklika „*Veritatis splendor*”, red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 89.

³Tamże, s. 90.

2. WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ U PODSTAW CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MYŚLENIA ETYCZNEGO I ICH ZBURZONA HARMONIA WE WSPÓŁCZESNYM MYŚLENIU

Według filozofii klasycznej u podstaw wszelkiej refleksji moralnej leży koncepcja transcendencji osoby ludzkiej⁴, która ma swoje źródło w ontycznej strukturze człowieka. Transcendencja moralna odnosi się do aktywności człowieka oraz przedmiotów i sposobów tej aktywności. Źródłem moralnej transcendencji człowieka jest jego rozumność w sensie dynamicznego uczestnictwa w wartościach transcendentnych. Całą rzeczywistość człowiek ujmuje w kategoriach tych wartości (prawdy, dobra, piękna), co daje mu niezależność w stosunku do innych wartości szczegółowych, czyniąc go wolnym⁵. Człowiek zatem, jako istota rozumna, jest z natury swojej wolny: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”⁶. Człowiekowi zatem, jako istocie ontologicznie wolnej, przysługuje prawo do korzystania z wolności w całokształcie życia codziennego.

Oprócz powyższego aspektu wewnętrznego drugim wymiarem wolności jest jej aspekt zewnętrzny, czyli tzw. wolność społeczna. Urzeczywistnia się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji, jako wybór określonego postępowania, zachowania, działania. *Katechizm Kościoła katolickiego* w sposób dobitny mówi o tej wolności jako „możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowanie przez siebie określonych działań”⁷. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna. Możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji uzależniona jest od tego, czy człowiek nie podlega przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się z wolności społecznej. Brak tej możliwości pozbawia człowieka środków w dążeniu do swobodnie obranych celów i stanowi zagrożenie jego egzystencji⁸.

W refleksji na temat wolności nie sposób pominąć antropologii filozoficznej, która usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek, jaki jest jego cel? Początki antropologii filozoficznej sięgają starożytności, gdzie relatywizm poznania w filozofii sofistów miał zabarwienie antropologiczne: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”⁹. W opozycji do nich Sokrates, uchodzący za ojca etyki, stwo-

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131nn.

⁵ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 21-26.

⁶ Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność, Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981*, (tekst polski), Warszawa 1981, s. 5.

⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1984, nr 1731.

⁸ H. Skowroński, *Człowiek, kultura, świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002; s. 17; także: J. Majka, *Etyka społeczna*. Wrocław 1982; s. 240.

⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. I, s. 77.

rzył koncepcję intelektualizmu etycznego. Z jednej strony łącząc cnotę z wiedzą, z drugiej jednak wskazując naprawdę o człowieku zawartą w nim samym. Pytany: kim chcesz być, jako filozof?, widział swoje zadanie analogicznie do zawodu swojej matki, położnej. Tak jak ona miała pomóc w zrodzeniu dziecka, tak on chciał pomóc człowiekowi w zrodzeniu prawdy o nim samym. Metoda majeutyczna zawiera w sobie niesamowity optymizm i wiarę w to, iż człowiek może odkryć prawdę o samym sobie. Myśl Sokratesa rozwijana przez Platona zaowocowała triadą idei: Prawdy, Dobra i Piękna, która stała się źródłem wszelkich refleksji filozoficzno-etycznych. Uczeń Platona – Arystoteles, tworząc etykę „złotego środka”, zwaną także etyką perfekcjonistyczną, odniósł człowieka poprzez jego celowość do Istoty Najwyższej.

Średniowieczna synteza, dokonana przez Św. Tomasza z Akwinu na bazie myśli judeochrześcijańskiej i refleksji Stagiryty oraz innych filozofów greckich, ukazała dwa źródła wszelkiej moralności. Pierwszym z nich jest prawo naturalne, stanowiące projekcję prawa wiecznego (*lex aeterna*) w naturze ludzkiej, drugim natomiast jest Objawienie pozytywne – jego prawa i wskazania, budujące wprawdzie na naturze (*gratia supponit naturam*) oraz harmonijnie z nią złączone, a równocześnie ją przekraczające i uwznioślające.

Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia za Arystotelesem trzy rodzaje zasad wynikających z prawa naturalnego¹⁰. Są to najpierw *prima principia*, *principia per se nota* – zasady pierwsze, narzucające się z całą oczywistością i jasnością każdemu człowiekowi. Drugą grupę tych zasad stanowią tzw. *secunda principia*, które są konsekwencją przyjęcia *principia per se nota*. Prawa te ukazane są jako drugorzędne w porządku prawa naturalnego i stanowią zarówno dzieło samej natury, jaki i rozumu, który przeprowadzając refleksję nad zasadami oczywistymi, wyciąga praktyczne wnioski (*conclusiones*). Wreszcie prawo *ius gentium*, będące według św. Tomasza również dodatkiem rozumu do praw oczywistych, jest zasadą, która stoi u podstaw społeczeństw ludzkich, jednocześnie stanowi fundament kształtowania się społecznych praw i obowiązków¹¹.

Jan Paweł II, nawiązując do myśli Akwinaty, powie: „W porównaniu do innych stworzeń [...] stworzenie rozumne poddane jest Bożej Opatrzności w sposób bardziej szlachetny, jako że samo staje się uczestnikiem Opatrzności, troszcząc się o siebie i o innych: dostępuje zatem udziału w Odwiecznym Rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu; ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym” (VS 43).

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 103-104.

¹¹ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960, s. 42-43.

Przybliżając zagadnienia związane z treścią prawa naturalnego, Papież w dalszym ciągu stwierdza: „Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej” (VS 50).

W filozofii scholastycznej rozważano człowieka w odniesieniu do Boga jako pełni bytu, Najwyższego Dobra, które jest początkiem i celem wszystkich rzeczy, łącznie z człowiekiem. W Bogu osiąga on pełnię swojej doskonałości. Człowiek działa w określonym porządku – w hierarchicznej strukturze – jakim jest pojęcie Tomaszowego *universum*. Wydawałoby się, że jest on zdeterminowany tym porządkiem i nie ma tu miejsca na akty wolnego wyboru. Jednakże „Boża mądrość w taki sposób porządkuje rzeczy, aby powstawały zgodnie z własnymi przyczynami. Otóż dla człowieka jest czymś naturalnym, aby działał w sposób wolny, nie zmuszany żadną koniecznością, gdyż byłoby to przeciwne jego rozumnym władzom. Bóg więc w taki sposób kieruje czynami ludzkimi, że nie są one poddane konieczności, lecz wynikają z wolności wyboru”¹².

W okresie Odrodzenia ów porządek świata uzależniono od człowieka, któremu przypisano możliwość i prawo porządkowania świata oraz wszystkich własnych spraw wedle własnego uznania, bowiem jest on dla siebie miarą i celem działania. Człowiek jest zdany wyłącznie na siebie i powinien się przede wszystkim o siebie troszczyć. Będąc podstawową rzeczywistością jest wolny, w kształtowaniu porządku świata, również w wymiarze religijnym, społecznym i etycznym.

Filozofia indywidualistyczna Odrodzenia uitorowała drogę egoizmowi i naturalizmowi etycznemu. T. Hobbes twierdził, że człowiek skłonny jest szukać jedynie własnej korzyści. Ze swej natury jest egoistą, każdy kocha tylko siebie, a jedynym dobrem jest własne dobro. Naturalny egoizm daje człowiekowi przyrodzone prawo do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka. Dąży on do wywyższania się nad innymi i do podporządkowywania ich sobie. Nieograniczona wolność uprawnia go do ograniczania wolności innych. Egoizm stawia człowieka w kolizji z innymi, w wyniku czego jest on w ciągłej sytuacji walki. Wrogość wobec innych ludzi uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie jego egoistycznych celów, a nawet jest zagrożeniem utrzymania gatunku ludzkiego (wojna wszystkich przeciw wszystkim). Dla uniknięcia takiego stanu człowiek zawiera ugodę społeczną, wedle której oddaje swoje uprawnienia władzy.

Wolność jest tutaj zdeterminowana prawem ustanowionym przez suwerena i właściwie przejawia się tylko w tych rzeczach i sprawach, których suweren nie okre-

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłumaczenie i opracowanie J. Salij, Poznań 1984, s. 211.

ślił w ustawodawstwie. Paradoksalnie absolutna wolność jednostki prowadzi do jej całkowitej utraty na rzecz suwerena. Co więcej – domaganie się wolności i protest przeciwko władzy jest nedorzecznnością, bowiem najbardziej absolutna, niepodzielna, nawet niegodna władza czyni mniej szkody niż jej brak¹³. Odpowiedzialność człowieka sprowadza się zatem do skrupulatnego przestrzegania prawa, które wynika raczej ze strachu przed karą za jego naruszenie. Warto zauważyć, że tak rozumiana wolność niewiele różni się od wolności politycznej Monteskiusza, według którego wolność to prawo czynienia tego, na co ustawy pozwalają.

Stwierdzenie Hobbesa ujął w zasadę J. Locke, który uważał, iż człowiek, opierając się na swoich popędachpsychicznych zabiega jedynie o własny interes. Postępowanie takie jest usprawiedliwione, o ile jest rozumne. Życie moralne człowieka winno być wolne od nakazów i oparte wyłącznie na jego własnym rozumie. Autorytet moralny jest zbędny, bowiem każdy, kto rozumnie zabiega o swój interes, postępuje dobrze. Wolność człowieka sprowadza się tutaj do rozumności działania. Nakazy i normy moralne, które kłócą się z rozumieniem jednostki, nie obowiązują, stanowią ograniczenie jego wolności. Co więcej, pogląd taki zwalnia człowieka od odpowiedzialności. Nie można bowiem czynić go odpowiedzialnym za działanie nierozumne.

Konsekwencją indywidualizmu był utylitaryzm etyczny, zainicjowany przez angielskiego filozofa Oświecenia – A.A.C. Shaftesbury'ego¹⁴. Wedle niego każda istota jest dobra, jeśli postępuje zgodnie ze swoimi skłonnościami naturalnymi. Naturalne, a zatem dobre są tylko te skłonności, które zmierzają do osiągnięcia korzyści. Nienaturalne, a tym samym złe są skłonności, które skierowane są ku niczyjej korzyści, zwłaszcza te, które skierowane są ku czyjejsz krzywdzie. Pogląd ten, autonomizujący etykę, uniezależnia ją od poznania świata zewnętrznego oraz autorytetu moralnego, pozostawia całkowitą swobodę w określeniu owych skłonności. Miarą moralności jest ideał doskonałości jednostki wyrażający się w harmonii. Człowiek bowiem, jako istota rozumna, posiada pojęcie tego, co najlepsze, oraz zdolność refleksji umysłowej nad własnymi skłonnościami i i umiejętność kierowania nimi. Pozwala to człowiekowi zachować odpowiednie proporcje między skłonnościami naturalnymi, dodajmy, do których należy również egoizm. Zadaniem moralności jest wychowanie człowieka doskonałego, kierującego się rozumem i entuzjazmem w dążeniu do piękna i harmonii.

J.J. Rousseau uważał, iż wolność należy do niezbywalnego daru natury. Człowiek się z nią rodzi i nie można się jej wyrzec, tak jak nie można się wyrzec czło-

¹³J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 40.

¹⁴Por. T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1983, s. 11; także: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, s. 134-141.

wieczeństwa czy nawet życia. Jednakże człowiek utracił swoją wolność, żyjąc w społeczeństwie. Musi zatem zdobywać wolność w społeczeństwie, do czego ma niezbywalne prawo. Zdobywanie wolności przejawia się w udziale stanowienia prawa, które ma dążyć do zgodności woli powszechnej z wolą poszczególnych jednostek. Wówczas człowiek zdobędzie wolność w społeczeństwie, chociaż nie będzie ona tą samą wolnością, co wolność naturalna¹⁵.

Chociaż przedstawione powyżej koncepcje wolności zakładają naturalne jej pochodzenie, gdzie stanowi ona istotną cechę jednostki, bez której nie może ona istnieć, to jednak rozumienie wolności jest tutaj negatywne. Jest to wolność ograniczeń od zewnętrznych przeszkód działania, słowem wolność „od czegoś”. Tak rozumiana wolność doznaje ciągłych ograniczeń ze strony społeczeństwa, podlega ciągłemu zagrożeniu. Co więcej, sama stanowi dla siebie zagrożenie, bowiem nieograniczona wolność jednostek (samowola) stwarza niebezpieczeństwo dla innych.

Jeśli zatem społeczeństwo jest rezultatem umowy, wówczas jednostka ma prawo narzucania społeczeństwu swojej woli we wszystkim. Kierując się własną korzyścią może też zrywać umowę i modyfikować ją wedle własnego uznania. W takim układzie zakres wolności jednostki nie pozwala na istnienie sprawiedliwości i miłości. Człowiek nastawiony z natury tylko na swoje dobro nie jest zdolny chcieć dobra drugiego człowieka, a tym bardziej dobra wspólnego społeczeństwa. Aby cnoty sprawiedliwości i miłości mogły zaistnieć, człowiek musi znaleźć w sobie naturalną podstawę odniesienia do drugiego człowieka. Bez tych cnót nie jest możliwa prawdziwa moralność społeczna, a tym samym etyka¹⁶.

Na krańcowo odmiennym od indywidualizmu biegunie znajduje się pogląd, w którym jednostka jest całkowicie zależna od społeczeństwa. Źródłem wszelkiej moralności, norm etycznych jest przymus społeczny. To więc społeczna warunkuje zachowania etyczne. Człowiek staje się wolny, jeśli uczestniczy w świadomości zbiorowej lub działa świadomy konieczności historycznej¹⁷. Świadomość konieczności historycznej wzbudza aktywność społeczną jednostki, przez co uwydatnia się wolność jako siła przetwarzająca świat dla osiągnięcia stawianych sobie celów. Jeżeli człowiek nie uświadomi sobie owej konieczności historycznej, ulega alienacji, wyobcowaniu, a tym samym zniewoleniu.

Do twierdzenia, iż wolność i odpowiedzialność leży u podstaw myślenia etycznego, powracają w filozofii personalistycznej jej czołowi przedstawiciele, jak J. Maritain i E. Mounier. Charakterystyczne w tym względzie są poglądy D. von Hilde-

¹⁵ J. Majka, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 46.

¹⁶ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 113.

¹⁷ Pogląd reprezentowany przez socjologizm i materializm historyczny. Por. J. Majka, *Filozofia...*, s. 51-85.

branda, niemieckiego filozofa i moralisty, pozostającego w kręgu myślenia fenomenologicznego. Otóż dochodzi on do wniosku, że człowiek spotyka się w pełni z drugim człowiekiem na polu wartości. Człowiek bowiem z natury otwarty jest na wartości i do nich przyporządkowany. Jest on niejako inkorporowany w świat wartości i każde odniesienie się osoby do osoby może się odbywać tylko w wartościach, które dla obu osób stanowią ten sam zakres. „Obydwie osoby spotykają się świadomie w obiektywnym dobru i fakt spotkania albo wspólnota we wspólnym zwróceniu się każdej z nich do obiektywnego dobra oznacza właściwy postępek w inkorporacji oraz w realizacji zakresu panowania tego dobra”¹⁸.

Skierowanie człowieka ku wartościom uzdalnia go do miłości względem osoby i jest podstawą życia społecznego. Stąd też koncepcja ta nosi miano etycznej koncepcji życia społecznego. Ale jest to również koncepcja o zabarwieniu personalistycznym, ponieważ podstawową jej rzeczywistością jest osoba i jej godność wyrażająca się w wolności.

3. RELACJA MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A PRAWEM OPARTA NA PRAWDZIE

U podstaw etycznej osobowości człowieka leżą dwa elementy: ontologiczny i psychologiczny. W porządku ontologicznym osoba, dzięki swej rozumnej naturze, jest zdolna do poznania prawdy i do wolnego dążenia do dobra. Dzięki temu zdolna jest do wznoszenia się ponad prawa przyrody materialnej, potrafi myśleć i wolą ogarnąć siebie, świat materialny i duchowy, a tym samym zapanować nad sobą, kierując się w dążeniu do dobra, poznając i uznając prawa moralne. Z psychologicznego punktu widzenia osoba świadoma jest swego działania i swych możliwości w doskonaleniu się i dążeniu do ideału. Zatem w porządku etycznym osoba oznacza podmiot zdolny do rozumnego poznania, świadomego i wolnego dążenia do celów, które mają ją udoskonalić.

Dążenie do dobra i poszukiwanie prawdy wyraża się w wolności. Człowiek jako istota rozumna jest z natury swej wolny i nie może działać inaczej jak tylko w sposób wolny. Przejawia się to nie tylko w poznaniu prawdy, której człowiek nie jest w stanie przyjąć pod przymusem, ale i w dążeniu do dobra, które nie może się dokonać inaczej, jak tylko przez swobodny osąd, że to, co zostało poznane, należy przyjąć i do tego dążyć¹⁹. Tak pojęta wolność nie jest w swej istocie władzą

¹⁸D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975, cyt. za: J. Majka, *Filozofia...*, s. 100.

¹⁹„Wolnym nazywamy tego, kto jest przyczyną tego, co jego własne. Zatem każdy (byt) umysłowo pożąda i działa przez wolny sąd, dzięki któremu jest wolny w wyborze. Zatem najwyższe substancje mają wolny wybór” – św. Tomasz z Akwinu, *Dziela...*, dz. cyt., s. 33.

człowieka, lecz sposobem jego duchowego istnienia i działania. Utożsamia się ona z samostanowieniem i wolą; w tym, co określamy jako „ja chcę” i „mogę – nie muszę”²⁰. Zależność od własnego „ja” jest podstawą wolności. Takiej zależności nie posiadają istoty nierozumne, które podlegają koniecznościom wyrażającym się w instynkcie będącym przeciwieństwem wolności. Z doświadczenia wiemy, iż wolność woli zależna jest od własnego „ja” (ja chcę). Paradoksalnie ta zależność jest wyrazem wolności, podczas gdy analiza koncepcji indywidualistycznych wykazała, iż wolność definiuje się przez brak zależności. Tymczasem jest wręcz przeciwnie: brak zależności od własnego „ja” jest równoznaczny z brakiem wolności. Człowiek jest wolny, kiedy w swoim działaniu zależy sam od siebie. Aby być wolnym, trzeba stanowić konkretne „ja”, które będąc podmiotem, równocześnie jest przedmiotem, o którym stanowimy aktem woli²¹. Można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. „Istota wolności tkwi bowiem we wnętrzu człowieka – tu tkwi możliwość decydowania o sobie”²².

Człowiek posiada świadomość swojej wolności, rozumie ją jako możliwość wyboru dobra lub tego, co rozum przedstawi mu jako dobro. Jednakże świadomość wyboru między dobrami partykularnymi czy nawet między dobrem a złem nie należy do istoty wolności, lecz jest refleksją nad wolnością ontologiczną. Realizacja wolności polega na zdolności kierowania się w swych dążeniach do dóbr, które mają nas udoskonalić. Sam wybór, zwłaszcza dobra mniejszego lub zła ujmowanego jako dobro, nie jest realizacją wolności, ale jej ograniczeniem. Z rozważań tych wynika, że jako istotom rozumnym wolność została nam nie tylko dana, ale i zadana. Oznacza to, iż nałożony został na nas obowiązek ciągłego doskonalenia naszej wolności. Dążeniem do wyboru dóbr wyższych należy doskonalić z jednej strony zdolność wyboru i sposoby realizacji dobra, z drugiej coraz pełniej w nim uczestniczyć i świadomie otwierać się na Dobro Najwyższe, jako wartość transcendentną.

Dobitnie o tym mówi Jan Paweł II w swojej Encyklice *Veritatis splendor*, pisząc: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. Wy, zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności (Ga 5,13), woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak

²⁰ K. Wojtyła, *Osoba...*, dz. cyt., s. 143.

²¹ Tamże, s. 148.

²² H. Skowroński, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 17.

dodaje: tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Panem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie, służą praktykowaniu miłości”²³. Wolność zatem pobudza wolę do czynienia dobra, jest samookreśleniem się dla dobra. Rzeczywistą granicę wolności wyznacza dobro. „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”²⁴.

Każdy wybór, jak wspomniano wyżej, jest jakimś przejawem wolności. Jednak nie każdy udoskonala nas w wolności. Dokonując wyboru czy rozstrzygnięcia aktem woli, człowiek często chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem, i to, co tym dobrem nie jest, wybiera. Wybór mający za przedmiot to, co nie jest prawdziwym dobrem, zwłaszcza jeśli to rozstrzygnięcie nastąpiło wbrew temu, co jako dobro prawdziwe zostało poznane, nosi charakter grzechu. Wola bowiem nie jest w stanie dokonać własnej oceny dobra. Poznanie prawdy o dobru należy do funkcji właściwej rozumowi. Wola jest zatem uwarunkowana poznaniem, od którego domaga się prawdy o dobru. Poznanie dobra nie jest jednak bezpośrednio zależne od chcenia. Relacje są odwrotne. Chcemy jakiejś rzeczy, ponieważ poznanie przedstawiło nam je jako wartość. Poznanie dobra jest zatem jakimś przeżyciem wartości, która stanowi treść naszej motywacji wyboru. Wyzwała się wtedy właściwy stosunek do dobra. Rozum ma zatem pryncypialne znaczenie w procesie stawiania się człowieka człowiekiem, jego doskonalenia się. Jest on bezpośrednio kompetentny do określenia zasad tego doskonalenia się. Są to zasady normujące postępowanie człowieka²⁵.

Warto w tym miejscu przytoczyć papieską myśl o ludzkiej wolności: „Człowiek cieszy się wolnością niezwykle rozległą [...]; nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła”, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi” (VS 35).

Człowiek w swoim działaniu skierowany jest na różne byty odczytywane jako dobra dzięki poznaniu. Nie zawsze jednak byty odczytywane są jako dobra właściwe, takie, które mają udoskonalać człowieka. Często człowiek dąży do dobra ze względu na upodobanie w nim samym. Dążenie do posiadania dobra, aby je „mieć”, nie czyni człowieka bardziej doskonałym. Następuje tutaj zafalszowanie wartości, zwłaszcza w dobie konsumpcjonizmu, gdzie „więcej mieć” często znaczy „więcej

²³ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, (tekst polski), Warszawa 1993; nr 17.

²⁴ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 1733.

²⁵ K. Wojtyła, *Elementarz...*, dz. cyt., s. 43.

być”. Gromadzenie dóbr nie może być egocentryczne, bowiem w rezultacie prowadzi do dewaluacji człowieka i zniewolenia²⁶.

Człowiek właściwie kierowany rozumem potrzebuje pieniędzy jako środka do zdobycia innych dóbr, natomiast skąpiec gromadzi je dla samego faktu posiadania. Staje się niewolnikiem „mamony”. Udoskonalenie człowieka może odbywać się tylko w ramach całego porządku świata. Rozum ma jakieś rozeznanie owego porządku bytów i dóbr. Normując je, stara się jak najwłaściwiej usytuować w nim człowieka. Czyni to lepiej lub gorzej w zależności od tego, jak gruntownie ma rozeznanie całej rzeczywistości. To rozeznanie ogranicza brak bezpośredniego oglądu celu właściwego ludzkiej naturze. Poznaje tylko zespoły wartości, które ten cel mogą przybliżyć. Ponadto wolność wyboru jest uwarunkowana psychologicznie, społecznie i historycznie, a nawet teologicznie, poprzez tkwienie w grzechu pierworodnym, który osłabił naszą zdolność do dążenia do prawdy i dobra²⁷.

Te ograniczenia wolności ani nie pozbawiają człowieka możliwości jej wykonania, ani nie zwalniają go od odpowiedzialności za jej wykonanie, gdyż jest istotą rozumną. „Człowiek, bowiem może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny [...]. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”²⁸. Rozum, poznając prawdę, wyzwala jej moc normatywną, która leży u podstaw powinności. Stwierdzenie, że dobro jest prawdziwe, wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny przymus czy nakaz do spełnienia czynu, który urzeczywistni owo dobro. Powinność może też zostać wyzwolona przez normę pochodzącą z zewnątrz, jako konsekwencja zastanej zasady moralnej czy prawnej. Taka powinność określa człowiekowi jego zobowiązania wobec innych ludzi czy wobec szeroko rozumianej społeczności. Normy zaś wywołują powinność, ponieważ obiektywizują one prawdziwe dobro, które z kolei stanowi o wartości norm. Poprzez tę prawdziwość dobra normy niejako uzyskują kontakt z sumieniem, które przetwarza je w realną powinność²⁹.

Rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, które poznane przez człowieka wyznacza prawdziwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór zaś zła jest antywolnością. Wolność zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Chodzi oczywiście o dobro moralne, rozumiane jako określony system wartości. Nie jest możliwe

²⁶ Tamże, s. 44.

²⁷ *Breviarium fidei*, Poznań 1998, VII, 59.

²⁸ KDK 17.

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba...*, dz. cyt., s. 199-200.

osiągnięcie wolności poza systemem wartości, czyli poza moralnością. Oderwanie wolności od zasad moralnych prowadzi do antywolności. Dlatego człowiek odpowiedzialny jest za swoją wolność, winien ją chronić i udoskonalic poprzez wierność wartościom – zasadom moralnym. „Wolność człowieka, jeśli ma być wolnością dojrzałą, musi zawsze współbrzmieć z dobrem moralnym”³⁰.

W każdym człowieku odzywa się podstawowy imperatyw: być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek. Człowiek, spełniając czyn moralnie dobry czy moralnie, zły sam staje się moralnie dobry lub też moralnie zły³¹. Przy używaniu wolności chodzi o to, aby być dobrym, a nie być złym. W spełnieniu czynu, w sprawczości³² zasadza się odpowiedzialność, która leży u podstaw całego porządku moralnego i prawnego. „Wolność charakteryzuje czyny właściwe człowiekowi. Sprawia, że istota ludzka jest odpowiedzialna za czyny, których jest dobrowolnym sprawcą”³³. Człowiek dlatego jest odpowiedzialny za swe czyny, ponieważ posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości, jak i za wartości. Czyny ludzkie skierowane są ku różnym przedmiotom ze względu na to, jakie stanowią dobro, a więc wartość, co z kolei rodzi odpowiedzialność za tę wartość. Jeżeli czyn ma za przedmiot drugą osobę, to trzeba, aby miał na uwadze wartość, jaką reprezentuje sobą osoba.

Człowiek w swoim działaniu jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie, jako podmiot tego działania. Właściwym celem jego działalności, będącym przejawem wolnego i świadomego wyboru, jest doskonalenie siebie i zdobywanie coraz to większej wolności. W tym właśnie swoje uzasadnienie znajduje stwierdzenie, iż wolność jest nam zadana. Jest to zatem odpowiedzialność za własną wartość moralną. „Na podstawie samostanowienia i samozależności osobowego »ja« rodzi się w działaniu – wraz z odpowiedzialnością za wartość intencjonalnych przedmiotów – zasadnicza i podstawowa odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego »ja«, które jest sprawcą czynu”³⁴.

Odpowiedzialność „za” zakłada również odpowiedzialność „przed”. Człowiek, bowiem egzystuje w świecie osób, do których jest w jakiś sposób przyporządkowany. A świat osób posiada strukturę międzyludzką oraz strukturę społeczną. W ramach tej struktury człowiek jest odpowiedzialny przed prawem stanowionym przez władzę w celu realizacji dobra wspólnego. Jednakże odpowiedzialność „przed kimś” najpełniej wyraża się w wymiarze religijnym. Jest to odpowiedzialność przed najwyższym autorytetem, jakim jest Bóg – Dobro Najwyższe. Pismo Św. jednoznacz-

³⁰ H. Skorowski, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 18.

³¹ Tamże, s. 185.

³² Tamże, s. 205.

³³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1745.

³⁴ K. Wojtyła, *Osoba...*, dz. cyt., s. 208.

nie wskazuje, iż człowiek, jako stworzenie obdarzone wolnym wyborem, odpowiedzialny jest za zło obecne w świecie „przez [...] człowieka grzech wszedł na świat” (Rz 5,12). Dlatego Bóg dał człowiekowi prawo i ustanowił go odpowiedzialnym za jego przestrzeganie. Prawo nie pozbawiło człowieka wolności w sensie możliwości wyboru, ale było dla niego „pedagogiem” (Ga 3,24), które ukształtowało w nim poczucie odpowiedzialności. Pełnię odpowiedzialności za czyny ukazują prawie wszyscy prorocy, dla których nieszczęścia narodu wybranego były efektem odpowiedzialności za złe czyny. Wyznanie grzechów grzesznika jest wyrazem świadomej odpowiedzialności: „Przeciwko Tobie zgrzeszyłem” (Ps 51,6). Ewangelia jest ostatecznym objawieniem sprawiedliwości Bożej i odpowiedzialności grzesznika. Pierwsze trzy rozdziały Listu św. Pawła do Rzymian ukazują niszczycielską siłę grzechu i wagę wyboru. Odpowiedzialność człowieka przekracza wszystko, co mógł on przewidzieć i czego chcieć. Jednakże w planie Bożym miłość wyzwala człowieka od zła i skierowuje go ku wierze przez pokutę i świadomość swej winy.

„Faktyczna obecność człowieka w otaczającej go rzeczywistości manifestuje się przez moralność. W tym sensie w pełni zasadne jest twierdzenie, iż człowiek jest istotą moralną, tzn. żyje w polu odpowiedzialności moralnej. Człowiek bowiem nie może być ani poza dobrem, ani poza złem, czyli poza moralnością. Moralność wyznacza rzeczywistą perspektywę ludzkiej egzystencji, przez którą manifestuje on swoją obecność w świecie. Chodzi o moralność dojrzałą, a więc godną człowieka jako osoby”³⁵.

Powyższe rozważania skłaniają do wniosku, że człowiek z natury jest istotą wolną przez zdolność poznania dobra odbieranego jako wartość, do którego dąży w akcie wolnego wyboru. Jest jednak odpowiedzialny za ten wybór, bowiem w ten sposób realizuje swój cel, jaki zawarty został w naturze jego bytu – do tego, czym jest w możliwości – do doskonałości. Rozum, poznając dobra moralne, dąży do nich, bowiem tylko one mogą człowieka udoskonalić.

4. SUMIENIE STRAŻNIKIEM PRAWDY I GODNOŚCI CZŁOWIEKA³⁶

W rozległej literaturze etycznej i myśli Kościoła znajdziemy refleksję nad sumieniem, które pozwala człowiekowi na połączenie wolności z Bożym prawem, a więc prawdą o człowieku zakodowaną w ludzkiej naturze. Filozoficznie sumienie jest rozumiane najczęściej jako sąd rozumu praktycznego, ukazujący człowie-

³⁵H. Skorowski, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 12.

³⁶Takie rozumienie sumienia znajdziemy w: A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*. Lublin 1995, s. 143n.

kowi przestrzeń jego działania, która jest zawsze przestrzenią jego wolności. Jan Paweł II podaje następujące określenie sumienia: „osąd sumienia jest osądem praktycznym, tzn. sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo też ocenia czyn już dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji, opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła [...] Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji” (VS 59).

Z punktu widzenia teologicznego, sięgając do genezy sumienia, wiążemy je najczęściej z obecnością Boga w człowieku. Sobór Watykański II ujął tę kwestię w następującym stwierdzeniu: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (KDK 16). Nawiązując do soborowej definicji, Jan Paweł II powie, że w sumieniu toczy się dialog „człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka” (VS 58). Dlatego też sumienie jest „świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka” (VS 58). Można zatem stwierdzić, iż wolność ludzka, połączona z prawem zarówno natury, jak i objawionym, a złożenie to stanowi integralną prawdę o człowieku, spotyka się w najbardziej tajnym instrumencie ludzkiej natury, jakim jest sumienie. Niestety, można je również „przesterować” wówczas, gdy człowiek zafałszuje prawdę o sobie samym, o swoim przeznaczeniu, o właściwych relacjach do Boga, innych, świata i siebie. Stąd też wynika papieskie przesłanie, iż właściwym korelatem sumienia jest Prawda³⁷.

Jeśli pragniemy, aby wspomniana przez nas dezintegracja kulturowo-etyczna uległa uleczeniu, a nawet żeby dokonał się proces dezintegracji pozytywnej, należy ustawicznie ludzką wolność odnosić do prawdy o człowieku wraz z jego sumieniem, postulując permanentną edukację i formację etyczno-moralną. Według J. Ratzingera „źródłem rozwoju i trwania sprawiedliwych społeczności jest edukacja moralna”³⁸.

Opierając się na depozycie Objawienia i bogactwie swoich doświadczeń z człowiekiem, Kościół „pragnie służyć sumieniu, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi (por. Ef 4,14) i aby nie odchodziło ono od prawdy o dobru człowieka, ale by – zwłaszcza w sprawach trudniejszych – mogło pewną drogą dojść do Prawdy i w niej trwać” (VS 64).

³⁷ B. Jurczyk. Wolność – sumienie- prawda. W: Nie lękać się prawdy. Encyklika Veritatis splendor; s. 66.

³⁸ J. Ratzinger. Demokracja pluralistyczna a chrześcijaństwo. „Znaki czasu” (1988) 12; s. 99.

Resume

Between Freedom and the God's Law.
A Reflection in the 10th Anniversary of the *Veritatis Splendor*

It has been ten years since the encyclical *Veritatis splendor* was published and it is still current in its issue. The Pope's word was connected with the crisis in ethic. This crisis is deeply rooted in the times of N. Macchiavelli as far as politics is concerned, with T. Hobbes in the social issues and with A. Smith in economics. The ethic crisis is connected with the truth crisis of human nature as well. The *logos* and *ethos* bound has been broken, what made human being incomprehensible for himself.

The Pope's thought shows human being as a creature ranging from his freedom to the law coded in his nature and in the God's law written down in ten Commandments. The encyclical focuses on the conscious as the correlate allowing to read again the truth about oneself and taking responsibility for human being and for the world.

KS. EUGENIUSZ MITEK

POTRZEBA KATECHIZOWANIA RODZIN

Rodziny w obecnych czasach doświadczają wzmózonych przemian w zakresie życia społecznego, ekonomicznego, politycznego, kulturowego, religijnego, moralnego i obyczajowego. One to w znacznym stopniu wpływają na wychowanie młodego pokolenia. W wielu domach brak stabilizacji form życia rodzinnego i przez wieki ukształtowanej tradycji harmonizującej z chrześcijańskimi wartościami religijno-moralnymi.

Niestety, rodzice zajęci swoimi obowiązkami zawodowymi niewiele czasu oferują swoim dzieciom, by z nimi porozmawiać, wysłuchać ich problemów, coś konstruktywnego doradzić i duchowo umocnić. W wielu domach tradycyjny styl bycia razem, rozumienia się i udzielania sobie pomocy przechodzi poważny kryzys i traci cenne wartości religijno-moralne. Koncepcja katolickiej rodziny stale jest podważana przez laickie mass media.

1. ZAGROŻENIE RODZINY

Dzisiejsza rodzina, tworząca wspólnotę domową, jest stale poddawana wpływom takich czynników zewnętrznych, które poważnie utrudniają jej egzystencję. W efekcie przynosi to wiele zła i pomniejsza autorytet rodziców. Niknie w wielu rodzinach świadome realizowanie powołania życiowego, dążenie do świętości oraz przywiązanie do Kościoła i Ojczyzny. Upowszechniający się styl egoistycznej samorealizacji prowadzi do erozji chrześcijańskiego rozumienia rodziny¹.

¹J. Mariański, *Mieć czy być*, Kraków 1996, s. 68.

Kościół, otaczając głęboką troską rodzinę, staje w jej obronie. Owszem, dostrzega, że nie wszędzie ona świeci jednakim blaskiem religijno-moralnym, gdyż przyćmiewa ją plaga rozwodów rodziców, alkoholizm ojca, czasem i matki, aborcja, wolna miłość, etyka sytuacyjna i obojętność religijna. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze i bezrobocie wprowadzają do rodziny niemałe zaburzenia (KDK 47).

Rodzina to więź wszystkich spokrewnionych domowników – rodziców i dzieci. Ona jest fundamentem wspólnoty, źródłem duchowego życia i środowiskiem wychowawczym młodego pokolenia. Jednak o kształcie i losie współczesnej rodziny coraz słabiej decydują obiektywne normy religijno-moralne. W myśleniu i mówieniu o rodzinie pomija się tradycyjne określenia, bo w to miejsce wchodzi partnerstwo².

Brak u wielu młodych świadomości sensu zawierania sakramentalnego małżeństwa jako przymierza z Bogiem sprawia, że w pełni akceptują związki czysto cywilne. Upowszechnia się też opinia, że tradycyjne formy życia rodzinnego mogą być pomijane przy akceptacji nowych zasad wynikających ze zjawiska kohabitacji, czyli wspólnego zamieszkania bez ślubu kościelnego i związku cywilnego.

Dzisiejsza rodzina ma przed sobą różnorakie zagrożenia i tak jak całe społeczeństwo wystawiona jest na działanie licznych prądów ideologicznych i kulturowych. Niosą one ze sobą pluralizm światopoglądowy i moralny, dominację ideologii sukcesu, subiektywizm oraz indywidualizm, a wielość istniejących form rodzinnych prowadzi do osłabienia tej instytucji. Wszystko to kształtuje przekonanie, że życie rodzinne może być zmieniane, jak wiele innych zasad i form ludzkiej egzystencji.

Zdaniem Jana Pawła II, społeczeństwo pluralizmu swoją zmienną mentalnością, której oddziaływanie jest „często głębokie, rozległe, wszechobecne, wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym” (VS 88).

Złożona obecnie rzeczywistość i nowe formy komunikacji, jakie rodzą się w wyniku rozwoju postępu technicznego, są znakiem współczesnej cywilizacji i w znacznym stopniu modyfikują świadomość ludzką. Świat pełen postępu i nowoczesności kształtowany jest przez takie środki masowego przekazu, które w znacznym stopniu decydują o obrazie rodziny.

Mass media o liberalnej ocenie życia preferują zasadę takiego postępowania, aby bardziej zabiegać o dobra materialne, niż troszczyć się o kształtowanie swego charakteru i ubogacać własną osobowość. Współczesna cywilizacja laicka stawia

² A. Potocki, *Ludzka płciowość. Rodzina. Szkoła*, Częstochowa 1997, s. 22.

wyżej posiadanie doczesnych wartości niż nabywanie zalet ducha i cnót chrześcijańskich – miłości miłosiernej.

Współczesna nauka o rodzinie zbyt słabo akcentuje potrzeby miłości ofiarnej i bezinteresownej. Kierunki takiego myślenia przejawiają się u wielu domowników. Nic więc dziwnego, że powstają konflikty na tle obowiązków domowych i poszanowania osób drugich – szczególnie rodziców. Nie docenia się też tradycyjnych autorytetów matki i ojca ani norm chrześcijańskiej moralności.

Jan Paweł II mówi, że rodzina jako „podstawowa komórka życia społecznego jest dzisiaj narażona na wielkie niebezpieczeństwa ze względu na istniejącą w świecie tendencję do osłabienia jej z natury trwałego charakteru, do zastąpienia jej związkami nieformalnymi, a nawet do uznania za rodzinę związków między osobami tej samej płci”³.

W nowej formie życia rodzinnego nietrudno zauważyć cechę nietrwałości. Kiedy współmałżonek nie doświadcza osobistego szczęścia w swym związku dość łatwo oodchodzi i chętnie zakłada nową rodzinę. Jednak takie nastawienie do wspólnoty domu nie gwarantuje utrzymania i wychowania dzieci. Nie może też stanowić podstawy życia rodzinnego w ujęciu chrześcijańskim.

Liberalne nastawienie do małżeństwa i rodziny w rzeczywistości jest przejawem wygody oraz wynikiem egoizmu. W konfrontacji z wymaganiami życia rodzinnego i wychowaniem potomstwa powoduje to zazwyczaj nieobliczalną tragedię rodzinną. Piętno cierpienia wyciska się na psychice wiernego współmałżonka oraz dzieci potrzebujących do swego rozwoju obojga rodziców.

Liberalizacja norm etyczno-moralnych sprawia, że szczególnie w takich układach zagrożona jest funkcja wychowawcza rodziny, gdyż naturalne miejsce życia i rozwoju młodego pokolenia ulega deformacji. Zostają zburzone fundamenty rodzinnego domu jako najważniejszego środowiska wychowawczego. Stąd te i podobne działania, które osłabiają i niszczą więź małżeńsko-rodzinną zasługują na odrzucenie.

Wszelkie współczesne przemiany kulturowo-społeczne znajdują swe odbicie w rodzinie. Nierzadko stają się zagrożeniem, gdyż nie docenia się w nich wierności i dozgonnej miłości małżeńskiej. To pociąga za sobą dalsze konsekwencje, jak nieliczenie się ze świętością życia rodzinnego i zgorzenie dzieci⁴.

Młode rodziny będące w rozwoju, jeśli nie posiadają miłości wzajemnej, czułości oraz poczucia bezpieczeństwa, żyją w wątpliwościach i zastanawiają się nad

³ Jan Paweł II, *W trosce o wierny i ofiarny czyn nowej ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” 3 (1998), s. 36.

⁴ T. Olearczyk, *Odpowiedzialność rodzicielska*, „Wychowawca” 10 (1999), s. 16.

tym, czy jest możliwe utrzymanie harmonii wspólnoty domowej dającej wszystkim poczucie szczęścia. Problem ten domaga się rozwiązania istotnych wątpliwości.

Z powyższego powodu Kościół wciąż przypomina rodzinom Boży zamysł wobec każdego człowieka żyjącego we wspólnocie domu. Rodziny dzisiejsze potrzebują ciągle odnowy duchowej, religijnej i moralnej. Może im w tym przyjść z pomocą Kościół poprzez specjalnie dla nich organizowane katechezy. Dotyczy to rodzin wierzących i utrzymujących kontakty z parafią.

Katecheza tego typu jest organizowana przez duszpasterzy. Do nich należy ułożenie programu i wybranie form przekazu. Pragną oni w ten sposób przybliżyć do Boga te rodziny, które chcą pogłębić swą wiarę. W dalszej kolejności chodzi o uaktywnienie rodziców i pozostałych domowników w sprawach praktyk religijnych i akceptowania chrześcijańskich form życia. Rozbudzone życie duchowe z czasem przybiera akcenty ewangelizacyjne i misyjne. Tak więc rodzina po jakimś czasie z przedmiotu katechizacji sama staje się jej podmiotem.

W katechezach dla rodzin ukazuje się fundamentalne wartości wspólnoty domowej. To wszystko zmierza do tego, by ustrzec rodzinę przed poczuciem zagubienia i frustracją. Taka praca katechetyczna może w niejednym domu ułatwić stawienie czoła licznym dramatom małżeńsko-rodzinnym, którym nie jest w stanie zaradzić nawet dobrobyt materialny, który często prowadzi do pustki duchowej i rozpacz.

Ocalenie rodziny żyjącej w dzisiejszym społeczeństwie w zasadzie rozpoczyna się od małżeństwa, gdyż ono odgrywa podstawową rolę w budowaniu wspólnotowości domu, w którym żyją dzieci.

Jan Paweł II podkreśla, że rodzina stanowi jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości. Dzisiaj znajduje się ona pod wpływem głębokich i szybkich przemian. Dąży się nawet do pomniejszenia jej godności i świętości. Są jednak rodziny tworzące autentyczne wspólnoty życia i miłości, wierne świętym wartościom chrześcijańskim. Rodziny, które zagubiły się w procesie przemian, osłabione i kuszone przez współczesne poglądy, potrzebują pomocy (FC 1).

Symptomem współczesnej rodziny jest zanikanie prawdziwego i głębokiego życia religijnego, stąd istnieje potrzeba generalnej katechizacji, wrócenie do źródeł wiary, zgłębienie jej tajemnic i osadzenie w realiach współczesności⁵. Odnowa rozumienia powołania rodzinnego jest możliwa przez ukazanie praktycznej realizacji zamierzeń Boga wobec danego człowieka.

W rodzinie odbywa się formacja młodego pokolenia. Stąd ważne jest, aby sami rodzice byli świadomi własnego powołania. Przeżycie go zgodnie z Bożym za-

⁵ M. Śnieżyński, *Refleksje o polskiej rodzinie*, „Wychowawca” 9 (1994), s. 12.

miarem ułatwia im spełnienie służebnej roli we własnej rodzinie. Katechezy dla rodzin wytyczają kierunki podstawowej formacji katolickiej. One przyczyniają się do pogłębienia religijnego życia wszystkich domowników. Wyprzedzają też każdą inną formę nauki religii w szkole, towarzyszą jej i ją poszerzają (CT 68).

Katechizacja rodzin opiera się na Objawieniu Bożym i Nauce Kościoła. Wartości te bronią wychowawczego charakteru autorytetu ojca i matki. Rodzice z autorytetem reagują na rozwój swoich dzieci w sposób poprawny. Łagodzą doraźne konflikty domowe i rozwiązują powstałe problemy. Specyfika tej pracy opiera się na ścisłym związku codziennego życia z wiarą. Nic więc dziwnego, że młode pokolenie oczekuje od rodziców świadectwa, poprawnej więzi i wzajemnej bliskości⁶.

Zachodzące przemiany w społeczeństwie często negatywnie wpływają na religijno-moralną formację członków rodziny. One też przyczyniają się do zanikania tradycyjnych form życia domowego. Starczy wspomnieć niedzielę i obserwować, jak w świadomości wielu osób, w tym i katolików, przemienia się ona w dzień wolny od pracy bez sakralnych odniesień. Kościół obserwuje to zjawisko z dużym niepokojem. Z powyższego powodu przywiązuje tak wielkie znaczenie do katechizacji rodzin katolickich⁷.

Religijna odnowa rodziny odpowiada oczekiwaniom Kościoła. Wspólnota domowa jest „polem, na które przenosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia” (EN 71). Proces ten jest złożony, bo pojmuje się go wielowarstwowo. W katechizacji rodzinnej jest on rozumiany jako wzajemne oddziaływanie rodziców i dzieci.

Osoby zainteresowane odnową wiary głębiej przeżywają spotkania modlitewne z Bogiem. One stają się też w sposób spontaniczny siewcami Ewangelii we własnej rodzinie, a często w otoczeniu, w którym pracują. Czynią to pod wpływem rodzinnej katechezy. Ona jest znaczną pomocą w codziennym wypełnianiu obowiązków domowych i parafialnych. Wszystko to przyczynia się do budowania integralności domowników, ich autentyczności zamierzeń i systematyczności działań⁸.

Rodzina jest wyjątkowym dobrem dla rozwoju młodego pokolenia. Nie da się jej niczym zastąpić. Ona przekazuje potomstwu obiektywne wartości i chroni je przed współczesnymi zagrożeniami egzystencjalnymi. Z powyższego powodu sama musi być niepodważalną wspólnotą katolicką i czerpać swą moc z wiary w Chrystusa. Przyczynia się też do odnowy własnego Narodu i Kościoła. Staje się również czynnikiem ewangelizacji dla ludzi zagubionych w życiu.

⁶J. Stala, *Przedmiot i forma katechezy rodzinnej*, „Katecheta” 4 (1999), s. 11.

⁷M. Korgul, *Potrzeba katechezy rodzinnej w Kościele powszechnym i lokalnym*, w: B. Drożdż (red.), *Na progu trzeciego tysiąclecia*, Legnica 2001, s. 529.

⁸W. Jankowski, *Znaczenie wychowania integralnego dla odnowy rodziny*, „Studia nad Rodziną” 1 (1997), s. 80.

Niestety, nie każda rodzina jest podatna na katechizację. Z powyższego powodu nie przyczynia się do ewangelizacji własnego środowiska. Stwarza też pewne opory wobec działań duszpasterskich. Ma ona własny świat idei i wartości, przekonań i stylu życia. Zdobycie jej dla Chrystusa wymaga systematycznych spotkań katechetycznych aż do odkrycia przez nią blasku Dobrej Nowiny.

Katechizacja tego typu to wielkie zadanie postawione przed dzisiejszymi rodzinami, bo tylko w tej atmosferze jest możliwe duchowe ich odnowienie i umocnienie autorytetu. W obliczu wielopłaszczyznowych przemian rodzina katolicka potrzebuje nie tylko przypomnienia wartości płynących z Ewangelii, ale również spojrzenia na życie wedle miary swych potrzeb⁹.

Dzisiejsze katechizowanie rodzin jest skierowane nie tylko do poszczególnych osób, ale całej wspólnoty domowej. Domownicy ze względu na różny wiek i wykonywaną pracę spotykają się z obcymi środowiskami i sytuacjami. Tam nie odczuwa się jedności przekonań ani potrzeb. Katolik, chcąc zachować swoją godność, musi urzeczywistniać wymagania stawiane przez Ewangelię. W przeciwnym razie może stać się podobny do zliberalizowanego otoczenia.

Adresatami katechizacji są wszystkie rodziny, których wiara osłabła z różnych przyczyn i traktują swe chrześcijaństwo powierzchownie, a nawet błędnie. Katecheza ma zatem na celu ocalić i umocnić wiarę i doprowadzić do praktyk religijnych. Na tej więc drodze istnieje możliwość podtrzymania jej, pogłębienia i ubogacenia¹⁰.

Katechizacja rodziny wymaga zaangażowania wszystkich struktur parafialnego duszpasterstwa. Tylko przy wspólnym wysiłku jest możliwe dostrzeżenie tych czynników i procesów społecznych, które spowodowały sekularyzację katolickich domów. Proces katechizacji musi być wspomagany wysiłkami duszpasterskimi. Chodzi tu o spowodowanie przemian takiego myślenia, które utrudniało i nadal to czyni w zachowaniu religijnego charakteru rodziny i wypełnianie podstawowych jej zadań.

Rodzina, choć jest niekwestionowanym dobrem społecznym, spotyka się z taką współczesną kulturą laicką, która nie sprzyja jej w pełnym rozwoju chrześcijańskim. Mass media ukazują liczne „wzorce”, które w rzeczywistości odciągają od ewangelicznych ideałów. Dziś pojęcie „nowoczesny” często oznacza styl w pełni liberalny, nieliczący się z obiektywnym prawem religijno-moralnym. Pomija się więc te wartości, które zapewniają rodzinie prawdziwy i trwały ład życia.

⁹J. Burgos, *Rodzina wobec przemian*, „Społeczeństwo” 1 (1996), s. 96.

¹⁰J. Bagrowicz, *Z problematyki katechizacji rodziców*, „Ateneum Kapiańskie” 424-425 (1999), s. 208.

2. RODZINA POTRZEBUJE ODNOWY

Głoszone katechezy dla rodzin kształtują świadomość domowników, że tylko chrześcijański system wartości utrwalany przez wieki i uświęcony tradycją wzbogaca ludzi duchowo i pomaga im usuwać trudności codziennego życia. Ma to swoje odniesienie właśnie do katolickich rodzin. One potrzebują przemiany własnej mentalności, zmaconej etyką sytuacyjną i liberalnym odniesieniem do wielu spraw, zwłaszcza religijno-moralnych.

Tego rodzaju katechizowanie jest dlatego tak ważne, ponieważ „rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji oraz personalizacji społeczeństwa” (FC 43). Konieczne jest ukazywanie jej znaczenia i godności jako domowej wspólnoty. Dzisiejsze zagrożenia życia rodzinnego nie powinny wypaczać zasad chrześcijańskiego dążenia do świętości.

Rodzina katolicka jest wówczas szczęśliwa, gdy jej członkowie wypełniają swe obowiązki wobec Boga i bliźnich. Taka wspólnota posiada modlitewną więź z Chrystusem i troszczy się o pogłębienie wzajemnej miłości. Nie zaniedbuje spełniania dobrych czynów ani praktyk religijnych. W ten sposób realizuje wolę Bożą i stosuje się do poleceń katechetycznych. To w efekcie wzbogaca jakość życia w stylu katolickim i umacnia trwałość rodzin¹¹.

Kościół towarzyszy rodzinom i stale działa dla ich dobra. Podaje też zasady poprawnego życia w katolickim wymiarze i uaktywnia je w sferze religijno-moralnej. Pokłada w tym zakresie wielkie nadzieje i oczekuje zrozumienia jego misji. Rodzina jest tak wielką wartością, że w sprawach swej egzystencji pozostaje jednocześnie „podmiotem i przedmiotem” (FC 72).

Katechezy dla rodzin ukazują całokształt zagrożeń religijno-moralnych dzisiejszego pokolenia. Pragnie się w tej dziedzinie doradzać rodzinom i rozwiązywać ich problemy, zwłaszcza związane z wychowaniem młodego pokolenia. Kościół towarzyszy rodzinie od momentu jej powstania, czyli zaślubin małżonków. Jest przy każdym przyjsciu na świat potomstwa, jego katechizowaniu i przygotowaniu do samodzielnego życia.

Katechezy przekazują zasady życia zgodnie z pedagogiką katolicką. Kładzie się nacisk na formację duchową, by każdy z domowników poprawnie odczytał swe powołanie życiowe, wyrażane w głosie sumienia. W pracy tej chodzi o przygotowanie młodych ludzi do godnego i prawidłowego pójścia za Chrystusem w stanie małżeńsko-rodzinnym lub wolnym i Bogu poświęconym¹².

¹¹ E. Sujak, *Ku małżeństwu i rodzinie. Jan Paweł II naucza*, Kraków 1997, s. 21.

¹² K. Nawrotek, *Rodzina środowiskiem uświęcenia*, w: E. Mitek (red.), *Wychowanie katolickie w szkole i w domu*, Wrocław 1996, s. 191.

Praca katechetyczna jest związana z przygotowaniem rodzin do sakramentów świętych i odkryciem ich duchowych wartości. Przy okazji zachęca się je do ewangelicznego apostołstwa i chrześcijańskiego miłosierdzia względem biednych, chorych, opuszczonych, bezdomnych, samotnych i pozbawionych pracy. Jest to możliwe do realizowania w każdej rodzinie, w której rozumie się sakramentalny charakter małżeństwa rodziców oraz istotę „domowego Kościoła”.

Proces przemiany rodziny pod wpływem katechezy nie należy do łatwych pod względem treści ani krótkich w oczekiwaniu efektów. Jest on czasowo długi, a niekiedy bardzo trudny, bo dotyka głębi duszy. Tu nie chodzi wyłącznie o zewnętrzne formy, lecz o przekonanie, że poznanie Chrystusa i natury Kościoła ma związek z rozwojem rodziny i jej pomyślnością. Nie odbywa się to jednak bez czynnego i świadomego udziału w liturgii (FC 66).

Tak pojmowane katechezy dotyczą formacji małżonków oraz ich dzieci, jako młodych ludzi wchodzących w skład domowej wspólnoty. Stopień akceptacji takiej katechezy rzutuje na całą rodzinę związaną ze swoją parafią. Zatem nikt ani z duszpasterzy, ani domowników nie może tej pracy bagatelizować czy wypaczać. Jest to wysiłek, który powinien być doceniany przez obie strony. Ważność tej troski dodatkowo wiąże się z katolicką edukacją dzieci i młodzieży, a więc z grupą, która jest nadzieją przyszłych pokoleń – Narodu i Kościoła (LM 18).

Katechizowanie rodzin nie może być podejmowane przez duszpasterzy pochopni ani luźno akceptowane przez domowników. Tu nie starczy zatroszczyć się o program i czas, ale konieczna jest też konkretna współpraca parafii i domu rodzinnego. Są to wielkie zobowiązania po obu stronach i od nich bywają uzależnione oczekiwane efekty. W tę pracę katechetyczną mogą być zaangażowani różni specjaliści – teolodzy, pedagodzy, psychologowie, socjologowie i prawnicy. Praca ich ma również szczególne znaczenie w parafialnym poradnictwie, gdzie często mówi się o przyjęciu, rozwoju i wychowaniu dzieci, również o egzystowaniu małżeństwa i rodziny.

Katechizacja rodzin wspierana przez Kościół, a dokładnie przez parafię, wiąże się z różnymi pogadankami, spotkaniami, kursami, nabożeństwami, pielgrzymkami, konferencjami i rekolekcjami. Wszystko to zmierza do tego, by rodzice oraz ich dzieci umieli troszczyć się o „odpowiednie kształcenie i formację własną, która umożliwi im zrozumienie prawd wiary i chrześcijańskich zasad moralnych”¹³.

Duszpasterskie pobudzanie rodziców do właściwego zainteresowania się swoimi dziećmi, szczególnie w szkolnym wieku, jest czymś bardzo istotnym. Rodzinna katechizacja przyczynia się do gromadzenia argumentów za tym, by domownicy współpracowali ze swoimi duszpasterzami w religijno-moralnej formacji.

¹³ P. Wawrzyniak, *Wychowanie do miłości*, „Katecheta” 12 (2000), s. 22.

Katechezy bez takich kontaktów najczęściej dają nikłe efekty. Potrzebne są tu bodźce do wzmocnienia pilności w dziedzinie kształtowania chrześcijańskiego samowychowania i religijnej formacji ducha.

Katechizacja może być potrzebna wszystkim katolickim rodzinom. Jednak w szczególny sposób jest przydatna w domach dotkniętych głębokim kryzysem. Odejście od ewangelicznych zasad życia, a szczególnie pijaństwo, narkotyki, rozwody czy kohabitacja, to główne przyczyny wielu konfliktów w rodzinie. Ona potrzebuje pomocy z zewnątrz, a więc od duszpasterzy zajmujących się katechizacją rodzin oraz ludzi świeckich poprawnie żyjących. Jest to tak ważne, ponieważ rodzina ze swej natury i religijnego charakteru ma być głosicielką Ewangelii dla innych ludzi i całego otoczenia, w którym żyje (FC 52).

W takich katechezach mówi się o tym, że rodziny potrzebują oprócz własnej przestrzeni życiowej także przyjacielsko ustosunkowanych osób. Jest to szczególnie przydatne, kiedy w mass mediach wiele mówi się o czynnikach obniżających poziom życia małżeńsko-rodzinnego. Zjawisko to daje podstawę do sformułowania stwierdzenia – jeżeli ona ma realizować swoje podstawowe zadania wobec siebie i młodego pokolenia, ma też prawo do takich warunków egzystencjalnych, które są jej przychylnie.

W katolickich rodzinach rosną młodzi ludzie, którzy w przyszłości mogą się stać „solą ziemi” i „światłem świata”. Wiele w tej sprawie zależy od wychowania domowego, osobistego zaangażowania i praktykowanej wiary. Mówił o tym Jan Paweł II na XVII Międzynarodowych Dniach Młodzieży w Toronto na terenie Kanady (27-28 VII 2002).

Rodzice wykonując zadania wynikające z faktu bycia matką i ojcem, powinni kierować się duchem ewangelicznym w stosunku do siebie i potomstwa. W ten sposób mogą się przyczyniać do świadomego odczytania u dzieci życiowego powołania. U niektórych zaś łatwiej dostrzegą wezwania Chrystusa do kapłaństwa i różnych form życia zakonnego.

Katechezy w stosunku do niektórych rodzin tak się rozwijają i pogłębiają, że stają się powodem akcentowania podstawowych cnót – wiary, nadziei i miłości. Rozświeclają one w życiu domowników sprawy doczesne i sprawiają, by rozwijały się po myśli Jezusa (KK 31). To w konsekwencji przyczynia się do odnowy życia parafialnego. Nic więc dziwnego, że Kościół tak bardzo popiera katechizację rodzin. Jan Paweł II powiedział, że „przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę” (FC 86).

Ojciec Święty stale wzywa różne wspólnoty, by angażowały się w sprawy ratowania i popierania obiektywnych wartości oraz potrzeb rodziny. Zwracając się do wiernych, zachęca, by poprzez rodzinne katechezy poznawali prawdziwy zamysł Boży. Uważa, że miłość rodziny wyraża się w jej szanowaniu i cenienu. Kochać rodzinę znaczy tyle, co chronić ją od niebezpieczeństw i różnych zagrożeń (FC 48).

Katechizacja rodzin, jeśli jest permanentnie prowadzona, przyczynia się do rozwoju domowej wspólnoty i tworzy sprzyjające środowisko dla spraw religijno-moralnych. Odsuwa też różnego rodzaju zniechęcenia i przeszkody w kontynuowaniu praktyk religijnych. Spełnia więc rolę konstruktywną zarówno w życiu rodziców, jak i młodego pokolenia.

Summary

Families in Need of Catechization

The above reflections on the family catechesis have a deep pastoral dimension. They may contribute to a construction of a new way of being together in the family community and to offer some help in solving life's problems. Catechesis of families can change mentality of parents and children.

Dynamics of such catechesis is being manifested in drawing the believers into the evangelization of family environment and in including everyone who is interested in the catholic renewal of families.

Family being the fundamental form of human life is indispensable in the human development. Despite many limitations in its educational functions it cannot stop to be the main environment of a religious and moral formation of young generation.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

WADY ZŁEJ ŻONY W UJĘCIU SYRACHA

Czasy obecne znamionuje wzrastająca ilość małżeństw rozbitych. Wpływa to negatywnie nie tylko na życie poszczególnych jednostek, ale także na poziom życia całego społeczeństwa. Podejmowane są w związku z tym poszukiwania przyczyn takiego stanu, co z kolei umożliwiłoby zaradzenie temu złu. O szczęśliwym małżeństwie decyduje w dużym stopniu odpowiednio ukształtowana osobowość człowieka, cechy jego charakteru.

Stąd też taka sytuacja skłania, a nawet przynagla do próby wskazania kobiecie, kim jest i w jaki sposób powinna ona kształtować swoje życie, aby osiągnąć w nim spełnienie samej siebie i tym samym doświadczyć szczęścia, którego pragnienie jest głęboko zakorzenione w jej sercu. Jest to ważne także dla całego społeczeństwa, którego istotną część stanowią przecież kobiety. W całości tego zagadnienia należy wskazać więc takie źródło, dzięki któremu możliwe stanie się poznanie jeśli nie pełnej, to przynajmniej częściowej prawdy o kobiecie, i przez to wskazanie istotnych cech kobiecości, dzięki którym współczesne kobiety będą mogły na nowo określić swoją tożsamość. Niezaprzeczalnie takim właśnie źródłem jest słowo Boże, gdyż jest ono pełnią prawdy¹. Dlatego jako podstawa do opracowania tej tematyki posłuży Księga Mądrości Syracha, wchodząca w skład Starego Testamentu, i która została napisana jako jedna z ostatnich ksiąg w tradycji mądrościo-

¹ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1986, nr 9.

wej². Tradycja ta zawiera nauczanie ludzi zwanych mędrkami, które dotyczy ważnych zagadnień życiowych. Pośród nich jednym z najważniejszych jest problematyka małżeństwa. Syrach, jako ostatni z mędrków piszących w języku hebrajskim, podsumowuje wcześniejsze tradycje i przez to staje się jakby syntezą wszystkich tam zawartych myśli, podejmujących tę tematykę³. Jednakże nadaje tym zagadnieniom swoistą specyfikę poprzez uwypuklenie tych, które uzna za najważniejsze, na które to zagadnienia nie zwracano wcześniej zbyt wie-

² H. Forster, *The Date of Ecclesiasticus*, „The Anglican Theological Review” 41 (1959), s. 1; A.A. DiLella, *Conservative and Progressive Theology. Sirach and Wisdom* CBQ 38 (1966), s. 401; L. Krinietzki, *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe*, t. III. Freiburg 1968, s. 232.

³ Autor księgi dokonał syntezy wiedzy, jaką daje mądrość i Objawienie Boże, a zwłaszcza Prawo Mojżeszowe. Dlatego też jest on nazywany mędrcom i teologiem (J. Marbock, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Bonn 1971, s. 174n). Księga zawiera szereg pouczeń mądrościowych, dotyczących wielu przejawów życia religijnego, moralnego i społecznego, ludzi współczesnych autorowi. Uwagi te dotyczą codziennego postępowania człowieka i pomagają mu ocenić krytycznie wszystko, z czym człowiek musi się stykać w różnych sytuacjach swojego życia. Autor nie pomija nawet, jak mogłoby się wydawać, spraw drugorzędnych i wydawałoby się błahych. Nauki te są podawane bez wyraźnego rozplanowania. Niemniej jednak na podstawie charakterystycznych pochwał, bądź to mądrości i karności, bądź też prawa, rozpoczynających poszczególne odcinki dzieła cały materiał księgi, oprócz prologu, można podzielić umownie na pewne grupy zagadnień. Ogólnie można stwierdzić, że dzieło to należałoby określić podręcznikiem praktycznej filozofii życia lub też jednym z najstarszych podręczników etyki objawionej (V. Hamp., *Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus*, w: *Echter Bibel 4*, Würzburg 1959, s. 571). Jakkolwiek bowiem Syrach nie podaje swojej nauki w sposób wyraźnie systematyczny, to jednak zamieszcza cały szereg praktycznych wskazań dotyczących wszystkich najważniejszych przejawów życia ludzkiego. Podejmuje on również niektóre problemy o charakterze głębszym i podaje ich rozwiązanie na poziomie ówczesnych pojęć religijnych i moralnych.

Księga ta, jako dzieło mądrościowe, posługuje się elementami stylistycznymi charakterystycznymi dla tej grupy. Występują tu więc takie elementy charakterystyczne, jak: napomnienia (proste lub uzasadnione), przestrogi, przysłowia, sentencje, przypowieści liczbowe, porównania, pytania retoryczne, pochwały, zlorzeczenia itp. Elementy te wchodzi w skład tekstów dłuższych, o formie poetyckiej (rytmika, paralelizm członów), która jednakże dość często odbiega od zasad klasycznej poezji hebrajskiej. Oprócz form ściśle mądrościowych Mądrość Syracha zawiera również elementy występujące w innych utworach biblijnych, zwłaszcza w psalmach (hymny, modlitwy, pieśni dziękczynne) i w Pismach Proroków (mowy karzące i groźby). Księga posiada zatem bogatą formę poetycką o wykształconym stylu. Syrach jako mędrzec nie tylko uwzględnia osiągnięcia swoich poprzedników, ale dochodzi do oryginalnych ujęć własnych, polegających głównie na umiejętnym łączeniu zasad mądrościowych z teologią i historią zbawienia. Jako znawca Pisma Św. potrafi nie tylko je komentować, ale przede wszystkim wydobywać z jego treści prawdy objawione, które stanowią podłoże dla jego mądrościowych refleksji, pouczeń i praktycznych wskazówek.

Należy podkreślić, że mądrość prezentowana przez Syracha ma wyraźne zabarwienie religijne i zmierza do kształtowania postaw życiowych zgodnych z Prawem. W swojej twórczości uwzględ-

le uwagi lub też które w obecnych jemu warunkach wymagały pełniejszego wyjaśnienia⁴.

Odwołanie się zatem do Księgi Mądrości Syracha, jako podstawy analiz wskazujących istotne cechy modelu dobrej żony, jest jak najbardziej właściwe, co pozwala wnioskować, że dzięki temu staną się one pomocne nie tylko każdej kobiecie w określaniu swojej tożsamości i tym samym znalezieniu swojego powołania, ale i tym wszystkim, którzy są odpowiedzialni za udzielenie pomocy kobiecie w tej dziedzinie i którym zależy na jej dobru i dalszemu istnieniu całego społeczeństwa, w życiu którego kobieta przecież uczestniczy.

1. Brak szacunku dla męża i przewrotność

Jedną z podstawowych wad kobiety jako żony ukazuje Syr 26,26b:

„[...] zaś ta, która w swej pysze nim pogardza,
przez wszystkich jest uznana za przewrotną”.

Przyczyna nieposzanowania (grec. ατιμωζω) męża ze strony żony wynika głównie z jej pychy, zuchwałości, fałszywie pojętej dumy (grec. υπερηφανια). Biblia traktuje pychę jako zuchwałę wywyższanie się człowieka ponad człowieka, a szczególnie ponad Boga. Jest ona głównie oznaką wielkiej głupoty⁵.

Bardzo często z pychą wiąże się bezbożność (grec. ασεβησ). Biblia ukazuje bezbożność jako postawę duchową odznaczającą się pogardą wobec Boga i Jego Prawa. Bezbożność jest zjawiskiem powszechnym wśród grzesznych ludzi (Rdz 6,11; Hi 21,15; Mdr 10,6).

Żona pełna pychy i bezbożności nie zapewnia poczucia bezpieczeństwa swojemu mężowi. Dlatego stale doświadczają on z jej strony zagrożenia.

nia problemy ludzi zagrożonych wpływami kultury laickiej, hellenistycznej, by ich uodpornić przez dostarczenie im wiedzy o Bożej mądrości i przez konkretne wskazówki, dotyczące prawidłowego postępowania. Szczególną zasługą tego mędrca jest to, że wielostronnemu i często niespokojnemu rozwojowi izraelskich prawd teologicznych po niewoli babilońskiej potrafił nadać kształt ostateczny i trwałe. Dokonał wspaniałej syntezy zagadnień dotyczących religii, mądrości, prawa i moralności, wyznaczając człowiekowi właściwe miejsce w zbawczych planach Bożych.

⁴Syrach działał bowiem w okresie, kiedy zaczynają się nasilać wpływy hellenistyczne z nowymi poglądami na świat, człowieka, obyczaje, religię, Boga. T. Middendrop, *Die Stellung Jesu ben Sirach zwischen Judentum und Hellenismus*, Lieden 1973, s. 30.

⁵Wiąże się z tym postawa arogancji i rozrzutności. Pyszałkowie odrzucają wszelką zależność ponieważ pragną być równi samemu Bogu (Rdz 4,5). Nie znoszą żadnego napomnienia (Prz 15,12) i czują obrzydzenie do pokory (Syr 13,20). Grzeszą bez najmniejszych skrupułów (Lb 15,30n) i drwią sobie z obietnic Bożych (Ps 119,51). Bóg czuje odrazę do pysznych (Ps 119,21) i wyśmiewa się z nich (Prz 3,34). Równocześnie zapowiada sąd nad pysznymi (Iz 2,12-17; Mdr 5,8-14). M.F. Lacan, *Pycha*, w: *STB*, s. 842-843.

Mieszkać razem z żoną przewrotną i złą jest wielka uciążliwością dla męża, co ukazuje Syr 25,16:

„Wolałbym mieszkać z lwem i smokiem,
niż mieszkać z żoną przewrotną”.

Lew (grec. λεωνταριον) był symbolem siły nie do opanowania. Jego majestacyjny sposób poruszania się oraz doniosły ryk potrafiły obudzić trwogę w każdym człowieku. Dlatego też lew imponował człowiekowi od najdawniejszych czasów. Wierzano, że jego natura ma coś wspólnego z samym ogniem. Z jego oczu jakby promieniował żar rozpalonego słońca, połączony ze zwierzęcą siłą. Lew znalazł też dojsście do symboliki królewskiej⁶.

Lew jest także symbolem niezgłębionych otchłani i zaświatów. Człowiek bowiem, gdy zagraża mu śmiertelne niebezpieczeństwo, widzi jakby ryczącego lwa, który rozwiera na niego swoją paszczę (Ps 22,14)⁷. Zgodnie z wyobrazeniami starożytnego Wschodu, symbol lwa odnoszono także do bóstwa, dlatego można spotkać jego wizerunki w świątyni (1 Krl 7,20; Ez 41,19). Lew może symbolizować potęgę słowa Bożego (Am 1,2; 3,8; Jr 25,30) i sądu Bożego (Oz 5,14; 13,7n).

Drugim symbolem, którym posługuje się Syrach dla oddania zła kobiety, jest smok (grec. δρακων). Postać smoka, nawet ze względu na swój zewnętrzny kształt, uchodziła w większości religii Bliskiego Wschodu za istotę nieprzyjazną bogom. Zwycięstwo nad smokiem oznacza w różnych mitach i bajkach zwycięstwo nad

⁶ W starożytnym Egipcie właśnie pod postacią lwa ukazywano króla słońca. Tylko ten, co ma w sobie coś z lwa, może lwa pokonać. Ponieważ to drapieżne zwierzę sieje wokół siebie strach, przypisywano mu także symboliczne właściwości odstrasżające. Jego posągi ustawiono w charakterze stróżów przed wejściem do świątyni, a także przed tronami władców. Wreszcie lew może też symbolizować rozliczne złe moce, sprowadzające na ludzi różne nieszczęścia. W postaci lwa wyobrażano sobie babilońską boginię zarazy.

W Biblii symbolika lwa wiąże się czasem z dobrymi, a czasem ze złymi mocami. Ponieważ lew zamieszkiwał również tereny nad Jordanem (Am 3,4; Jr 49,19), obawiano się jego napadu na trzodę (Iz 31,4; Mi 5,7) i ludzi (1 Krl 13,24). G. Herrgott. *Lew*. w: *PSB* kol. 647-648. Władcy asyryjscy i babilońscy są przyrównani do lwów napadających na Izraela, przedstawianego jako rozproszone stado owiec (Jr 50,17). Dwaj królowie Izraela, Joachaz i Jojakim, byli też przyrównani do lwów pożerających ludzi i napelniających cały kraj grozą swojego ryku (Ez 19,3-7).

⁷ Wikłanie się tylko w sprawy doczesne jest przyrównywane na różny sposób w psalmach i u proroków do przebywania pomiędzy lwami. Być rzuconym między lwy, to znaczy znaleźć się w obliczu śmierci, jak to wynika z opowieści o Danielu zamkniętym w jaskini ze lwami (Dn 6). W Biblii zawarte też są sceny walki pomiędzy człowiekiem i lwem (Sdz 15,5n; 1 Sm 17,34). Według wschodniego zwyczaju przed tronem Salomona były umieszczone dla pełnienia straży posągi lwów (1 Krl 16,18-21). Metafora lwa pojawia się również w opisach powołań do sprawowania władzy (Rdz 49,9n). M. Lurker, *Lew. Słownik symboli i obrazów biblijnych*, Poznań 1989, s. 111-112.

chaosem i ciemnościami. W mitologii greckiej znajduje się opowiadanie o tym, jak Apollo swoimi promienistymi strzałami zgładził węzłowego smoka, Pytona⁸.

Ta bogata symbolika lwa i smoka odnosząca się do złej żony ukazuje, jakim nieszczęściem dla męża jest zła żona. Moc lwa i zło prezentowane przez smoka uosabiane są w postawie żony będącej zagrożeniem i nieszczęściem dla męża. Lepiej jest mieszkać razem (grec. συνουικεω) z takimi zwierzętami niż ze złośliwą żoną.

Syrach dostrzega skutki, jakie może spowodować przewrotna żona wobec męża, co przedstawia sentencja 25,23:

„Duch przygnębiony, twarz zasmucona
i rana serca – żona przewrotna;
ręce bezwładne i kolana bez siły – taka,
która unieszczęśliwia swego męża”.

W terminologii biblijnej określenie „duch” ma bardzo wiele znaczeń. Istnieją bowiem różnice, ale także rzeczywiste podobieństwa pomiędzy tym, co oznacza wyrażenie „oddać ducha”, a tym, co wyrażają słowa „żyć wedle ducha”. Słowo „duch” zmierza zawsze do określenia w jakimś bycie istotnego, nieuchwytnego elementu, tego, co sprawia, że dana istota żyje. Oznacza ono to, czym najbardziej jest dana istota⁹. Dlatego wyrażenie „duch przygnębiony” w odniesieniu do męża mającego przewrotną żonę oznacza zatem strapienie głębi jego osobowości. Wyraża się to w jego zasmuconej twarzy. Twarz, czyli oblicze, jest zwierciadłem serca ludzkiego (Prz 27,19), ukazuje ona myśli człowieka. Spotkanie twarzą w twarz dwu ludzi symbolizuje i przekazuje wewnętrzne poznanie dwu serc. Z oblicza można wyczytać nie tylko ból (Jr 30,6; Iz 13,8), zmęczenie (Dn 1,10) albo przygnębienie (Ne 2,2), lecz także radość (Prz 15,13) serca uroczyście nastrojonego (Syr 13,26; Ps 104,15), surowość, jaką ojciec powinien okazywać swym córkom, oraz stanowczość (Pwt 28,50).

Oblicze ludzkie może ulegać zmianom. Zdarza się, że oblicze ludzkie może wprowadzać w błąd. Podczas gdy człowiek jest skłonny sądzić według zewnętrznych pozorów, to Bóg przenika sam głębię serca (1 Sm 16,7) i sądzi uczynki ludzi

⁸ W kosmogonii izraelskiej natrafić można na ślady smoka w postaci Lewiatana albo Rachaba, przy czym znamienne są jego związki z morzem. Smok w Starym Testamencie to potwór praczasów, pokonany przez Jahwe w czasie zaprowadzania ładu w dziele stworzenia (Ps 74,13; Iz 51,9). W prorockiej groźbie „potwór morski”, symbolizuje faraona reprezentującego Egipt (Iz 27,1; Ez 29,3; 32,2). G. Herrgott, *Smok*, w: *PSB* kol. 1215. Wierni Bogu ludzie, ufają niezachwianie, że Pan i w przyszłości zdoła pokonać wszystkich swoich wrogów, skoro potrafił poddać pod swoją władzę bezmiar wód, pokonać smoka pierwotnego chaosu i odnieść zwycięstwo nad mocami ciemności (Ps 89, 9n). Jeremiasz nazywa smokiem króla babilońskiego, Nabuchodonozora (Jr 51,34). M. Lurker. *Smok, Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 219.

⁹ J. Guillet, *Duch*, w: *STB*, s. 224.

według ich serc (Jr 11,20; Syr 35,22). Pismo Święte, mówiąc o Bogu, który pragnie wejść w kontakt z człowiekiem, także przypisuje Mu oblicze. Obecność Bożego oblicza jest siłą ludu (Wj 33,14; 2 Sm 17,11; Iz 63,7) i to nadaje wartość dążeniom kultowym oglądania oblicza Bożego (Ps 42,3) i szukania oblicza Bożego (Am 5,4; Ps 27,8; 105,4). Stary Testament mówi, że Bóg podnosi swoje oblicze nad człowiekiem i odsłania je w dobroci (Ps 4,7; 80,4), lub ukrywa je w gniewie (Iz 54,8; Ps 30,8; 104,29), czyli odmawia człowiekowi swej łaski¹⁰.

Podobnie jak oblicze człowieka wyraża jego wewnętrzne nastawienie wobec innych i w ogóle umożliwia osobowy kontakt, tak Biblia, stosując ów obraz, chce wskazać na przystępność i możliwość doświadczenia Boga. Chce przez to powiedzieć, że jest On obecny z całą swoją łaskawością i miłością, ale także z nieubłaganym gniewem, zależnie od postępowania człowieka. Tak więc w tym obrazie Bóg ukazuje się jako żywy i osobowy.

Przede wszystkim przewrotna żona zadaje ranę sercu męża. Serce jest rozumiane w analizowanej sentencji jako ośrodek życia umysłowego, wolitywnego i emocjonalnego, czyli najgłębsza istota męża, doświadczająca przykrości ze strony przewrotnej żony.

Zło wyrządzone mężowi przez taką żonę jest tak wielkie, że nawet osłabia jego ręce, które są oznaką siły i działania. W Biblii ręka reprezentuje całą osobę, często stanowiąc substytut indywidualnych czynności, zajęć, a nawet impulsów duchowych. Ofiarowanie dłoni jest gestem oznaczającym szczerość i gotowość do udzielenia pomocy drugiemu człowiekowi (2 Krl 10,15)¹¹. Metafora ręki zakłada też, ideę, sprawności i władania. Odnosząc te metaforę do Boga, Biblia ukazuje „ręce” Boga, które uczyniły niebo i ziemię (Iz 66,2). Bóg objawia moc „swego ramienia” podczas stworzenia (Iz 53,1; Jr 31,17). Pracują one bowiem tak jak ręce garncarza (Hi 10,8; Jr 18,6; Rdz 2,7). Stwórca objawia swą moc w całej historii (Pwt 4,34). Szeroka symbolika ręki Bożej jako dobrej, wyciągniętej, cienia Jego ręki (Iz 52,10; Ezd 7,9; Iz 49,2) wywołuje wizję przemożnej opieki. W ręku Boga jest bezpieczeństwo (Mdr 3,1). Kiedy ręka Boża znajduje się nad prorokiem, to w tym celu, by wziąć go w posiadanie i jakby po to, by mu przekazać ducha widzenia (Ez 1,3). Ręka Boża nie jest zbyt krótka, gdy chodzi o ratunek (Iz 50,2). Może się jednak

¹⁰ Oblicze Boga jest obliczem świętego i sprawiedliwego, dlatego tylko ci, co są prawego serca, będą oglądać jego oblicze (Ps 11,7). Boże oblicze napawa człowieka śmiertelnym przerażeniem ze względu na grzech obciążający ludzi (Wj 33,20; Sdz 13,22). Mimo to jest ono życiem i zbawieniem człowieka (Ps 51,13n). Por. F. Gils, J. Guillet, *Oblicze*, w: *STB*, s. 584-585. Jeżeli ktoś staje przed obliczem Boga, to Biblia rozumie to w sensie kultycznym i wyraża w ten sposób myśl, że człowiek modlący się albo sprawujący czynność kultową jest i może być świadomy obecności i łaski Bożej.

¹¹ D.R. Edwards, *Ręka*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1050.

okazać ciężka (Ps 32,4), może uderzyć (Iz 5,25), wtedy zwłaszcza gdy ktoś pogardza wielkoduszną miłością, o której ręka ta świadczyła (Iz 65,2)¹².

W porównaniu z ramieniem Bożym, ręka ludzka jest bezsilna (2 Krn 32,8; Iz 40,12; Prz 30,4). A jednak u człowieka ramię jest również narzędziem i symbolem energicznego działania (Ps 18,35). Ruchy ręki wyrażają poruszenia duszy: radość (2 Krn 11,12), smutek (Jr 2,37), błogosławieństwo (Rdz 48,14), przysięgę (Rdz 14,22), a przede wszystkim modlitwę i adorację (Ps 28,2; Hi 31,27). Ręce wzniesione do modlitwy powinny być czyste (Ps 24,2; Iz 1,15)¹³. Symbolika ręki oznacza zatem pewną siłę i potęgę autorytetu¹⁴. Przewrotność żony pozbawia zatem męża obu tych elementów.

Analizowana sentencja odwołuje się także do symboliki kolan (grec. γονοσ). Chwiejność i drżenie kolan jest oznaką przerażenia i słabości. Kiedy nadejdzie groza dni ostatecznych, „opadną wszystkie ręce i wszystkie kolana rozmiękną jak woda” (Ez 7,17). Podczas oblężenia Niniwy wszędzie były pustkowia, bezludzia, zniszczenie i chwiejące się kolana (Na 2,11). Gdy nadejdzie koniec czasów, wszyscy ugną się przed Panem i przed Nim zegną kolana (Ps 22,30).

Przewrotność żony wobec męża powoduje drżenie kolan męża, czyli przyczynia się do niszczenia jego pewności i ufności¹⁵.

Jednakże przewrotność żony zaszkodzi jej samej, o czym przestrzega Syr 25,19:
 „Małe jest wszelkie zło wobec przewrotności kobiety,
 toteż spadnie na nią los grzesznika”.

Syrach poucza, że każda złość jest czymś niewłaściwym, ponieważ nie prowadzi do dobra. Złość czy też zło przejawia się jako moc, jako myśli i dążenia serca (Rdz 6,5), jako skłonność pobudzająca do działania (1 Sm 17,28; Est 8,3) i jako złe postępowanie (Iz 1,16). Złe usposobienie i złe czyny zakłócają stosunki człowieka z Jahwe, a zarazem miłe Bogu stosunki pokojowe między ludźmi (Oz 10,9-15)¹⁶.

Czymś szczególnie przykrym jest złość (grec. κακια) kobiety, ponieważ przewyższa ona wszelką złość. Dlatego też jej udziałem będzie los grzesznika (grec. αμαρτωλος). Prawda o grzeszności człowieka przewija się przez wszystkie pi-

¹² J.J.M. Roberts, *The Hand of Yahweh*, VT 21 (1971), s. 244-251.

¹³ A. Ridouard, *Ramię i ręka*, w: *STB*, s. 852-853.

¹⁴ M. Wojciechowski, *Język gestów w Starym Testamencie*, w: *RBL* 41 (1988), s. 507.

¹⁵ M. Lurker, *Kolano*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 290.

¹⁶ Właśnie przepowiadanie proroków wskazuje, w jak znacznym stopniu stosunek człowieka do Jahwe jest określony przez stosunek człowieka do człowieka. Ten, kto dąży do zła, nie zdobędzie sobie życzliwości Jahwe przez składanie ofiar i praktyki kultowe (Iz 1). Jahwe brzydzi się egoizmem i bezwzględnością w przebraniu religijnym, ponieważ wbrew pozorom są one dolegliwie złe. O. Kaiser, *Zło, zły*, w: *PSB*, kol. 1486.

sma Starego Testamentu. W niektórych jest ona sformułowana wyraźnie, w innych natomiast zawarta jest jako przesłanka. Odpowiedzi na pytania: w czym i z powodu czego człowiek jest grzesznikiem, bardzo się od siebie różnią. Prorockie przepowiadanie wskazuje na centrum grzeszności człowieka. Jest nim „serce” ludzkie i postępowanie człowieka wobec innych, a szczególnie wobec Boga i jego przykazań¹⁷. „Miejscem”, w którym pojawia i nasila się grzech, zgodnie z wypowiedziami Starego Testamentu, jest życie ludzkie. Sam Jahwe w swoim objawiającym się słowie wskazuje na ten fakt (Rdz 3). W kontekście życia wyjaśnia się, czym jest grzech. Polega on na odejściu od słusznej drogi, zwracaniu sił przeciwko Jahwe (Sdz 10,10), przeciw drugiemu człowiekowi (Rdz 20,9). Grzech przedstawia się jako bunt i opór. Z tej racji burzy on stosunki międzyludzkie. Grzech zagraża szczęściu, mądrości i życiu człowieka¹⁸. Przede wszystkim niszczy przymierze zawarte pomiędzy Jahwe i jego ludem (Oz 8,1; Wj 19,20)¹⁹. W próbach dokładniejszego określenia grzechu pewną rolę odgrywa idea prawa. Mimo wielkich osiągnięć, które były owocem tego rodzaju usiłowań, istnieje powód katerycznego ich odrzucenia. Mnożenie przykazań nie osłabia w żadnym wypadku grzechu. Co się tyczy pochodzenia grzechu, to towarzyszy on człowiekowi od momentu popełnienia grzechu pierworodnego (Rdz 3,23-25)²⁰. Grzech, szeroko rozumiany, był zawsze odrzuceniem miłości Bożej, złamaniem wierności wobec Bożego przymierza (Pwt 9,7; Jr 7,18n; 2 Sm 12,9n)²¹. Starotestamentowe teksty, chcąc nieraz ukazać sytuację dzieci naznaczoną przekleństwem i nieszczęściem, wskazują często na grzechy ojców. Podobnie jak ojcowie, łamiąc przymierze, odwracali się od Boga, tak lud obecnie dopuszcza się tego samego grzechu. Potomstwo takich ludzi będzie obmierzłe i plugawe

Grzech (gr. *αμαρτια*)²², jako rzeczywistość towarzysząca człowiekowi, jest odejściem ze „słusznej drogi”. Zwraca się on przeciwko Bogu (Sdz 10,10) i drugiemu człowiekowi (Rdz 20,9). Jest on buntem i oporem. Z tej przyczyny niszczy stosunki międzyludzkie. Stary Testament, zwłaszcza Księga Rodzaju, ukazuje źródło pochodzenia grzechu, gdyż człowiek został stworzony jako istota bezgrzeszna, czyli doskonała. Grzech w swej istocie jest świadomym i dobrowolnym przeciwstawieniem się człowieka wobec Boga. Zło grzechu polega nie tylko na zewnątrz-

¹⁷ O. Kaiser, *Grzesznik*, w: *PSB*, kol. 403.

¹⁸ H. Duesberg, J. Fransen, *Le peche*, w: *Les scribes inspires*, Maredsous 1966 s. 668.

¹⁹ O. Kaiser, *Grzech*, w: *PSB*, kol. 399.

²⁰ R. Krawczyk, *Upadek pierwszych ludzi (Rdz 3,1-24) w historii zbawienia*, WDP 50 (1981) nr 1, s. 18-24.

²¹ S. Lyonnet, *Grzech*, w: *STB* s. 305-308.

²² G. Stahlin, *αμαρτια*, w: *TWNT*, t. I, s. 296-297.

nym nieposłuszeństwie, ale na wewnętrznym odejściu, złamaniu porządku²³. Akt ten został dokonany jeszcze w początkach istnienia człowieka na ziemi (Rdz 3)²⁴. Człowiek był związany z Bogiem jako stworzenie nie tylko więzami zależności, lecz także przyjaźni. Jako stworzony „na obraz i podobieństwo” Boże był obdarzony różnorodnymi darami. Jednakże ulegając podszeptom szatana, który jest przedstawiony w symbolice węża²⁵, człowiek pragnie sam określać prawa dotyczące zła i dobra, odrzucając w ten sposób miłość samego Boga²⁶. Skutki takiego czynu są dla człowieka tragiczne i obejmują wiele płaszczyzn życia ludzkiego²⁷. Pierwsza i podstawowa płaszczyzna, której dotyczy ten pierwotny grzeszny czyn człowieka, dotyczy samej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Grzeszny człowiek zostaje pozbawiony możliwości przebywania w pobliżu Boga²⁸. Jest to wyrazem utraty przez człowieka zaufania wobec Stwórcy, zniekształceniu ulega bowiem samo rozumienie Boga przez człowieka²⁹.

Grzech jest również skłóceniem ludzi między sobą oraz zniszczeniem ładu i harmonii w samym człowieku. Również odniesienie człowieka do świata ulega zniekształceniu. Od momentu grzechu pierworodnego całe dzieje ludzkości są naznaczone tymi następstwami. Szczególnie jest to widoczne w historii Izraela. Znamiennym momentem jest tu odstępianie narodu wybranego od Boga podczas wędrówki przez pustynię. Znakiem grzechu rozumianego tutaj jako zerwanie więzi z Bogiem jest kult złotego cielca (Wj 32). Grzech Izraela jest zatem odmową posłuszeństwa pojmowanego jako brak wiary w Boga, nieufność względem Niego.

Nauczanie proroków w znacznej mierze dotyczy właśnie piętnowania grzechów, zwłaszcza w odniesieniu do Pana Boga, rozumianych jako zrywanie przymierza zawartego na Synaju (Oz 4,2; Iz 1,17; 5,8; 65,6n; Am 4,1; Mi 2,1n)³⁰. Grzech popełniony przez człowieka bezczęści nie tylko prawa, lecz także ubliża Bogu. Ukazuje się on jako zerwanie osobistych związków człowieka z Bogiem, jako odtrącenie miłości Boga, który cierpi z tego powodu, że nie jest kochany przez czło-

²³ J. Homerski, *Pojednanie z Bogiem w księgach Starego Przymierza*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 35.

²⁴ A.M. Dubarle, *Le peche original dans l'Ecriture*, Paris 1967.

²⁵ M. Lurker, *Wąż*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 171; J. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 186-188,

²⁶ P. Leonardo Leonardi, *Peccato negazione di amore*, Roma 1973.

²⁷ *Pięcioksiąg. Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, opr. St. Wypych, Warszawa 1987, s. 62.

²⁸ H. Schungel, *Grzech pierworodny*, w: *PSB*, kol. 403.

²⁹ S. Lyonnet, *Grzech*, w: *STB*, s. 304.

³⁰ J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994; J. Schreiner, *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, „Concilium” 6-10 (1969) 268-276; E. Beaucamp, *Peche (AT)*, *DBS VII*, 407-471.

wieka, Jego miłość została bowiem zraniona³¹. Pismo Święte ukazuje, jak głęboko skutki grzechu dotykają człowieka³².

Powyższe analizy pozwalają stwierdzić, iż grzech dokonywany przez człowieka jest jedną z najbardziej niebezpiecznych przeszkód uniemożliwiających osiągnięcie jedności w małżeństwie.

2. Niegodziwość i złość

Kolejna negatywna postawa żony jest ukazana w Syr 26,7:

„Jarzmo dla wołów źle dopasowane – to żona niegodziwa,
kto ją sobie bierze, jakby uchwycił garścią skorpioną”.

Niegodziwa żona jest porównana do źle dopasowanego jarzma dla wołów. Jarzmo (grec. βοσζυγιον) jest urządzeniem składającym się z drewnianej ramy i sznurów. Służy do zaprzęgnięcia pary zwierząt pociągowych. W sensie przenośnym znaczy tyle, co ciężar nałożony na barki ludu przez własnego albo obcego władcę. Może ono oznaczać również zależność i zniewolenie w ogóle³³. Bóg przestrzega Izraela, że jeśli nie będzie słuchał Jego głosu i nie będzie zachowywał Jego przykazań, nałoży nań żelazne jarzmo (Pwt 28,48)³⁴. Ale jarzmo oznacza nie tylko nękającą i niesprawiedliwą okupację przez obcych. Rzadziej jarzmo ma znaczenie pozytywne. Wówczas może to być także symbol panowania Boga poprzez nadany ludowi Bożemu porządek przymierza albo podporządkowanie przykazaniom Bożym. Jednakże lud Boży często odmawiał posłuszeństwa Bogu i niszczył Boże jarzmo (Jr 2,20). Kto nie chce żyć zgodnie z wolą Boga, temu wszystkie przykazania będą sprawiały ucisk niczym dotkliwe jarzmo. Natomiast dobrze wie, że człowiekowi, „gdy dźwiga jarzmo już od samej młodości” (Lm 3,27), czyli od początku swego życia uczy się być posłusznym Bogu.

³¹ S. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, Roma 1963; R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für sünde im AT*, Gutersloh 1965.

³² J. McKenzie, *Aspetti del pensiero del Vecchio Testamento*, w: *Grande commentario biblico*, red. R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy, Brescia 1968, s. 115-213.

³³ A. Baum, *Jarzmo*, w: *PSB*, kol. 495.

³⁴ Z polecenia Bożego prorok Jeremiasz musi sobie nałożyć na szyję powróż i drewniane jarzmo, by w ten sposób ogłosić, że wkrótce wszystkie narody dostaną się pod władzę króla babilońskiego, Nabuchodonozora. Kiedy fałszywy prorok Chananiaś zdjął z pleców Jeremiasza drewniane jarzmo i połamał je, Pan – poprzez jarzmo żelazne – przepowiedział niewolę jeszcze bardziej uciążliwą (Jr 27,1n; 28,10-14). Zniszczenie jarzma miało oznaczać koniec ucisku (Kpl 26,13). Potem Pan również ulitował się nad Izraelem, łamiąc jarzmo nałożone Izraelowi przez władców asyryjskich (Iz 14,25). Złamanie jarzma staje się więc w prorocत्वach o zbawieniu, symbolem wyzwolenia (Iz 9,3). M. Lurker, *Jarzmo*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 72.

Ten mężczyzna, który bierze (grec. κρατεω) za żonę kobietę niegodziwą, przypomina człowieka, który dźwiga niewłaściwe jarzmo. Ponadto jest on podobny do człowieka chwytającego ręką (grec. δρασσομαι) skorpiona (grec. σκορπιος).

Ze względu na swój przerażający wygląd i wielkość, sięgającą na Wschodzie do 15 centymetrów, oraz szczęki jak u raka i ogon wydzielający trujący jad zwierzę to stało się symbolem złych, niebezpiecznych mocy, a nawet śmierci. W eposie o Gilgameszu dwa potężne człekokształtne skorpiony pilnują wejścia do otchłani. Symbolizują one śmierć. W Palestynie skorpion również należał do zwierząt, których bano się najbardziej. Syrach pisze, że Bóg stworzył skorpiony i zmije po to, by przez nie zgotować zagładę bezbożnym (Syr 39,30)³⁵. Ezechiel przyrównuje bezbożnych Izraelitów do kolczastych roślin i jadowitych skorpionów, których wysłany przez Boga prorok wcale się nie lęka (Ez 2,6)³⁶.

Poprzez to porównanie złej żony do skorpiona Syrach pragnie przestrzec mężczyznę przed ogromem zła, jakie może ona mu wyrządzić. Jest ona bowiem bardzo niebezpieczna dla męża.

Inną wadę żony przedstawia Syr 25,13:

„Każdą raną, byle nie raną serca,
wszelką złość, byle nie złość żony”.

Rana (grec. πληγη) jest następstwem uderzenia lub ciosu, czego objawem jest uszkodzenie anatomiczne lub fizjologiczne ciała ludzkiego. Przez to w pewien sposób zostaje ograniczone funkcjonowanie organizmu i jego sprawność. Najbardziej dotkliwą może okazać się rana serca, ponieważ serce ze względu na swą funkcję zapewnia żywotność biologiczną organizmu. Każde naruszenie sprawności serca będzie się wiązało z naruszeniem prawidłowego funkcjonowania całego ciała. Syrach znał tę prawidłowość. Pozwoliła mu ona z kolei dostrzec analogię w tym układzie odnoszącym się do relacji pomiędzy mężem i żoną. Właśnie żona złośliwa (grec. πονηρος) jest jak rana zadana sercu.

Słowo „serce” stosunkowo rzadko występuje w Starym Testamencie jako określenie organu cielesnego, z którym związane są określone funkcje fizjologiczne (2 Sm 18,14; Oz 13,8). Bardzo często wyraz ten jest używany w sensie przenośnym. Serce to przede wszystkim pojęcie zbiorcze, oznaczające istotę i charakter człowieka, czyli jego wnętrze³⁷. Obejmuje ono swym pojęciem całą aktywną postawę, która wypływa z charakteru człowieka³⁸. Można w tej postawie wyróżnić trzy płaszczyzny. Pierwszą jest płaszczyzna intelektualna. Bóg dał człowiekowi serce do

³⁵ A. Meister, *Skorpion*, w: *PSB*, kol. 1203.

³⁶ M. Lurker, *Skorpion*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 216.

³⁷ M. Lurker, *Serce*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 209.

³⁸ G. Miller, *Serce*, w: *PSB*, kol. 1195.

myślenia (Syr 17,6). Psalmista wspomina o zamysłach w sercu samego Boga, czyli o planach Bożych, trwających z pokolenia w pokolenie (Ps 33,11). Szerokość serca, na przykład, kojarzy się z rozległą wiedzą (1 Krl 5,9). Wyrażenie: „daj mi swoje serce”, może oznaczać poświęcenie pewnej uwagi (Prz 23,26). Serce zatem jest rozumiane jako siedziba życia umysłowego człowieka (Syr 17,6; Prz 15,14; 16,23; 18,15; Pwt 29,3; Ps 90,12; Hi 8,10)³⁹. Jest ono elementem umożliwiającym człowiekowi zdolność do refleksji, czyli osiągnięcie mądrości⁴⁰. Równocześnie, jako przeciwieństwo mądrości, może w nim także zagościć głupota (Ps 14,1; 53,2; Oz 7,11; Prz 23,31-32)⁴¹. Druga płaszczyzna dotyczy serca jako siedliska życia wolitywnego. Oznacza ono władzę podejmowania decyzji przez człowieka (Prz 6,18; Ps 33,11; 2 Sm 7,27; Rdz 34,3; 50,21; Sdz 19,3; 2 Krn 30,22; Iz 40,2; Oz 2,16-17). To właśnie w sercu człowiek podejmuje zamiary dobre lub złe. Dlatego pełni ono rolę sumienia (1 Sm 24,5; 2 Sm 24,10)⁴². Trzecia płaszczyzna polega na określeniu serca jako źródła uczuć i pragnień człowieka. Jest ono więc siedzibą życia emocjonalnego (Ps 25,17; Prz 14,30; 23,17; 2 Sm 15,13; Iz 65,14)⁴³. To właśnie w sercu powstaje radość, smutek, strach, itp. Tak więc rozumienie terminu „serce” jest bardzo szerokie w Starym Testamencie. Jest ono bowiem siedliskiem świadomej, wolnej i emocjonalnej osobowości człowieka. Miejscem podejmowania decyzji, organem uczuć i pragnień⁴⁴.

Serce spełnia bardzo ważną rolę w relacjach pomiędzy ludźmi, gdzie istotnym elementem jest wewnętrzna postawa. Zazwyczaj bowiem to, co człowiek okazuje na zewnątrz, powinno być przejawem jego serca. Dlatego serce poznaje się przez to, co wyraża się nawet w obliczu człowieka (Syr 13,25), oraz w tym, co wypowiadają usta (Prz 16,23). Jednakże zdarza się, iż słowa i zewnętrzne czyny zamiast ujawniać właściwe nastawienie serca, ukrywają jego faktyczny stan (Prz 26,23-26; Syr 12,16). Świadczy to wówczas o dwulicowości serca. Nawet w relacjach z Bogiem człowiek może przyjmować taką postawę. Widoczne jest to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale nawet w wymiarze społecznym, gdy naród wybrany usiłuje szukać różnorodnych wybiegów w relacjach z Bogiem. Aby się uwolnić od konieczności autentycznego nawrócenia, stara się zaspokoić Boga zewnętrznym kultem (Am 5,21). Jednak nie można oszukać Boga, który nie bierze pod uwagę tego, co zewnętrzne, ale dostrzega postawę serca ludzkiego (Jr 17,10; Syr

³⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 51.

⁴⁰ H. Brunner, *Das hörende Herz*, ThLZ 79 (1954), s. 697-700.

⁴¹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 52.

⁴² D.R. Edwards, *Serce*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1100.

⁴³ J. de Fraine, A. Vanhoye, *Serce*, w: *STB*, s. 871-872.

⁴⁴ J.B. Herz, w: *BThW*, s. 713-714.

42,18; Iz 29,13). Dlatego chcąc znaleźć Boga, należy szukać Go szczerym sercem (Pwt 4,29. Co więcej, należy być w ustawicznej gotowości poddawania się Jego prawu, czyli poddawania swego serca Bożej woli (Pwt 6,5). Jednak cała historia ludu wybranego wskazuje, jak trudno wprowadzić tę zasadę w codzienne życie. Zło bowiem dotknęło samego serca Izraela, wskutek czego stało się ono krynębrne i uparte (Kpł 26,41; Jr 5,23; Oz 10,2). To otępienie moralne i intelektualne jest określane w Biblii jako „zatwardziałość serca”. Oznacza ona przede wszystkim obstawanie przy swoich planach i niedostrzeganie innych możliwości, co często prowadzi do grzechu⁴⁵. Izraelici zamiast złożyć całą swą ufność w Bogu, poszli za swoją pierwotną złą skłonnością (Jr 7,24). I dlatego spadły na nich tak liczne nieszczęścia. Nie pozostało tu nic innego, jak tylko ukorzyć się przed Bogiem (Jl 2,13; Ps 51,19) i prosić Go, aby stworzył w nich nowe serce (Ps 51,12)⁴⁶.

Bóg zobowiązuje się do przemiany serca ludzkiego, o ile człowiek zwróci się do Niego z prośbą o pomoc (Pwt 30,6)⁴⁷. Taki zamiar Boży przynosił człowiekowi nadzieję. Widoczne to już było w takim dziele Bożym, jak wyprowadzenie Izraelitów z niewoli egipskiej i prowadzenie ich przez pustynię, gdzie Bóg pragnął przemienić ich serca (Oz 2,16). Bóg wielokrotnie potwierdza chęć zawarcia przymierza, na mocy którego stworzy w człowieku nowe serce (Jr 31 – 32; Ez 18,31). To nowe serce będzie w stanie poznać Boga, czyli być czystym i wypełniać jego wolę (Ez 36,25). Jeśli komuś zleca się do wykonania nowe zadania, to daje się mu też nowe serce, czyli całkowicie się zmienia jego postawę, aby mógł podjąć to zadanie. W ten sposób będzie zapewniona ostateczna jedność pomiędzy Bogiem i Jego ludem. Serce zatem rozumiane w analizowanej sentencji, jako ośrodek życia umysłowego, wolitywnego i emocjonalnego, czyli najgłębsza istota męża, doświadcza przykrości ze strony żony, pełnej złości.

Interesującą charakterystykę złości żony podaje Syr 25,17:

„Złość kobiety zmienia wyraz jej twarzy,
zeszpeca jej oblicze na kształt niedźwiedzia”.

Złość kobiety potrafi nawet przemienić (grec. αλλοιωω) jej zewnętrzny wygląd, wzrok (grec. ορασις). Wówczas wygląd jej staje się ponury (grec. σκοτισ), jak wygląd niedźwiedzia.

Rozdrażniony lub wygłodzony niedźwiedź (grec. αρκτιος) był największym postrachem pasterzy. W Biblii, niedźwiedź jest symbolem gniewu i złości. Żli młodzieńcy, którzy wyśmiewali się z łysiejącego już Eliasza, zostali rozszarpani przez niedźwiedzie (2 Krl 2,24). Gdy nadejdzie zapowiadany przez Pana dzień sądu (Am

⁴⁵ W.H. Propp, *Zatwardziałość serca*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 815.

⁴⁶ J. Fraine, A. Vanhoye, *Serce*. w: *STB*, s. 872.

⁴⁷ F. Baugartel, *Kardia*. w: *TWNT*, t. III, s. 611.

5,19), Bóg sam objawi się w postaci „niedźwiedzicy pozbawionej młodych” (Oz 13,8) i rzucającej się na niewierny naród. Bolejącemu prorokowi wydaje się, że Bóg w swoim zagniewaniu zaczął się na niego jak niedźwiedź (Lm 3,10). Strasznie wyglądające bestie z wizji Daniela (Dn 7,4n) oznaczają cztery królestwa ówczesnego świata. Niedźwiedź pośród nich przedstawia mocarstwo Medów⁴⁸.

Tak więc żona pałająca złością przypomina swym wyglądem wściekłego niedźwiedzia, który jest wielkim zagrożeniem życia ludzkiego.

Konsekwencje mieszkania ze złą żoną przedstawia z kolei Syrach w sentencji 25,18:

„Mąż jej zasiądzie do stołu pośród swoich bliskich
i wbrew woli przykro wzdychać będzie”.

Najczęściej przebywanie wśród przyjaciół napędza człowieka radością. To wśród takiego grona dochodzi do wymiany doświadczeń życiowych. Nomadom, czyli ludom koczowniczym, wędrownym, oraz prostej ludności izraelskiej stół, przy którym spożywano posiłki, był znany tylko w formie skóry lub też maty rozpostartej na ziemi (Iz 21,5). Znano natomiast stół używany przy sprawowaniu kultu (Wj 25,23) i przy wykonywaniu pracy. Stołu do posiłku używali tylko ludzie zamożni (Sdz 1,7; 2 Krl 4,10). Dopiero w czasach późniejszych stół stał się przedmiotem powszechnego użytku (Ne 5,17)⁴⁹. Zasiadanie do wspólnego stołu stwarza poczucie szczególnej bliskości między współbiesiadującymi. Dopuszczenie kogoś do wspólnego stołu oznacza przyjęcie go do wspólnoty rodzinnej. Największym zaszczytem jest zasiadać codziennie do wspólnego stołu z samym królem (2 Sm 9,7).

Jakże trudną musi zatem być dla męża zła żona, skoro nawet pośród przyjaciół odczuwa on gorycz (grec. πικρία).

3. Zazdrość i nieopanowanie w mowie

Kolejną postawę negatywną żony mającą wpływ na stan życia małżeńskiego przedstawia Syr 26,6:

„Zgryzotą serca i smutkiem jest kobieta zazdrosna o kobietę,
a to jest bicz języka, co wszystkich dosięga”.

Zdarza się, że żona może okazać zazdrość o inną kobietę. Wówczas takie zachowanie żony przynosi ból, udrękę (grec. αλγος) sercu męża. Takie postępowanie napędza go smutkiem.

⁴⁸ K. Zisler, *Niedźwiedź*, w: *PSB*, kol. 810.

⁴⁹ G. Herrgott, *Stół*, w: *PSB*, kol. 1236.

Zazdrość jest zawiścią okazywaną drugiemu człowiekowi. To właśnie ona staje się źródłem różnorodnych nieszczęść i grzechów. Okazywana poprzez mowę, wyzwała skutki podobne do uderzeń bicia (grec. $\mu\alpha\sigma\tau\iota\xi$).

W zasadzie język jest w Biblii zdolnością, dzięki której człowiek jest właśnie człowiekiem. Język ma moc budować lub niszczyć⁵⁰. Wszystko, co dostępne jest dla człowieka, co może poznać, może też wyrazić w języku. Język oznacza zdolność poznawczego przeniknięcia i uporządkowania świata. Ta zdolność, zawsze już dana człowiekowi i pozwalająca mu być człowiekiem, nigdy oczywiście nie jest mu dana jako raz na zawsze gotowe instrumentarium, lecz powstaje wciąż na nowo. Wiąże się z tym nie tylko fakt istnienia wielu języków, lecz także fakt ustawicznego stawiania się wszystkich języków, dzięki czemu języki pozostają żywymi językami⁵¹.

Rzeczywistość języka wymaga zawsze przynajmniej dwóch ludzi. Język bowiem jest istotnie językiem wtedy, gdy może być zrozumiany, czyli gdy jest pośrednikiem, w którym większa liczba ludzi porozumiewa się odnośnie tego, co jest. Ma on zatem charakter społeczny⁵². Biblia widzi w możliwości mówienia (Rdz 2,20) podobieństwo człowieka do Boga. Język, wedle ujęcia biblijnego, jest nie tylko zdolnością nazywania rzeczy i dzięki temu porządkowania świata⁵³, lecz przede wszystkim zdolnością udzielania odpowiedzi Bogu (Rdz 3,9n; 15,1n; Wj 3,4n; Hi 41,1-6). I odwrotnie. Bycie Boga Stwórcą opisuje się jako stwarzanie za pomocą słowa (Rdz 1,3n; Ps 33,6; Iz 48,13). Język jest zgodnie z jego najwyższymi możliwościami ustawicznie środkiem, w którym Bóg spotyka człowieka dzięki objawiającemu się i prorockiemu słowu.

Za pomocą języka człowiek porozumiewa się też z innymi ludźmi. Pozbawienie kogoś możliwości posługiwania się językiem może być wyrazem kary Bożej (Ps 137,6). Przywracanie natomiast niemowom możliwości korzystania z niego jest dziełem mesjańskim (Iz 35,6). Poprzez język człowiek wypowiada słowo, które jest wyrazem samego siebie. W nim człowiek udziela się drugiemu człowiekowi, pozwala sobie zrozumieć.

Jednakże człowiek może posługiwać się swym językiem niewłaściwie, wypowiadając słowa niszczące. Od języka przewrotnego pochodzą wszelkie kłamstwa, podstęp, dwulicowość, przekleństwa, oszczerstwa (Ps 10,7; Syr 51,2-6). Język jest wówczas przyrównany do węża (Ps 140,4), brzytwy wyostrzonej (Ps 52,4), miecza ostrego (Ps 57,5), strzału śmiertelnie godzącego (Jr 9,7; 18,18)⁵⁴.

⁵⁰ J. Behm, $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$, w: *TWNT*, t. I, s. 719-726.

⁵¹ A. van den Born, *Zunge*, w: *BL*, kol. 1937-1938.

⁵² B. Casper, *Język*, w: *PSB*, kol. 514-515.

⁵³ K. Gouders, *Imię*, w: *PSB*, kol. 457-458.

⁵⁴ P. de Surgy, *Język*, w: *STB*, s. 357-358.

Język zatem, podobnie jak wargi⁵⁵, ujawnia wnętrze człowieka⁵⁶. Mowa człowieka jest zatem środkiem przekazującym intelektualną zawartość wnętrza ludzkiego. Sposób przekazywania zależy od tego, co się innym przekazuje.

W przypadku mowy niosącej przykre słowa język staje się jak bicz. Bicz był narzędziem do wymierzania dotkliwych kar, jaką na przykład była chłosta. W starotestamentowych czasach chłosta, oprócz pouczenia, upomnienia i nagany, była środkiem wychowawczym, stosowanym przez rodziców i nauczycieli mądrości. Dziecko karano chłostą, żeby fizyczny ból skłonił je do zastanowienia się i żalu (Prz 22,15). Obrazowo mówi się, iż również Bóg wymierza człowiekowi chłostę, gdy zsyła na niego karę z powodu jego win. W tym wypadku miara cierpienia ludzkiego odpowiada chłości Bożej (Iz 26,16). Stary Testament widzi także w cierpieniu znak miłości Boga, który dochowuje wierności swemu wybranemu ludowi wówczas, gdy zabiega o poprawę grzesznika. Cierpienie ludu pojmuje się zatem jako zbawienną chłostę budzącą nadzieję przebaczenia. Chłosta wymierzana biczem była więc bardzo dotkliwa. Podobnie jest z mową żony, która jest zazdrosna o inną kobietę.

Jeszcze inną wskazówkę dotyczącą wyboru odpowiedniej kobiety na żonę przedstawia sentencja Syr 25,15:

„Nie ma jadu nad jad węża,
i nie ma gniewu nad gniew kobiety”.

Głowa jest centralnym organem każdej żywej istoty, człowieka. Jest ona nosicielem świadomości, czyli własnego „ja” i wskutek tego reprezentuje całego człowieka⁵⁷.

Szczególnie niebezpieczną głowę posiada wąż (grec. οφίς). Z powodu budowy swego ciała oraz sposobu życia wąż uchodzi za jedno z najmniej przyjemnych zwierząt dla człowieka. Wąż uchodzi za przebiegłego (Rdz 3,1) i budzi lęk z powodu jadu (Ps 140,4). Rdz 3 widzi w wężu zwierzę, które przynosi nieszczęście i śmierć. Rozszczepiony język węża odpowiada „dwulicowości” tego zwierzęcia. Wystąpienie węża, który symbolizuje szatana w Rdz 3, stanowi punkt zwrotny w całym rajskim dramacie (Rdz 3,4-5). Sprawiedliwym będzie dana władza stąpania po węzłach i zmijach (Ps 91,13). Wąż otrzymał znaczenie kultowe, gdy Mojżesz na polecenie Jahwe sporządził węża miedzianego (Lb 21,4-9; 2 Krl 18,4), który był zapowiedzią ukrzyżowanego Mesjasza⁵⁸.

⁵⁵ D. Fraikin, *Lippe*, w: *BL*, kol. 1058.

⁵⁶ C. Lesquirit, X. Léon-Dufour, *Wargi*, w: *STB*, s. 1023-1024.

⁵⁷ M. Lurker, *Głowa*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 57-58; A. Grabner-Haider, *Głowa*, w: *PSB*, kol. 381.

⁵⁸ K. Gouders, *Wąż*, w: *PSB*, kol. 1386; G. Herrgott, *Wąż miedziany*, w: *PSB*, kol. 1386.

Do jadu węża i jego działania porównany jest gniew (grec. *qumos*) żony. Gniew jest gwałtowną reakcją człowieka, który unosi się przeciwko drugiemu człowiekowi, gdy jest kierowany zazdrością. Skutki takiego gniewu mogą być tragiczne, dlatego też Bóg wyraźnie potępia i odrzuca takie postępowanie człowieka.

Poważne zagrożenie dla małżeństwa stanowi postawa żony przedstawiona w Syr 26,27:

„Żona krzykliwa i gadatliwa jest jak trąba wojenna,
wzywająca do odwrotu i każdy w takich warunkach
żyje w zgiełku wojennym”.

Żona krzykliwa, o donośnym głosie (grec. *μεγαλοφωνοσ*) jest tu przyrównana do trąby wojennej (grec. *σαλπυξ*). W starożytności najpotężniejsze dźwięki spośród instrumentów muzycznych wydawały trąby. Nimi też posługiwano się przy podawaniu sygnałów na wojnie, także podczas różnych obchodów świątecznych albo w działalności heroldów. Trąby wykonywano z metalu lub zakrzywionych rogów baranów czy też wołów. Swoim brzmieniem ogłaszały one wstępowanie na tron króla (1 Krl 1,34), a gdy nadszedł dzień pojednania, przy ich użyciu otwierano rok jubileuszowy (Kpł 25,9). Od najdawniejszych czasów przypisywano trąbie funkcje ekspisyjne (Wj 19,13.16)⁵⁹.

Syrach porównuje żonę nieopanowaną w mowie (grec. *γλωσσωδησ*) do trąby wojennej. Wojna (grec. *πολεμοσ*) jest nie tylko faktem ludzkim stwarzającym problemy moralne. Obecność tego faktu w świecie Biblii sprawia, że objawienie biblijne, biorąc za punkt wyjścia pewne doświadczenie ogólne, ukazuje jeden bardzo istotny aspekt tego dramatu, w który włączona jest cała ludzkość.

Przede wszystkim wojna jako forma przemocy we wszystkich epokach była i jest elementem bardzo ważnym dla istnienia człowieka. Jest to zjawisko stanowiące coś specyficznego dla starożytnego Wschodu. W wojnie bowiem Izrael doświadczał kierownictwa Bożego. W świętych wojnach nie walczyli wojownicy, lecz sam Bóg rozstrzygał je na korzyść swego ludu⁶⁰. W samej bezradności militarnej Izrael nauczył się, czym w ogóle jest wiara, gdyż był zdany wyłącznie na Boga. I tak na przestrzeni stuleci Izrael żyje w ustawicznych wojnach, podczas których wszystkie siły narodu pozostają na usługach sprawy religijnej (Lb 21,21-

⁵⁹ Jej dźwięk był wówczas znakiem, że Pan jest gotów znów okazać łaskę swojemu ludowi. Szczególne znaczenie miało trąbienie w trąby przez kapłanów podczas siedmiokrotnego okrążania miasta Jerycha (Joz 6,16-20).

Jasno brzmiące trąbki wykonane ze srebra, a potem także z miedzi albo brązu, służyły – jak w czasach wędrówki po pustyni – sygnalizowaniu chwili wymarszu w dalszą drogę. Trąby zawsze przypominały związek człowieka z Bogiem (Lb 10,9; 1 Mch 4,40).

⁶⁰ P. Trummer, *Wojownicy*, w: *PSB*, kol. 1406.

35; Pwt 2,26-3,17; Joz 6-12; Sdz 3-12; 1 Sm 11)⁶¹. Jednakże pomimo takiego ujęcia znaczenia wojny istniała jednak ciągle pokusa nieodróżniania sprawy Bożej od ziemskiego dobrobytu Izraela. Wszelkie wojny nieprowadzone w Bożej sprawie były zawsze traktowane jako zło.

Dlatego też mąż, którego żona jest nieopanowana w mowie i krzykliwa, prowadzi życie jakby w zgiełku wojennym i wrzawie. Wiążące się z wojną wrzawa i niepokój (grec. ακαταστασια) są sytuacją, w której człowiek doświadcza niestalości, niepowodzenia⁶². Człowiek doznaje najczęściej niepowodzenia z tej racji, że sprzeciwił się Bogu i zamknął przed swym Stwórcą, do czego przyczynił się grzech pierworodny. Jednak tego rodzaju sytuacje są zawsze początkiem czegoś nowego, czego jeszcze nie było. Natomiast sytuacje, w których przyczyną niepowodzenia jest drugi człowiek, są bardzo dotkliwe i bolesne, ponieważ dotknięty niepowodzeniem niejednokrotnie nie ma bezpośredniego wpływu na zaistniałą sytuację⁶³.

Również Syr 25,20 ukazuje skutki nieopanowania żony w mowie dla męża:

„Czym dla nóg starca wspinanie się po zboczy piaszczystym,
tym żona gadatliwa dla spokojnego męża”.

Pragnienie długiego życia jest jedną z właściwości człowieka. Lecz to pragnienie zostaje ograniczone przez wiek człowieka, który nakłada kres ludzkiemu życiu. Jest to szczególnie widoczne w starości (grec. γηρασ), która jest etapem życia ludzkiego naznaczonym nie tylko bogatym doświadczeniem i niejednokrotnie mądrością, ale również wiąże się z licznymi dolegliwościami związanymi z wiekiem. Jest to etap dość uciążliwy dla człowieka. Człowiek w starości czuje, że opuszczają go siły (Ps 71,9; Koh 12,5) i że dla niego nic nie ma już powabu (2 Sm 19,36). Równocześnie człowiekowi starszemu zagraża niebezpieczeństwo zamknięcia się przed wszelką nowością zamiast otwarcia na prawdę. Dlatego człowiek w starości powinien być wspomagany szczególnie ze strony swoich dzieci. Toteż szczególnie przykramusi być dla męża taka sytuacja, w której ma on do czynienia z żoną nieopanowaną w mowie, co symbolizuje podchodzenie starca po piaszczystym zboczu.

⁶¹ Zapal pływacy z wiary domagał się wojennego męstwa, w którym żołnierze byli utrzymywani dzięki pewności co do pomocy Bożej i nadziei zwycięstwa politycznego i religijnego zarazem (Ps 2; 45,4n; 66,7-14). H. Cazelles, P. Grelot, *Wojna*, w: *STB*, s. 1062-1063.

⁶² Biblia nie tylko zna niepowodzenia życiowe, ale nawet chętnie je podkreśla. Izrael dostrzega wartość stworzenia, ale równocześnie jego niepewność. Hebrajczyk odczuwa głęboką potrzebę trwałości i brzydzi się nietrwałością i złudnymi pozorami. W świecie bowiem, w którym każdy żyje pod okiem drugiego, niepowodzenie życiowe okrywa hańbą swoją ofiarę. Kto zaufał w tym, co nie zasługiwało na zaufanie, zostaje publicznie zawstydzony. J. Guilet, *Niepowodzenie*, w: *STB*, s. 551-552.

⁶³ A. Grabner-Haider, *Niepowodzenie*, w: *PSB*, kol. 813-814.

Ze względu na niezliczoną ilość swoich ziaren obraz piasku (grec. αμμος), występuje najczęściej w kontekście morza (Rdz 22,17; 1 Sm 13,5). Kiedy Bóg odwrócił swoje oblicze od grzesznego ludu, dzieci umierały tak masowo, że wdów było tyle, co ziaren piasku nad brzegiem morza (Jr 15,8). W Ps 139,18 piasek jest symbolem niemożności przeniknięcia Bożych zamysłów. Również ogrom cierpienia jest przyrównany do ciężaru piasku (Hi 6,3).

Piasek jako materialne podłoże jest bardzo uciążliwy do chodzenia po nim, ponieważ wymaga dużego wysiłku, co jest z kolei dość męczące. Wysiłek taki jest tym bardziej męczący, jeśli marsz taki jest podchodzeniem (grec. αναβασις) na przykład po piaszczystym zboczu czy też wzgórzu. Wysiłek ten potęguje się, jeśli podchodzącym jest człowiek w podeszłym wieku, czyli starzec (grec. πρεσβυς). Taką właśnie uciążliwością dla męża jest żona gadatliwa, czyli nieopanowana w mowie.

Zagadnienie odpowiedniego wzorca kobiecości, czyli takiego jej modelu, który umożliwiłby każdej kobiecie poznanie swojej tożsamości i w konsekwencji wskazał istotne jej powołanie, wydaje się coraz bardziej przybierać na sile. Dotychczasowe bowiem modele kobiety, które były realizowane przez szereg stuleci, a nawet tysiącleci, pod wpływem szeregu czynników zostały zachwiane czy wręcz wyeliminowane z życia społecznego. Przyniosło to w konsekwencji zagubienie się kobiety, która próbując przejąć osobowe wzorce zachowania mężczyzn, przestała rozumieć samą siebie, zagubiła własną tożsamość i, co jest tego następstwem, także możliwość realizowania tego, co jest piękne, jej tylko właściwe. Oczywiście, zamykanie się na wszelkie zmiany, które niesie rzeczywistość, w której żyje człowiek, byłoby całkowitym nieporozumieniem i błędem. Jednak wiele negatywnych skutków doświadczanych przez społeczeństwo, będących właśnie efektem odejścia kobiety od jej tradycyjnych ról, wyraźnie potwierdza, że zmiany te zamiast przynieść dobro samej kobiecie i tym wszystkim, wśród których ona żyje, powodują zdecydowanie więcej szkód niż dobra. Dlatego potrzebna jest wielka ostrożność w akceptowaniu propozycji dotyczących sposobów rozumienia kobiecości. Wobec tego zjawiska nie należy ustawać w poszukiwaniach właściwego modelu dobrej żony, charakteryzującego się pewnymi cechami.

W świetle analiz sentencji z Księgi Mądrości Syracha dotyczących wad kobiety jako żony można stwierdzić, iż pierwszą z nich jest brak szacunku dla męża. Postawa taka wynika z pychy żony i przez to sprawia, że kobieta taka jest uznana w społeczności za przewrotną. Sytuacja mieszkania z taką żoną jest niezwykle dotkliwa dla męża, gdyż nawet możliwość przebywania z takimi zwierzętami, jak lew i smok, które są symbolem wielkiego zagrożenia, byłaby o wiele dogodniejsza. Przyczynia się to do pozbawienia mężczyznę wszelkich sił życiowych, czyli osłabienia jego najgłębszej istoty, co z kolei symbolizują opadłe ręce i chwiejne kolana. Jednakże skutki takiego postępowania dotkną przede wszystkim sama żonę, gdyż doświadczy ona losu grzesznika, czyli oddalenia od Boga.

Kolejną wadą kobiety jako żony jest jej niegodziwość i złość. Przypomina to sytuację, w której człowiek złapał w swą dłoń jadowitego skorpiona. Rana powstała w ten sposób dotyka samego serca męża. Złość żony przejawia się nawet w wyglądzie jej twarzy, czyniąc ją niemiłą. W takiej sytuacji, nawet gdy mąż zasiądzie przy stole, będącym symbolem zażyłości z bliźnimi, nie będzie w stanie doświadczać radości z tego powodu.

Jeszcze inną wadą żony jest jej zazdrość i nieopanowanie w mowie. Zazdrość kobiety napełnia męża smutkiem, a jej krzykliwość w słowach przypomina przebywanie na wojnie, czyli ciągły niepokój i zamęt. Wówczas wszelkie działania podejmowane przez męża wymagają szczególnego wysiłku, a niekiedy wręcz nie przynoszą żadnych rezultatów.

Obraz wad złej żony przedstawiony w wybranych sentencjach Mądrości Syrach staje się zatem przestrożą przed wyborem niewłaściwej kobiety na żonę, co chyba może być także współcześnie ważną pomocą.

Summary

A Wicked Wife According to Sirach

This article talks over bad wife's defects according to The Book of Sirach. At first there are the lack of respect for a husband and perversity of bad wife. Next there are wickedness and irritates of her. The author talks over envy and the lack of self-control in speech in woman's life. To find some explanations author explore very deeply the texts from The Book of Sirach. At the end shows, that the lack of respect as well as pride are the main defects of bad wife and good advice come from Bible are still actual at present, in modern time.

O. PIOTR LISZKA CMF

POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG TRADYCJI WSCHODNIEJ

W świętej Tradycji wschodniej (greckiej) procesy wewnątrz Boga Trójjedynego są obiektem zainteresowania w tym celu, aby za ich pomocą scharakteryzować właściwości personalne każdej z Osób Bożych. W refleksji teologicznej dotyczącej tajemnicy wnętrza Boga nacisk nie jest położony na tym, co łączy, co jednoczy, lecz raczej na Osobach, które są ze sobą związane. Każda relacja dotyczy czegoś łączonego z innym, czyli kogoś w odniesieniu do innego oraz tego, co łączy. Tradycja zachodnia interesuje się bardziej jedną jedyną substancją, która jest spoiwem dla Trzech Osób. Tradycja Wschodnia interesuje się samymi Osobami, Ich właściwościami osobistymi, które tylko do danej Osoby należą i wyróżniają Ją od innych, czyli tymi specyficznymi właściwościami, których nie posiadają pozostałe dwie Osoby.

Tajemnica łączności międzyosobowej w Bogu określana jest w Tradycji greckiej słowem *ekporeuetchai*, które w języku polskim tłumaczone jest na słowo *pochozić*. Słowo to w potocznym języku greckim posiada wiele różnych znaczeń. Również w teologii rozumiane jest ono wielorako, w zależności od tego, czy tekst, w którym występuje, dotyczy płaszczyzny historiozbawczej, czy płaszczyzny wewnętrznej tajemnicy Boga. Wielorakość rozumienia powiększa się ponadto jeszcze w tłumaczeniach na obce języki. Jedno i to samo słowo może być oznaczane w innym języku różnymi słowami, których pole semantyczne nie pokrywa się z polem semantycznym terminu oryginalnego i może być węższe lub szersze. W zależności od słów stosowanych w tłumaczeniach z oryginału na inne języki powstaje cały szereg różnych nowych znaczeń, skojarzeń, intuicji, które nie zawsze przyczyniają się do wyostrenia i pogłębienia zrozumienia, a odwrotnie, mogą przy-

czynić się do rozmycia znaczenia pierwotnego, do jego zniekształcenia, a nawet mogą skierować myśl w kierunku niezgodnym z zamiarem tekstu źródłowego. Pojawia się swoista pajęczyna powiązań i znaczeń, którą trzeba rozszyfrować w odpowiednim horyzoncie hermeneutycznym.

W trynitologii zachodniej słowo *pochodzenie* wyznacza dwie relacje: tchnienie czynne i tchnienie bierne. Samo pochodzenie jest tam pojęciem na tyle nieostrym, że nie pozwala zbyt dokładnie określić, na czym ono polega. Tym bardziej nie pozwala jasno określić cech charakterystycznych Osoby pochodzącej. Natomiast w trynitologii wschodniej odpowiadające mu słowo *ekpóreusis*, tłumaczone w języku polskim na słowo *pochodzenie*, jest bardzo precyzyjne, jednoznaczne. Wyznacza ono dokładnie jedną, tylko jedną więź, która wiąże Ducha Świętego tylko z jedną Osobą: tylko z Ojcem, ewentualnie „przez Syna”. Tradycja wschodnia nie mówi o dwóch relacjach wynikających z tego pochodzenia. Pochodzenie jest czymś całościowym, integralnym. Nie może być rozdarte na bierne i czynne. W Tradycji wschodniej pochodzenie jest zarówno czynem Ojca, jak też czynem Ducha Świętego.

Wydawało się, że postawy przyjęte w tych dwóch liniach myślenia są radykalnie przeciwstawne, absolutnie nie do pogodzenia. Panowało przekonanie o istnieniu bariery nie do pokonania. Okazało się jednak, że Kościół katolicki po prostu przyjął dorobek Tradycji wschodniej jako własny. Jednakże nie zrezygnował przy tym z dorobku własnego, wypracowanego przez prawie dwa tysiące lat. Obecnie nie ma miejsca na polemikę pomiędzy tymi dwoma ujęciami. Może się natomiast pojawić sytuacja ataków jednostronnych, gdy teologowie innych opcji będą domagać się zrezygnowania przez Kościół z własnej Tradycji i ograniczenia się jedynie do przyjęcia innej, która była rozwijana przez jakiś okres poza nim. Kościół katolicki ze swej strony nie domaga się, by Kościoły wschodnie zrezygnowały ze swej Tradycji, lecz przyjmując ją jako swoją, dostrzega jej ogromną wartość. Po wiekach polemik nastąpiła możliwość wspólnej pracy zmierzającej do pogłębienia i usystematyzowania chrześcijańskiej myśli teologicznej w jedną całość. Trzeba wielkiego wysiłku, aby realnie wprowadzić w problematykę wszystkich wierzących, wyjaśnić im, na czym obie Tradycje polegają, i ukazać korzyści płynące z przyjęcia *ekpóreusis*. Wiążąc Tradycję zachodnią i wschodnią, o wiele wyraźniej można powiązać wszystkie traktaty teologiczne z traktatem o Trójcy Świętej, głębiej wyjaśnić różne trudne zagadnienia, takie jak np. macierzyństwo Boga Ojca, a nawet wprowadzić nowe zagadnienia, takie jak np. relacja Maryi z Pierwszą Osobą Boską „na linii *ekpóreusis*”. Nade wszystko można wzbogacić refleksję nad Pierwszą Osobą Trójcy poprzez zwrócenie uwagi na Jej właściwości wykraczające poza „bycie Ojcem”.

1. Stosowanie terminu *ekpóreusis* oraz słów od niego pochodzących

1.1. Uwagi ogólne

Ekpóreusis (łac. *processio*) użyte jako słowo oznaczające relację fundamentalną między Ojcem a Duchem Świętym, jest tłumaczone np. na język włoski przez słowo *processione*, które jest odpowiednikiem polskiego słowa *pochodzenie*¹. Wyraża ono nie tylko specyficzną więź między Ojcem i Synem a Duchem Świętym, lecz również swoistą metaróżnicę pomiędzy relacją łączącą Ojca z Synem, a więzią łączącą Ojca (i Syna) z Duchem Świętym. Duch Święty jest Tchnieniem wychodzącym od Ojca poprzez swoisty proces². Słowo *ekpóreusis* określające ten proces w mentalności wschodniej posiada sens wybitnie personalny. Za niewłaściwe uznawane jest stosowanie tego terminu dla mówienia jedynie o boskiej esencji.

W wieku XIII, po unii lyońskiej, którą krytykowali nie tylko tacy zagorzali przeciwnicy *Filioque*, jak Lossky, ale nawet teologowie katoliccy tej miary, co Y. Congar, pojednawcze dzieła pisał teolog wschodni, Grzegorz z Cypru³. Przyznawał on, że w Tradycji wschodniej termin *ekpóreusis* może być kojarzony nie tylko z właściwościami personalnymi, lecz również z esencją, którą przekazuje Ojciec Duchowi Świętemu. Objawienie nie dotyczy informacji o działaniach i właściwościach Osób, lecz o Nich samych, istniejących realnie i będących jednym Bogiem. Grzegorz był redaktorem pisma „Tomos”, poprzez które synod w Konstantynopolu (1285) dał odpowiedź na orzeczenia Soboru Lyońskiego. W owym orzeczeniu synodalnym Grzegorz tłumaczył swoje poglądy tym, że Duch otrzymuje za pomocą *ekpóreusis* od Ojca swoje istnienie hipostatyczne. Dlatego też, pomimo że pochodzi tylko od Ojca, prawdziwym jest też fakt, co jest zgodne Tradycją lacińską i aleksandryjską, że jaśniej i manifestuje się On wiecznie poprzez pośrednictwo Chrystusa. Grzegorz z Cypru nie wykluczał esencjalnej interpretacji tego terminu⁴. Swoje przemyślenia sformułował w taki sposób, by umożliwił pogodzenie schematu wschodniego z zachodnim. Głosił on, że Duch Święty posiada swoje *ekpóreusis* jako właściwość ontyczną, na miarę boskości, czyli nie w sensie procesu, ruchu, lecz w sensie czegoś istotowego. Tym samym można tym greckim terminem objąć również Drugą Osobę, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca

¹ Por. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993, s. 406.

² Por. tamże, s. 127.

³ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, t. III, Warszawa 1996, s. 96.

⁴ Por. O. Clément, *Gregoire de Chypre. De l'ekporèse du Saint-Esprit*, w: „Istina” 17 (1972), s. 446.

„przez Syna”⁵. Grzegorz starał się dotrzeć do całej Tradycji patrystycznej, a nawet do danych biblijnych, unikając zbyt daleko idącego kompromisu z łacinnikami, a także wystrzegając się zamkniętego tradycjonalizmu⁶. Pragnął on jedności myśli wschodniej z Tradycją zachodnią. Dlatego nie odrzucał *Filioque*, lecz starał się usytuować je w wizji syntetycznej, prawdziwie „katolickiej”⁷.

Myśl Grzegorza z Cypru, którą później podjęli Grzegorz Palamas, J. Bryennios, O. Clément i inni teologowie prawosławni, tworzy linię pneumatologii bizantyńskiej, która nie jest jeszcze w teologii Zachodniej należycie znana, aczkolwiek w ostatnich latach drugiego tysiąclecia stała się obiektem zainteresowania teologów i filozofów⁸. Można się jednak zastanawiać nad tym, czy jego określenie „ekporeza istotowa” nie może też być interpretowane w przeciwnej opcji, czyli personalistycznie w sposób radykalny, jako informacja o tym, co z właściwości Ojca otrzymuje Duch Święty jako Osoba. Jeżeli Ojciec przekazuje coś z istotnych cech ojcostwa Bożego, to znaczy, że Duch Święty posiada o wiele więcej wspólnych cech z Ojcem niż Syn. Dokonujący się ciągły rozwój teologii biblijnej i patrystycznej, który w ostatnich latach był szczególnie widoczny, powinien dostarczyć nowych informacji i możliwości metodologicznych, które pozwolą nie tylko na precyzyjne odczytanie starożytnych i średniowiecznych tekstów, lecz przyczynią się skutecznie do prac nad tworzeniem wielkiej integralnej pneumatologii eklezjalnej.

Ważnym zadaniem pneumatologii początków trzeciego tysiąclecia jest zbadanie pola semantycznego greckiego terminu *ekpóreusis*, najpierw w jego istotnym znaczeniu, w odniesieniu do Ojca, a następnie w jego znaczeniu drugorzędym, którego jednak nie można pominąć milczeniem, w odniesieniu do Syna. Pierwszorzędną rolą słowa greckiego *ekpóreusis*, stosowanego do wyrażania więzów między Osobami Trójcy Świętej już w tekstach biblijnych, jest charakteryzowanie relacji między Ojcem a Duchem Świętym jako Osobami. Oznacza to wyraźne sprecyzowanie specyfiki tej relacji oraz opisanie Osób, które są łączone.

Istnieje ograniczona możliwość stosowania tego terminu do mówienia o jakimś swoistym współdziałaniu Syna w pochodzeniu Ducha Świętego. Natomiast całkiem niewłaściwe jest stosowanie tego słowa dla kreślenia „linii Chrystusowej” (czyli do nazywania więzi między Ojcem i Synem)⁹, aczkolwiek, jak to zostało wykaza-

⁵ Por. tamże, s. 451.

⁶ Por. tamże, s. 455.

⁷ Por. tenże, *Byzance et le concile de Lyon*, w: „Kleronomia” 7 (1975), s. 265.

⁸ Zob. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998.

⁹ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario*, Koinonia 24, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, s. 202.

ne wcześniej, wielu teologów stosuje tę nawę również odnośnie do rodzenia Syna. Polskie słowo *pochodzenie* i łacińskie *procedere* mogą być użyte jako nazwy obu powiązań: Ojca z Duchem i Ojca z Synem. O dwóch pochodzeniach jest mowa nawet w powszechnym nauczaniu Kościoła. Nie wolno jednak używać jako wspólnej nazwy greckiego słowa *ekpóreusis*. Trzeba sobie jasno powiedzieć, że w kontekście Tradycji wschodniej taka sytuacja jest absolutnie niedopuszczalna. Niemożliwe jest dokładne sprecyzowanie owego greckiego terminu, podobnie jak nie jest łatwą sprawą sprecyzowanie innych słów dotyczących Osób Boskich. Wszystkie stosowane w teologii terminy są relatywne, to znaczy wyjaśniają się wzajemnie w kontekście całości i nie mogą być zrozumiałe, nie mogą być definiowane, nie mogą być brane pod uwagę bez pozostałych słów. Trzeba jednak przyjąć za Tradycją wschodnią, że pochodzenie Ducha Świętego nie jest przede wszystkim informacją o pierwszej przyczynie ani nawet informacją o czynie Ojca, lecz informacją o personalnych właściwościach Trzeciej Osoby. Właściwość ta – *ekpóreusis*, należna jest Duchowi Świętemu tak, jak niezrodzenie jest należne Ojcu a zrodzenie jest istotną cechą Syna¹⁰. Jeżeli więc między Ojcem i Synem, czyli rodzenie, opatrujemy również terminem *pochodzenie*, to wtedy trzeba znaleźć jakieś inne słowa na odróżnienie specyfiki trzeciej Osoby Bożej (tchnienie). W Tradycji wschodniej inne słowo jest niepotrzebne, gdyż termin *pochodzenie* odnosi się tam tylko do Trzeciej Osoby i posiada treść wyraźnie inną od treści zawierającej się w słowie *rodzenie*.

W teologii zachodniej jest mowa o relacji między Ojcem i Synem a Duchem Świętym, która powstaje na fundamencie pochodzenia i która posiada dwie odmiany. Wyróżnione zostało mianowicie tchnienie czynne, jako czyn Osób Boskich: Ojca i Syna razem, oraz tchnienie bierne, jako przyjmowanie tego działania przez Ducha Świętego. Tymczasem słowo *ekpóreusis* posiada zupełnie inne znaczenie i nie może być tłumaczone przez słowo *tchnienie*.

Greckie słowo *ekpóreusis* posiada swoje własne pole semantyczne. Może ono informować po prostu o tym, jaka jest przyczyna, punkt początkowy, czyli skąd jest Duch Święty. Może jednak oznaczać również czyn Trzeciej Osoby: wydobywanie się z Ojca lub przychodzenie do nas (termin ten posiada w odniesieniu do czynu Trzeciej Osoby inny sens na płaszczyźnie historiozbowczej, a inny jako proces wewnętrzny w Bogu). Może oznaczać czyn Ojca, poprzez który wydobywa On z siebie Trzecią Osobę Boską¹¹. Wszystkie te sensory funkcjonują w tekstach teologicznych. Nie można tłumaczyć tego słowa słowem „tchnienie”. Tchnienie

¹⁰ Por. tamże, s. 448.

¹¹ Por. *Sul Filioque. Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani*, („L'Osservatore Romano” z 13 IX 1995 r., s. 5; „Il Regno – Documenti” 19 (1995), s. 593.

jest czynem Ojca i Syna, a odbierane jest przez Ducha Świętego. Tymczasem źródłowe słowo greckie uwzględnia jeszcze możliwość czynnego działania dokonywanego przez Ducha Świętego, a przede wszystkim oznacza Jego istotną personalną właściwość.

1.2. Ważność terminu *ekpóreusis* w teologii prawosławnej

Słowo *ekpóreusis* jest to termin techniczny określający jedynie związek między Osobami Ojca i Ducha Świętego. W Tradycji greckiej określa ono tylko tyle – i nic więcej. Po obu stronach jest tylko jedna Osoba, ponadto Osoba, od której Duch Święty pochodzi jest źródłem pierwszym, absolutnym, a nie wtórnym, pośredniczącym.

Z 27 tez Bołotowa, dowiadujemy się, że związek Ducha Świętego z pozostałymi Osobami, oprócz powyższego słowa oznaczającego *pochodzenie*, może być określany również innymi słowami, takimi jak *proiesi*, *eklampei* znaczącymi *wychodzi, jaśniej* (teza 2). Duch wychodzi od Ojca przez Syna i jest promieniowany, czyli okazywany przez Syna (teza 4)¹². Bezokolicznik *proienai* oznacza czyn Ojca, który wydobywa z siebie, wywodzi z siebie, tchnie, jaśniej (promieniuje). Podobnie Syn wywodzi z siebie, tchnie, jaśniej. Natomiast słowo *ekporeuetai* posiada sens konkretny, ścisły. Nie może być pojmowane dowolnie. Zawiera ono w sobie swoisty radykalizm.

Ksawery Pikaza informuje, że O. Clémentem, że w Tradycji wschodniej nadawane jest temu słowu tylko jedno znaczenie, a mianowicie „pochodzenie od pierwszego źródła”. Duch Święty pochodzi tylko od jednego źródła – pierwszego, którym jest Ojciec. Nie można za takie źródło traktować również Syna. Tylko Ojciec jest przyczyną (*causa*) w sensie radykalnym. Dlatego w tym kontekście bez sensu jest mówienie, że Duch Święty pochodzi (*ekpóreusis*) również od Syna. Clément dopuszcza jedynie mówienie o przechodzeniu lub wychodzeniu (*proienai*) Ducha Świętego od Syna, a także o Jego promieniowaniu od Syna. Zgadza się to dokładnie z tezami Bołotowa. Ostatecznie można przyjąć, że Duch Święty otrzymuje swoją hipostazę od Ojca, aczkolwiek przyjmuje ją przez Syna¹³.

Clément nawiązuje do Lossky'ego, który przypomina, że wszelkie nazwy nadawane Duchowi Świętemu posiadają charakter apofatyczny i powinny być przewyciężone za pomocą alegoryzacji. Wskazuje on też, że pochodzenie dotyczy

¹² Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 230.

¹³ Por. X. Pikaza, *Perspectivas pneumatológicas actuales. La question del „Filioque”*: hoy, w: *El Concilio Constantinopla I y el Espíritu Santo*, Salamanca 1983, 117-193, s. 129. O. Clément, *Ne manqons pas aux bienséances pour des querelles de mots*, „Messenger” 19 (1971) 179-190, zwłaszcza strony 184-186; tenże, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris 1965, s. 61-69.

dwóch płaszczyzn: hipostazy oraz energii, czyli Osoby Ducha Świętego samej w sobie i Osoby jako działającej w dziejach zbawienia. Hipostaza pochodzi wyłącznie od Ojca, natomiast energia przechodzi przez Syna¹⁴. Tak więc na płaszczyźnie Trójcy samej w sobie wykluczony zostaje nawet schemat „przez Syna”, który jednak zostaje dopuszczony na płaszczyźnie zbawczej ekonomii.

Lossky z kolei nawiązuje wyraźnie do swoistej wizji Grzegorza Palamasa, który podkreślał apofatyzm, głosząc, że o wnętrzu Boga niczego nie możemy powiedzieć. Wszystko, co jest możliwe do poznania i wypowiedzenia, odnosi się jedynie do energii: stworzonych i niestworzonych, ale nie do istoty Boga. O więzi Syna z Ojcem możemy powiedzieć wiele, tylko z tego powodu, że „Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas”. Wszelka informacja dotyczy zbawczej ekonomii. Natomiast o Duchu Świętym możemy mówić jedynie na podstawie wypowiedzi Jezusa oraz z obserwacji działania Jego mocy w świecie. Dlatego niezależnie od tego, jaką interpretację Lossky nadaje słowu *ekporeuetai*, należy zdecydowanie podkreślić, że według niego słowo to nie posiada tak wyraźnego, dającego się pojąć i zobrazować znaczenia, jak słowo *eggenetai*. Dlatego pochodzenie Ducha Świętego nie może być nigdy tak precyzyjnie opisane jak rodzenie Syna¹⁵. Pochodzenie zawsze pozostanie bardziej apofatyczne niż rodzenie.

1.3. Recepcja wschodniego terminu *ekpóreusis* w teologii zachodniej

Dla zrozumienia zachodniej refleksji nad pochodzeniem Ducha Świętego trzeba zwrócić uwagę na konieczność odróżnienia warstwy pojęciowej od ukrywającej się za nią rzeczywistości. Pomimo stosowania innych terminów i związanych z tym nieporozumień językowych wszyscy teologowie zastanawiali się nad tą samą, jedyną Tajemnicą. Celem badań nie był taki czy inny termin, lecz rzeczywistość, która się za nim kryje. Dlatego obecnie teologowie łacińscy zwracają uwagę na to, że pomimo swej nieoznaczoności słowo *ekpóreusis* wyraża sobą misterium równie mocne jak misterium wyrażane słowem *aggenesia*. Inna jest natomiast metodologia prowadząca do odsłonięcia ontycznego sensu tego słowa. Rodzenie odwieczne (czyn Ojca) zostaje objawione poprzez konkretne wydarzenie, poprzez przyjście Syna na świat w swym człowieczeństwie; jest to czyn całej Trójcy Świętej. Wielkiej pomocy można tu oczekiwać od refleksji nad zrodzeniem Jezusa jako człowieka z Maryi Dziewicy. Natomiast pochodzenie odwieczne (czyn Ojca, także czyn Ducha) zostaje objawione tylko jako informacja w słowach Jezusa oraz poprzez przy-

¹⁴Zob. O. Clément, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint Esprit*, w: „Messager” 30-31 (1959) 137-206.

¹⁵Por. V. Lossky, *La procession du Saint Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, Setor – Paris 1948, s. 36.

ście Ducha Świętego niewidzialne (moc, skutek mocy). Mniej wyraźnie jest określony punkt wyjścia ewentualnej analogii. Samo słowo *tchnienie* jest już zdecydowanie mniej nośne od słowa *syn*, jest zdecydowanie bardziej apofatyczne, wskazuje ono na niezgłębną tajemnicę. Warto się jednak też zastanowić nad możliwością zbyt dosłownego traktowania Misterium Osób: Pierwszej i Drugiej, jako Ojca i Syna. Misterium Boga nie może być wyrażone ludzkimi słowami. Ostatecznie nie do końca możemy sobie wyobrazić, co znaczą te słowa wyjęte z ludzkiego słownika rodzinnego w odniesieniu do Osób Bożych.

Ignacio Ortiz de Urbina, zwracając uwagę na refleksje Grzegorza z Nazjanzu na temat pochodzenia Ducha Świętego, przypomina, że zarówno jedno jak i drugie *pochodzenie* trynitarnie stanowią ostatecznie niezgłębną tajemnicę. Słowa zawsze są jedynie większym lub mniejszym przybliżeniem¹⁶. Słuszna jest też uwaga Lossky'ego, że na płaszczyźnie pojęć powyższe terminy posiadają różny stopień precyzji. Trzeba do tego dodać, że również Objawienie o wiele więcej i wyraźniej mówi o Jezusie Chrystusie i Jego związkach z Ojcem niż o Duchu Świętym.

J. Warzeszak, omawiając Dokument Rady Papieskiej, przedstawia cokolwiek inną interpretację słowa *ekpóreusis*. Według niego oznacza ono właśnie wychodzenie, które O. Clément wiąże ze słowem *proienai*. Tekst J 15,26 dokument watykański tłumaczy słowami: „który od Ojca wychodzi (pochodzi)”¹⁷. Wynika stąd wniosek, że grecy i łacinnicy mówią ostatecznie to samo, a ich wzajemne zarzuty mogą być zinterpretowane jako potwierdzenie słuszności drugiej strony. Grecy walczą o zachowanie monarchii Ojca. Mówią, że tylko On jest przyczyną pierwszą (*aítta, causa*), że słowo *pochodzenie* tak właśnie należy rozumieć; natomiast rozumienie tego słowa jako *wychodzenie (wyptywanie)* jest drugorzędne i w tym sensie może być stosowane również wobec Syna (przez Syna pochodzi, czyli przepływa). Zarzuty wobec łacinników dotyczą tego, że ich schemat jest zbyt reistyczny, logiczny, że wskazuje tylko na fundament, na przyczynę, personalizm słowa greckiego polega właśnie na tym, że określa aktywność, poprzez wskazanie na to, że Duch Święty nie jest bierny (*tchniony*), lecz sam działa, sam wychodzi ze swego źródła. Okazuje się więc, że można wykorzystać głębię mentalności łacińskiej dla podkreślenia monarchii Ojca oraz można wykorzystać bogactwo pola semantycznego terminu greckiego dla wyjaśnienia roli Syna w pochodzeniu Ducha Świętego.

¹⁶ Por. I. Ortiz de Urbina, *El Espíritu Santo en la teología del siglo IV desde Nicea a Constantinopla*, w: *El Concilio...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁷ Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” 9 (1998) 365-400, s. 366.

Hans Urs von Balthasar, czyniąc refleksję nad pochodzeniem Ducha Świętego, wyjaśnia powyższy problem filologiczny, mówiąc, że greckie *ekpóreusis*, począwszy od św. Atanazego, „definiuje jedynie wyjście z *Ur-Sache* (*causa, aitia*), gdzie Syn, sam będąc „spowodowany” (*aitiôn*), nie mógł mieć jakiegokolwiek udziału”¹⁸.

Tymczasem tłumaczenie z języka greckiego na język łaciński oznacza przeskok sensu wąskiego w sens szerszy, co właśnie stało się źródłem wszelkich nieporozumień między Wschodem a Zachodem. Słowo *ekpóreusis* nie można przetłumaczyć po prostu na słowo *pochodzenie*, czyli po prostu *wyjście*. Trzeba je przetłumaczyć ściśle jako „wyjście ze źródła pierwszego”. Natomiast bez tego sprecyzowania można słowo *pochodzenie* (także słowo *wychodzenie*) rozumiane w sensie ogólnym stosować również wobec Syna.

Już z powyższych refleksji można zrozumieć, dlaczego słowo *ekpóreusis* ogrywa tak ważną, bardzo ściśle określoną rolę we wschodniej triadologii¹⁹. Jest ono tam wyrażeniem klasycznym, terminem technicznym, którego nie wolno interpretować i stosować dowolnie. Słuszne jest zdziwienie, które wyraża Y. Congar wobec użycia w greckim tekście unii brzeskiej z 1596 roku czasownika *ekporeuesthai* dla przetłumaczenia łacińskiego *procedere*. Można było w ten sposób odnieść wrażenie, że idea grecka pochodzenia Ducha Świętego tylko od Ojca jako absolutnie pierwszego początku została przeniesiona również na Syna. W tym kontekście Congar dopowiada, że „tekst św. Maksyma, który leżał u podstaw zgody, był o wiele bardziej zadowolający. Nie tylko potwierdzał przypisywanie samemu Ojcu, że jest *aitia*, przyczyną, ale mówiąc o zależności Ducha Świętego od Syna, używał innego czasownika: *proienai*”²⁰. Okazuje się, że problemy związane ze stosowaniem i rozumieniem słów istniały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, istniały w dojrzałych etapach jego wzrostu i istnieją dzisiaj.

Najwyraźniejsze wskazówki odnośnie do rozumienia słowa *ekpóreusis* pozostawili Ojcowie kapadoccy. Y. Congar cytuje wypowiedź J.N.D. Kelly’ego, w której znajdują się wypowiedzi św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy. Wypowiedź ta nie jest całkiem jasna, ale można z niej wiele wywnioskować. Niejasne jest np. stwierdzenie „misja, czyli pochodzenie”. Nie wiadomo, czy chodzi tu o dwie odrębne rzeczywistości, czy o jedną rzeczywistość dwojako nazywaną. Misja w jakiś sposób jest pochodzeniem, jest jego odzwierciedleniem w historii. W sensie ścisłym jednak nim nie jest, gdyż pochodzenie jako takie dotyczy sfery życia wewnątrz Boga. Duch Święty w żaden sposób nie pochodzi od Jezusa jako człowieka. Jest jedynie przez Niego posyłany w strukturze dziejów zbawienia. Porównu-

¹⁸ G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997, s. 417.

¹⁹ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 65.

²⁰ Por. tamże, s. 222.

jąc natomiast wypowiedzi dwóch wymienionych wyżej Ojców, można dostrzec, że słowo *ekpóreusis* ściśle wiąże się z „mocą uświęcającą czy uświęcania”, którą posiada Duch Święty jako Trzecia Osoba w Bogu, która działa w historii ludzkości²¹.

1.4. Biblijna interpretacja pochodzenia Ducha Świętego

Słowo *ekpóreusis* informuje o cechach kształtujących Trzecią Osobę Trójcy. Terminu tego używał Sobór w Chalcedonie, gdy mowa była o orzeczeniach Soboru Konstantynopolitańskiego I. W orzeczeniach tych zaproponowano nową interpretację tekstu biblijnego. Tekst soborowy nie wskazuje już na czynność, którą określa czasownik *ekporeuesthai* – który można w świetle J 15,26 zinterpretować jako *przychodzący* (do ludzi), ale wskazuje na to, kim Duch Święty jest w trynitarnym życiu wnętrza Boga. Jest On pochodzącym *ekporeuomenon*. W IV wieku następuje wyraźne przesunięcie akcentów, przejście z płaszczyzny ekonomicznej mówiącej o działaniach zbawczych na płaszczyznę immanentną, informującą o właściwościach bytowych Osób Bożych²².

Wyrażenie *ekpóreusis* stało się klasyczne we wschodniej triadologii wtedy, gdy rozpoczęto poważne refleksje nad właściwością hipostatyczną Trzeciej Osoby. Tradycja Wschodnia podejmuje refleksję metafizyczną w ramach Trójcy immanentnej, wychodząc od słowa posiadającego wydzźwięk personalistyczny. Dlatego też jest również zdecydowanie personalistyczna, w odróżnieniu od Tradycji zachodniej, która jest raczej substancjalistyczna, to znaczy zajmuje się bardziej naturą niż Osobami. W takim sensie słowo *pochodzenie* (*procedere*) było i jest stosowane również w teologii zachodniej. W takim sensie używał go między innymi św. Tomasz z Akwinu²³. Słowo *pochodzi* należy u Tomasza rozumieć raczej w sensie „bycia uczynionym, sprawianym”. Właściwym słowem odpowiadającym takiemu znaczeniu po stronie greckiej nie byłoby *ekpóreusis*, lecz *probole*, które posiada znaczenie bardziej bierne, informując o tym, że Duch Święty jest *sprawiany*. Otóż w Tradycji zachodniej Duch Święty nie wychodzi od Ojca, lecz jest przez Niego sprawiany. Idea ta została wyrażona poprzez słowo *tchnienie*, które związane jest z dwoma relacjami, a mianowicie z tchnieniem czynnym i tchnieniem biernym, które raczej wykluczają czynne zaangażowania Ducha Świętego w procesie pochodzenia. Tymczasem tekst J 15,26 pozwala na przypisywanie Duchowi Świętemu w procesie trynitarnego pochodzenia roli czynnej (*ekporeuetai*: 3 os. lp. czasownika *ekporeuomai*)²⁴.

²¹ Por. tamże, s. 55.

²² Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie...*, dz. cyt., s. 367.

²³ Por. tamże, s.62.

²⁴ Zob. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 62n.

Aczkolwiek słowo *ekporeusis* bywa najczęściej tłumaczone na język polski jako *pochodzenie*, to jednakże coraz bardziej teologowie zachodni zdają sobie sprawę z tego, że w odróżnieniu od słowa polskiego *pochodzenie* czy łacińskiego *procedere*, którego obszar znaczeniowy jest bardzo szeroki, nieokreślony, słowo greckie posiada znaczenie bardzo konkretne, jednoznaczne. Określa ono relację pomiędzy dwoma, której początkiem jest dokładnie jeden byt, jedno źródło, jedna osoba lub jedna rzecz. Ojciec jest przyczyną bez przyczyny, z której pochodzi Duch Święty. Trzeba jednak przyznać, że sam tekst J 15,26 nie sugeruje jeszcze bogatej interpretacji personalistycznej, bogactwa cech personalnych trzeciej Osoby, jakie w tym słowie dostrzeżono na Wschodzie w wiekach późniejszych. Tekst biblijny raczej ogranicza się do wskazania Ojca jako na przyczynę ostateczną trzeciej Osoby²⁵.

M.A. Chevalier przyjmuje rozumienie J 15,26 w sensie „przyjść do kogoś od kogoś”. Wskazywałoby to na aktywność trzeciej Osoby: *wychodzenie* i *przychodzenie*. Jednakże precyzyjna interpretacja słowa *ekpóreusis* nie jest łatwa, gdyż Jan używa tego słowa jeszcze tylko raz jeden, w tekście J 5,29 – ἐκπορεύεσθαι (*ekporeuesthai*). Poza tym używa on synonimu: *exerchestai*, który dotyczy wyraźnie sytuacji przychodzenia – albo Ducha Świętego, albo Syna od Ojca – do ludzi. Stąd właśnie można dojść do wniosku, że trzeba interpretować J 15,26 aktywnie. Wynika stąd, że w odniesieniu do Ducha Świętego należy mówić nie tylko o tchnieniu lub wysłaniu, lecz również o Jego aktywnym działaniu²⁶. Duch Święty nie tylko jest tchniony przez Ojca (i Syna), nie tylko jest tchniony w ludzi, ale sam wychodzi od Ojca (i Syna) i przychodzi do ludzi. Podobnie mówi Y. Congar, gdy dokonuje egzegezy tego tekstu i zauważa, że słowo to zostało w nim użyte jako czasownik w czasie teraźniejszym, który w kontekście jest traktowany jako *futurum instans* (*ekporeuomenon* – *przychodzący*), czyli ten, który przyjdzie. Najpierw interpretuje słowo w sensie ogólnym jako *przejście brodu, przeprowadzanie przez bród, wychodzenie z* (J 5,29: *wychodzenie z grobu*), *wypływanie z*, a następnie zauważa „pewien odcień odniesienia do podmiotu czynności: Duch Święty wychodzi jakby sam od Ojca”. Czyni to jednak bardzo ostrożnie. Sądzi on, że Tradycja wschodnia interpretuje tekst J 15,26 zbyt radykalnie. Przykładowo, stwierdził, że teolog prawosławny V. Rodzianko przesadnie uwypuklił w nim „wątek wolności działania”²⁷.

²⁵ Por. *Sul Filioque...*, dz. cyt., s. 593.

²⁶ Por. M.A. Chevallier, *La procedencia del Espiritu Santo. Vision del „Filioque” desde el Nuevo Testamento*, W: *El Concilio...*, dz. cyt., 53-73, s. 60.

²⁷ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III dz. cyt., s. 65.71; tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, (tłum. L. Rutkowskana podstawie: *Je crois en L'Esprit Saint*, Tome I: *L'Esprit Saint dans l'„Economie”*. *Révélation et expérience de l'esprit*, Paris: Les Editions du Cerf, 1973), Warszawa 1995: wyd. Księży Marianów, s. 98.

Zasadnicza linia teologiczna przyjmuje dość wyraźne kryteria związane ze stosowaniem terminów, ograniczając znaczenie greckiego słowa *ekpóreusis* tylko do Osoby Ojca i do Osoby Ducha Świętego. Niemniej jednak istnieją w historii teologii próby dosłownego transponowania z języka greckiego na łacinę i odwrotnie. Istnieją teksty greckie mówiące o *ekpóreusis* Ducha Świętego od Ojca i Syna jako jednej zasady. Oznacza to nadawanie temu słowu, a w konsekwencji całemu schematowi pneumatologicznemu sensu substancjalnego²⁸. Takie stosowanie słowa *ekpóreusis* wyznacza Sobór Konstantynopolitański I, który dokonał przejścia z płaszczyzny ekonomicznej na immanentną, dokonując najpierw drobnej zmiany w interpretacji samego tekstu J 15,26. Zamiast *pará* wstawiono *ek*. Pierwsze, biblijne, informuje o tym, że Duch Święty „przychodzi” do nas od Ojca (ale przychodzi do nas też od Syna). Natomiast drugie, z *Credo* Soboru Konstantynopolitańskiego I, informuje, że Duch Święty „wychodzi” od Ojca, z wnętrza Ojca. Biblijne *para*, (a tym bardziej *dia*) wskazuje bardziej na proces przechodzenia od Ojca do nas, i może być stosowane również do Syna. Spokojnie można powiedzieć, że Duch Święty przychodzi do nas od (*para*) Ojca i Syna. Nie można natomiast powiedzieć, że wychodzi od (*ek*) Ojca i Syna. Sobór w ten sposób zacieśnił stosowanie słowa *ekpóreusis* jedynie do Ojca.

Jednakże jednoczesne zainteresowanie płaszczyzną Boskiej immanencji automatycznie otworzyło bramę do późniejszej interpretacji tego tekstu w sensie *Filioque*²⁹. Kontrowersja rozpoczęła się jednak dopiero wtedy, gdy łacińskie *Filioque* przetłumaczono na język grecki jako *ek tou Patros kai tou Hiou ekporeuetai*. Zastrzeżenie dotyczyło nie tylko nieuprawnionego zastosowania terminu *ekporeuetai* również do Syna, lecz także traktowania Ojca i Syna jako jednego wspólnego źródła pochodzenia Ducha Świętego. Na takie traktowanie wskazywało użycie w przetłumaczonej formule słowa *ek*. Tymczasem w tekście greckim biblijnym użyto słowo *pará*, które wskazywało na płaszczyznę ekonomii zbawczej i dopuszczało pochodzenie Ducha Świętego od Syna. W ujęciu historiozbawczym w schemacie łacińskim Duch Święty nie „wychodzi od Ojca i Syna” (*ek*), lecz „idzie od od Nich Obu” (*para*) i przychodzi do nas. Ściśle rzecz biorąc, schemat zachodni nic nie mówi o aktywności Ducha Świętego. Nie dotyczy on ekonomii, mówi jedynie o jej odbiciu wewnątrz Trójcy. Jest to jednak odbicie adekwatne. Przechodząc do wnętrza Trójcy, schemat łaciński obejmuje w immanencji dokładnie to, co znajduje się w strukturze działań zbawczych, i jest dokładnym odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnym historiozbawczego posyłania Ducha Świętego przez Jezusa.

²⁸ Por. S. Virgulin, *La problematica en torno a la procedencia del Espíritu Santo. Tema histórico*, w: *El concilio...*, dz. cyt., 93-115, s. 114.

²⁹ Por. B. Huculak, *Indole della teologia trinitaria greca*, „Antoniano” 1 (1992) 129-167, s. 129.

Oba powiązania, z Ojcem i z Jezusem, są w schemacie łacińskim określane jednym słowem *prohodos*, ale już nie w sensie *ekporeuetai*, lecz w sensie *proienai*.

W sumie różnice między nurtem wschodnim i zachodnim powinny być rozpatrywane wielorako, w całym zestawie przeróżnych splotów płaszczyzn lingwistycznych i bytowych. Jeżeli niektórzy teologowie z jednej i drugiej Tradycji zajmują się tylko refleksją ekonomiczną, to należałoby sprawdzić, jakie terminy stosują. Podobnie trzeba porównać refleksje tych, którzy koncentrują się jedynie na płaszczyźnie immanencji. Wreszcie, po trzecie, należy zwrócić uwagę też na to, jakich wyrażen używają ci teologowie, którzy zajmują się jednocześnie ekonomią i immanencją.

Dochodzimy do wniosku, że schemat zachodni odpowiada w jakiś sposób tendencjom, które pojawiły się już na Soborze Konstantynopolitańskim I, który już, podobnie jak później Maksym Wyznawca, wyraźnie kierował uwagę ku Boskości trzeciej hipostazy. Z tego powodu Maksym uważał, że *Filioque* trzeba rozumieć jako odpowiednik terminu *ekporeusis*, jednak już nie w formie czasownika (*ekporeuetai*), lecz w formie imiesłowu (*ekporeuomenon*)³⁰. Taka zmiana filologiczna odpowiada przejściu refleksji z ekonomii do immanencji, z opisu działania zbawczego do opisu substancjalnego. Pomimo tych wyjaśnień wydaje się, że zarówno jeden jak i drugi opis nie do końca uwzględnia problemu właściwości poszczególnych Osób. Trzeba jakiegoś trzeciego ujęcia – personalistycznego, które powinno obejmować obie płaszczyzny.

W późniejszej teologii bizantyńskiej, zwłaszcza u Jana z Damaszku, pojawia się podobna idea. Stosuje on schemat Ojców kapadockich: „od Ojca przez Syna”, ale w taki sposób, że nie wskazuje raczej na cechy personalne Ducha Świętego, lecz na Jego współlistotność, co do natury z Ojcem (i Synem). Sądził on, że na taką interpretację wskazuje forma *ekporeuomenon*³¹. Jan z Damaszku wyraźnie przy tym podkreśla, że Ojciec jest jedynym źródłem. Kontynuuje w ten sposób linię św. Cyryla z Aleksandrii³². Warto tu przypomnieć, że Cyryl nigdy nie używał *ekporeuetai* w odniesieniu do związku Ducha z Synem, chociaż używał tego słowa w odniesieniu do więzi między Synem a Ojcem. Stosował też inny termin: *proienai*, dla „obu pochodzeń”. W sumie podkreślał równość substancjalną Osób z jednoczesnym silnym akcentowaniem Ojca jako pierwszego, jedynego źródła Trójcy³³.

³⁰ Zob. tamże, s. 135.

³¹ Zob. tamże, s. 136.

³² Por. tamże, s. 137.

³³ Por. *Sul Filioque...*, dz. cyt., s. 593.

Y. Congar, stwierdzając ten fakt, mówi, że Jan z Damaszku, pomimo że przyjął substancjalny model pochodzenia, w którym jednoznacznie wskazywał na Ojca jako źródło, nie był „filioquistą” ani też nie był „monopatrystą”³⁴.

Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu nie uwzględnia wszystkich możliwych słów, za pomocą których może być tłumaczone greckie *ekpóreusis*. W Słowniku zamieszczone jest hasło ἐκπορεύομαι, którego pole semantyczne jest wyznaczone przez słowa: w stronie czynnej – *wychodzić, wyruszać*, lub w stronie biernej – *być wywoływany, być wyprowadzany*³⁵. Oprócz tych słów w teologii stosowane są też inne słowa określające znaczenie greckiego *ekpóreusis*, posiadające sens podobny, bliskoznaczny, tak jak np. *wydobywać się, wywodzić się*³⁶. Y. Congar zwraca uwagę na to, że przede wszystkim tłumaczy się ono jako wychodzenie, wydobywanie się Ducha Świętego od Ojca³⁷. J. Warzeszak mówi natomiast o szerszym polu semantycznym słowa *ekpóreusis*. Oznacza ono, według niego, że coś *wychodzi z drzewi, wyjeżdża, pochodzi ze swego pierwotnego źródła*, tak jak na przykład rzeka *wypływa ze źródła*. Znaczenia te wskazują zarówno na czyn Ojca, jak i na czyn Ducha, mianowicie: na otwarcie się Ojca oraz na sposób pochodzenia Ducha, którego Ojciec wylewa z siebie jak źródło wylewa wodę i tworzy wokół siebie rozlewisko tworzące początek rzeki. Jednakże jeszcze bardziej wieloznaczny jest łaciński termin *procedere*, który tym samym nie jest tak konkretny, mocny, intensywny, plastyczny jak greckie *ekpóreusis*. Słowo *procedere* posiada znaczenie *iść naprzód*, niezależnie od tego, czy to, od czego idzie, jest pierwotnym źródłem. Warto zwrócić też uwagę na to, że słowo *pochodzenie*, podobnie jak jego pierwowzór w języku greckim, stosowane jest w tekstach teologicznych w różny sposób: jako rzeczownik lub czasownik, a także jako imiesłów, i każda z tych form stosowana jest dla wypowiedzenia innego aspektu Bożej tajemnicy³⁸.

Słowo *ekpóreusis* jest używane dla wyrażenia więzi Ducha Świętego z Ojcem. Ponieważ teologowie zachodni stosują słowo *pochodzenie* nie tylko w tym sensie, lecz również wtedy gdy mówią o więzi między Ojcem a Synem, dlatego starają się więź między Ojcem a Duchem Świętym w jakiś inny sposób odróżnić, tak aby nie mylić jednego pochodzenia z drugim. Mówią np., że jest to „*pochodzenie* w sensie

³⁴ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 65.

³⁵ Zob. R. Popowski (red.), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 186n. 1605.

³⁶ Zob. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 424.

³⁷ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: *Duch Święty w „ekonomii”*. dz. cyt., s. 98.

³⁸ Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie...*, s. 366.

bardziej ścisłym”³⁹, albo że jest to „pochodzenie przez pochodzenie”⁴⁰. Próby te świadczą o nieprzewycięzalnych trudnościach w wypowiedaniu się o tym, co w języku greckim jest wyrażane bardzo precyzyjnie przez słowo posiadające dokładnie określone znaczenie i jego stosowanie.

Niedopuszczalne jest stosowanie greckiej nazwy *ekpóreusis* dla określenia pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna⁴¹. Błędem jest pogląd, że słowo to może być stosowane jako „pochodzenie od Obu jako od jednej zasady i na skutek jednego tchnienia”⁴². Błąd ten pojawił się dwójako, mianowicie wtedy, gdy teologowie zachodni chcieli zastosować termin *ekpóreusis* do obu pochodzeń oraz gdy teologowie wschodni, bizantyńscy, przekładając tym razem tekst łaciński na grecki, słowo *pochodzenie* przetłumaczyli na *ἐκπόρευσις* zamiast zastosować słowo *προιέναι*⁴³. W ten sposób wmówili teologom zachodnim owego czasu coś, czego w teologii zachodniej nie było. Teologowie zachodni rozróżniali dwa istotnie różne pochodzenia: Syna od Ojca i Ducha Świętego od Ojca i Syna. Ponadto stosowali oni słowo *pochodzenie* w sensie potocznym. Wobec tego nie wolno było tłumaczyć słowa *procedere* na greckie *ἐκπόρευσις*. Subtelność tę zauważył już św. Augustyn, gdy mówił o „fundamentalnym” pochodzeniu (principaliter) Ducha od Ojca. Nieprawidłowe jest również stosowanie greckiego słowa *ἐκπόρευσις* dla oznaczenia pochodzenia Ducha od Syna. Słowo to zawiera w sobie odniesienie tylko do źródła pierwszego, czyli tylko względem Osoby Ojca.

Rozbieżności pomiędzy Tradycją zachodnią i wschodnią wynikają z innego słownictwa: z trudności przetłumaczenia greckiego słowa *ekporeusis* na łacinę. Wiadomo, że tłumaczenie słowa *ekporeusis* na łacinę jest nieścisłe⁴⁴. Nieporozumienia pomiędzy Wschodem a Zachodem rozpoczęły się w VII wieku, kiedy to łacińskie „a Patre *Filioque*” przetłumaczono na język grecki za pomocą słowa *ekporeuomenon*, zamiast za pomocą słowa *proiesi*⁴⁵. Duch Święty pochodzi (*ekporeuomenon*) od Ojca według schematu *dia tou Hiou* (przez Syna), ale nie *kata tou Hiou* (i od Syna); *kata (ex)* zarezerwowane jest tylko dla Osoby Ojca, zarówno w Tradycji wschodniej, jak i w Tradycji zachodniej⁴⁶.

³⁹ Zob. tamże, s. 87.

⁴⁰ Zob. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 97.

⁴¹ Por. S. Virgulín, *La problematica ...*, dz. cyt., s. 114.

⁴² Y. Congar, *Wierzę...*, dz. cyt., t. III, s. 222.

⁴³ Por. *Sul Filioque...*, dz. cyt., s. 593.594.

⁴⁴ Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie...*, dz. cyt., s. 366.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 368.

⁴⁶ Por. tamże, s. 371.

2. Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca

Ojcowie Soboru Konstantynopolitańskiego I spowodowali, że *ekpóreusis* stało się terminem technicznym dla określenia pochodzenia Ducha Świętego odwiecznie od Ojca a nie, jak w J 15,26, terminem oznaczającym terażniejsze, aktualne przychodzenie Ducha Świętego do nas. Tekst włączający pochodzenie Ducha Świętego do *Credo* jest parafrazą J 15,26, a nie dosłownym fragmentem tekstu biblijnego. Sobór Konstantynopolitański I przyjął nowe sformułowanie po to, aby zatwierdzić orzeczenie Soboru Nicejskiego I, który mówił, że Duch pochodzi od Ojca oraz wspólnie z Ojcem i Synem jest adorowany i uwielbiany. Wyjaśnienie Boskości Ducha Świętego było potrzebne z powodu herezji pneumatomachów. W zasadzie jednak Sobór ten kontynuował „ekonomię milczenia” podjętą przez Sobór Nicejski I. Tak jak zadaniem poprzedniego soboru nie było wyjaśnianie misterium Ducha Świętego, tak zadaniem tego soboru nie było wyjaśnianie sposobu uczestnictwa Syna w tchnieniu Ducha Świętego⁴⁷. Na Soborze Konstantynopolitańskim I, mówiąc, że Duch pochodzi od Ojca, dokonano zamiany *para* (*para tu Patros ekporeuetai*) z J 15,26 na *ek*. *Para* oznacza miejsce, z którego Duch Święty przychodzi po to, aby rozpocząć swoją misję historiozabawczą. Tymczasem poprzez wprowadzenie *ek* (wraz ze zmianą sensu słowa *pochodzenie*), zaczęto zwracać uwagę na odwieczną, wewnętrzną więź Ducha Świętego z Ojcem (*ekporeuomenon*). Pozwoliło to mówić w Tradycji zachodniej o analogicznej więzi Syna z Duchem Świętym. Syn posiada wszystko to, co Ojciec (J 16,15), z wyjątkiem faktu bycia Ojcem⁴⁸.

W wieku VII w Bizancjum wszystkie sformułowania trynitarne interpretowane już były w sensie nadanym przez pierwsze sobory. Ten styl myślenia został później rozpowszechniony w całej Tradycji wschodniej. Jako regułę dogmatyczną przyjmowano formułę Ojców kapadockich: Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna. *Ek* odnosi się odtąd już tylko do Ojca jako przyczyny bez przyczyny⁴⁹. W całej Tradycji Wschodniej słowo *ekpóreusis* służyło już odtąd tylko dla opisanie odniesienia pochodzenia pomiędzy Ojcem a Duchem Świętym. Odtąd gdy mówiono o pochodzeniu Ducha Świętego, to wiadomo już było, że na pewno odnosiło się to tylko do źródła pierwszego, czyli do Ojca. Schematycznie ukazywane jest to w formie diagramu jako półprosta, której początek symbolizuje Ojca jako źródło pozo-

⁴⁷ Por. B. Huculak, *Indole...*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁸ Por. tamże, s. 129.

⁴⁹ Por. tamże, s. 132.

stałych dwóch Osób. Schemat ten cieszył się uznaniem również w teologii zachodniej⁵⁰.

Tradycja wschodnia ze swej strony dopuszcza również refleksję nad wzajemnym odniesieniem pomiędzy Synem i Duchem Świętym. Ogranicza się jednak tylko do chrystologicznego wysyłania Ducha, tylko na płaszczyźnie zbawczej ekonomii. Natomiast wewnątrz Trójcy istnieje tylko jedno źródło wszystkiego. Radykalne rozdzielenie dwóch schematów, a także dwóch rodzajów refleksji nad dwiema płaszczyznami bytowania Osób Bożych nastąpiło u patriarchy Focjusza. Niemożliwość pogodzenia schematów pochodzenia: a *Patre solo* i *Filioque* wynikała właśnie z tego, że nie widział on jakiegokolwiek powiązania między płaszczyzną ekonomii zbawczej i Bożą immanencją. Z obserwacji działań zbawczych nie można, twierdził Focjusz, wnioskować czegokolwiek o życiu wewnętrznym Boga⁵¹. Taki pogląd głosił w pierwszej połowie XX wieku Karol Barth, należący do Tradycji zachodniej Zagadnienie poznawalności Boga Trójjedynego stanowi jednak odrębny temat do osobnej refleksji. We współczesnej teologii prawosławnej taką postawę przyjmują Lossky i Meyendorff. Natomiast inny z teologów prawosławnych, Evdokimov, widzi możliwość myślenia dualistycznego: na płaszczyźnie ekonomii (czasowej) i immanencji (wiecznej). Pozwala na to już Sobór Konstantynopolitański I. Już Ojcowie tego soboru spowodowali, że *ekpóreusis* stało się terminem technicznym dla określenia pochodzenia Ducha Świętego odwiecznie od Ojca, a nie tylko, tak jak w J 15,26, terminem oznaczającym terażniejsze, aktualne przychodzenie Ducha Świętego do nas.

Evdokimov nie podziela apofatycznego nastawienia, które reprezentują Palamas i Lossky. Według niego istnieje porządek hipostatyczny (pochodzenia personalne) w immanencji Bożej oraz porządek energetyczny wyrażania się Boga na zewnątrz. Z drugiej strony zarzuca teologom zachodnim kompletne zmieszanie dwóch wymienionych płaszczyzn. Palamas te płaszczyzny radykalnie rozdzielił, natomiast Tradycja zachodnia uczyniła odwrotnie, zlepiła je. Wydaje się jednak, że cała trudność w tej kwestii polega na tym, że trzeba jednocześnie widzieć odrębność tych porządków, a jednocześnie ich wzajemne powiązanie⁵². Focjusz, jak i teologowie po nim następujący wyczuwali rolę Słowa-Syna w odwiecznym istnieniu Ducha Świętego. Nigdy jednak nie odnosili do niej czasownika *ekporeuomai*. Termin ten miał już być zastrzeżony tylko w odniesieniu do roli Ojca⁵³. Po-

⁵⁰ Por. A. Torre Queriga, *El tema de la Trinidad en Amor Ruibal*, „Estudios Trinitarios” XIV (1980) nr 1, 113-146, s. 139.

⁵¹ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 200.

⁵² Por. Tamże, s. 201.

⁵³ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, dz. cyt., t. III, s. 45.

glądy Focjusza przyczyniły się do jasnego uświadomienia sobie tego, że w zachodniej refleksji trynitologicznej zwrócono baczniejszą uwagę na dokładne precyzowanie pojęć, rzetelne definiowanie, przyjmowanie ścisłych terminów technicznych. Jednakże na Wschodzie taka właśnie postawa była coraz bardziej krytykowana, szczególnie po tym, jak św. Tomasz sprecyzował takie określenia w ramach wielkiego spójnego systemu teologicznego. Niemniej w polemice o *Filioque* właśnie teologowie wschodni domagali się przyjęcia ustalonego przez nich, bardzo precyzyjnego sensu słowa *ekpóreusis* i zarzucali łacinnikom wprowadzenie chaosu poprzez stosowanie słowa *processio*, posiadającego sens bardziej ogólny, a więc mniej określony.

Tradycja wschodnia w J 15,26 przyjmuje, że Jezus posyła Ducha Świętego, który uprzednio już pochodzi od Ojca. Pochodzenie nie pojawia się dopiero wraz z posłaniem Ducha Świętego przez Jezusa. Duch Święty jest odwieczny, odwiecznie pochodzi od Ojca. Tradycja zachodnia kieruje natomiast oczy ku zbawczej ekonomii, rozpoczynając od zwrócenia uwagi na misję Syna i Ducha, które są realizacją pochodzeń trynitarnych wewnątrz struktury czasoprzestrzeni. Rupert z Deutz w polemice z ortodoksami, wychodząc od takiego właśnie założenia, dochodzi do wniosku o wspólnym działaniu Syna i Ducha Świętego⁵⁴. Inaczej wygląda sytuacja odnośnie do relacji Ducha Świętego z Jezusem Chrystusem, który jest nie tylko Bogiem, ale i człowiekiem. Chrystus jest tylko pośrednikiem, jest on intermedium działającym w historii dla ustanowienia nowych więzów między Ojcem a ludźmi. Fakt posyłania Ducha Świętego przez Jezusa jest odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnego porządku, w którym Ojciec jest radykalnym źródłem Syna. Wskutek tego Duch posyłany przez Jezusa nie jest kimś od niego niższym: jest Bogiem. Dlatego więc teologowie zachodni, interpretując J 15,26 widzą w tym tekście przede wszystkim informację o współlistotności Ducha Świętego z Ojcem. Skoro Bogiem jest nie tylko Ojciec, ale też Chrystus – Posyłający, to również Bogiem jest Duch – Posyłany. Tradycja wschodnia głosi, że pochodzenie *a Patre* jest już wystarczającym świadectwem Boskości Ducha⁵⁵.

S. Verhovsky (Wierzchowski) w polemice z *Filioque* dopuszcza stosowanie w refleksji trynitarniej schematu łacińskiego, jednak pod warunkiem jednoczesnego przyjęcia schematu *Spirituque*. Te dwa schematy stosowane razem powodują umocnienie idei monarchii Ojca. W syntezie tych schematów Ojciec jest źródłem pierwszym Ducha i Syna⁵⁶. Duch Święty – według Wierzchowskiego – realizuje hipot-

⁵⁴Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura sacramental y trinitaria de la cristología de Ruperto de Deutz, Series Valentina XXIX*, Valencia 1990, s. 500.

⁵⁵Por. tamże, s. 503.

⁵⁶Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 202.

statycznie pełnię życia Ojca, Jego absolutną i wieczną aktywność, pełnię Jego Miłości⁵⁷. Ten prawosławny teolog był przekonany, że prawdziwym fundamentem formuły *ek mónou tou Patros* jest wiara we władzę monarchii w Bogu i w charakter trynitarny jako konieczny we wszystkich relacjach Boskich. Stąd jednak wynika, że formuła powyższa nie wyklucza, lecz zakłada istotne powiązania wszystkich trzech Osób. Ojciec, rodząc Syna, jednocześnie tchnie Ducha Świętego, a fakt ten jeszcze mocniej podkreśla monarchię Ojca⁵⁸.

Wierzchowski wyłamuje się w jakiś sposób z tradycyjnego myślenia teologów prawosławnych. Ogranicza schemat linearny jedynie dla symbolicznego ukazania Trójcy ekonomicznej. Uważa jednak, że dla ukazania Trójcy w Niej samej diagram ten jest niewystarczający, gdyż w immanencji każda Osoba jest w jakiejś relacji z dwoma pozostałymi, na zasadzie perychorezy. Dlatego dla Trójcy immanentnej adekwatny jest jedynie diagram trójkątny, bowiem wszystkie procesy trynitarne dokonują się we wnętrzu Boga⁵⁹.

Silne podkreślanie monarchii Ojca pozwala na wyraźne ukazanie Jego cech osobowych. Natomiast uporządkowanie lingwistyczne sprzyja prawidłowemu różnieniu Osób w jedności natury. W Tradycji wschodniej pochodzenie Ducha od Boga jednoznacznie i wyraźnie można odczytywać w sensie – pochodzenie Osoby Ducha Świętego od Osoby Ojca, co bywa podkreślane przez użycie wyrażenia *para tou Patrós*⁶⁰ albo przez wyrażenie *ék tou Patrós*⁶¹. Wyrażenie pierwsze odnosi się do płaszczyzny ekonomii. Informuje o tym, że Duch Święty przeszedł od Ojca do ludzi. Natomiast wyrażenie drugie dotyczy wychodzenia Ducha z wnętrza Osoby Ojca. Św. Bazyli, świadom tego i chcąc umocnić swą wypowiedź dotyczącą Trójcy immanentnej, zastosował inne słowo: *proelthon*, które oznacza *pochodzenie* Ducha Świętego *a Patre* w wewnętrznym życiu Boga⁶². Słowo *ekpóreusis* zarezerwował właściwie do ekonomii. W późniejszych wiekach słowo to zmieniło znaczenie i było używane do opisu życia Trójcy immanentnej. Zawsze jednak pozostało wyraźne nastawienie personalistyczne, zawsze słowo to odnoszono jedynie do Osoby Ojca, a nigdy do natury Boskiej.

Przedstawiciele Tradycji zachodniej niejednokrotnie wypowiadali się na temat pochodzenia tylko od Ojca. Zdawali sobie oni sprawę, że Ojciec jest ostatecznie

⁵⁷ Por. M.S. Verkhovsky, *La procession du Saint Esprit d'après la Triadologie Orthodoxe*, w: „Russie et Chrétienté” 3-4 (1950), s. 200.

⁵⁸ Por. tamże, s. 204.

⁵⁹ Por. tamże, s. 209.

⁶⁰ Zob. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 49.

⁶¹ Zob. tamże, s. 228.

⁶² Por. tamże, s. 49.

jedynym źródłem⁶³. W wiekach średnich wschodni sposób wyrażania pochodzenia Ducha posiadał już schemat Jana Szkota Eriugeny, ale na ogół w Tradycji zachodniej schemat ten nie cieszył się zbyt wielką popularnością i w późniejszych wiekach nie został należycie podjęty. W jakiś sposób nawiązał do niego Hegel, jednak raczej nie w sensie rozwoju schematu Tradycji wschodniej, lecz bardziej w niezdrowym duchu reprezentowanego przez Eriugę panteizmu⁶⁴.

Na ogół polemika między Wschodem a Zachodem narastała nie z powodu przyjęcia innego schematu rozwijania myśli, lecz z powodu językowego chaosu. W *Credo* znajduje się sformułowanie „Bóg z Boga” dotyczące Chrystusa, które informuje o Jego relacji z Ojcem. Sformułowanie to oznacza, że Chrystus jest Bogiem, ponieważ jest z Ojca, który jest Bogiem. U św. Anzelma znajdziemy natomiast sformułowanie dotyczące Ducha Świętego: „jest Bogiem z Boga, z tego Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym”. Od razu Anzelm odrzuca myśl, że Duch Święty jest z siebie samego. Chce powiedzieć, że jest On z natury Boskiej. Pomijając fakt, że takie ujęcie jest niepersonalne i niesie w sobie niewłaściwości dogmatyczne, trzeba zwrócić uwagę na zamęt w płaszczyźnie języka. Słowo *Bóg* w *Credo* oznacza Osobę Ojca, a w przytoczonym sformułowaniu św. Anzelma oznacza naturę⁶⁵. Kwestia stosowania i rozumienia słowa *Bóg* stanowi materiał do odrębnego, i to dość obszernego opracowania. W opracowaniu niniejszym uwaga zwracana jest na słowo *pochodzenie* i odpowiednio: *procedere* oraz *ekpóreusis*. W powiedzeniu: „Duch Święty pochodzi od Boga” (w sensie: od Boskości), słowo *pochodzenie* posiada znaczenie potoczne. Dlatego dogmatyczna formuła łacińska: „który od Ojca i Syna pochodzi” (sens teologiczny, techniczny). nie jest równoznaczna z formułą: „który od Boga pochodzi” (sens potoczny).

Rupert z Deutz w polemice przeciwko poglądom Focjusza odrzuca jego formułę *a solo Patre*⁶⁶. Nie oznacza to jednak, że neguje on monarchię Ojca. W podobnym duchu wyrażali się też inni reprezentanci Tradycji zachodniej. Już św.

⁶³ Dowodem tego jest polemika Tertuliana z Prakseaszem i w ogóle sprawa monarchianizmu. Dowodem tego jest również zainteresowanie kwestią monarchianizmu w teologii zachodniej obecnie. Wymownym tego przykładem jest licząca 588 stron publikacja: G. Urbarri Bilbao SJ, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico „monarchia” en la controversia „monarchiana”*, Madrid 1966. Zainteresowanie monarchią Ojca nie wygasło również w teologii średniowiecznej. Trwa ono w nurcie teologii monastycznej benedyktyńskiej, której wybitnym reprezentantem jest Rupert z Deutz, w nurcie tomizmu a szczególnie mocno w nurcie teologii franciszkańskiej. O tym ostatnim zob. J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele*, Niepokalanów 1992.

⁶⁴ Por. J. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, seria: *Koinonia* 30, Salamanca 1990, s. 220.

⁶⁵ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, dz. cyt., t. III, s. 125.

⁶⁶ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 488.

Augustyn, a za nim św. Tomasz z Akwinu odrzucili to sformułowanie, jako że nie jest ono całkiem jasne. Wychodzili w refleksjach trynitologicznych od natury, ale w odróżnieniu od teologów wschodnich nie traktowali jej (w teologii) jako bytu prostego, lecz jako byt z istoty relacyjny: istotę Boga chrześcijańskiego jest relacyjność. Od samego początku, z założenia przyjmowali oni pierwszeństwo Ojca, a zatem źródło „pochodzeń” zawsze kojarzyli z Ojcem, a nie z Boskością jako taką⁶⁷. Właściwie zwalczana była przez nich tylko radykalna forma schematu wschodniego, a mianowicie rozumienia pochodzenia w sensie – tylko od Ojca. Całość doktryny Kościoła prawosławnego szanowano, a nawet próbowano utożsamiać z doktryną Kościoła katolickiego. Jednakże próby utożsamiania doktryn z istotnych przyczyn filologicznych i historycznych nie mogły się powieść⁶⁸. Obecnie, już z założeniem ich komplementarności, która jednak nie oznacza identyczności, rozpoczyna się nowa faza refleksji nad monarchią Ojca.

Formuła *a Patre solo* może prowadzić do naruszenia Boskiej jedności poprzez naruszenie identyczności hipostaz i substancji. Dla zachowania integralności trzeba zawsze przypominać o więzi między Ojcem i Synem, trzeba więc mówić o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca, który jest Ojcem Syna. Taki pogląd panował w całej Tradycji zachodniej. Pamiętali o tym również teologowie wschodni. Reprezentatywnym tego przykładem jest Sergiej Bułgakov⁶⁹. Bułgakov, podobnie jak większość teologów prawosławnych, uważał schemat dualistyczny *a Patre* za niewystarczający. Głosił on pogląd, że byt trynitarny może być rozumiany tylko w schemacie triadycznym. Duch Święty co prawda pochodzi od Ojca, ale jest On życiem Ojca i Syna, życiem Ojca w Synu i Syna w Ojcu. U Bułgakova widać potrzebę mówienia nie tylko o pochodzeniach (w sensie ścisłym, konkretnie określonym), lecz również w inny sposób, aby wypowiedzieć całość Objawienia trynitarne, jak tylko to po ludzku jest możliwe.

Z drugiej strony teologowie zachodni obecnie wyrażają pogląd, że w nurcie ich Tradycji pochodzenie Ducha Świętego od Ojca było zbyt słabo akcentowane. Niedostatecznie było ono opracowane również przez św. Tomasza z Akwinu i w całym tomizmie. Prawdą jest, że pochodzenie Syna od Ojca wyraźnie ukonkretnia się w relacjach: ojcostwo i synostwo, które zostały przez św. Tomasza wyczerpująco wyjaśnione. Niemniej jednak pochodzenie Ducha Świętego jako owoc (więź personalna) Dwóch Miłujących nie zostało jeszcze zgłębnione w należyty sposób,

⁶⁷ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 288.

⁶⁸ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 229.

⁶⁹ Zob. B. Monsegú, *Sergio Bulgakof y sus teorías*, „Revista Española de Teología” 7 (1957) 47-77, s. 64.

choćby z tej przyczyny, że kategoria „miłości” nie jest tak wyraźna jak kategorie ojcostwa i synostwa⁷⁰.

Teologowie katoliccy coraz bardziej dochodzą do przekonania, że schemat grecki pochodzenia Ducha od Ojca, pomimo zbyt unilateralności pomijającej kwestię udziału Drugiej Osoby Boskiej, posiada wielką wartość sam w sobie i może przyczynić się do ubogacenia teologii w kościele zachodnim⁷¹. Pochodzenie Ducha Świętego w tym schemacie udoskonala w znacznym stopniu rozumienie autoobjawienia się Ojca⁷².

Ekpóreusis nie jest tylko czymś na zewnątrz Ojca, nie ogranicza się tylko do ubogacenia rozumienia Trzeciej Osoby Boskiej, lecz z konieczności pozwala lepiej zrozumieć również Pierwszą Osobę, gdyż dokonuje się to pochodzenie również w samym Ojcu. Z Ojca przecież rodzi się Syn i pochodzi Duch. W modelu zachodnim oznacza to po prostu istnienie życia w naturze Boskiej, co wyraża się za pomocą dwóch pochodzeń. W modelu wschodnim pochodzenie wyznacza określone właściwości obu Osób poprzez to pochodzenie złączonych⁷³.

Ujęcie zachodnie w schemacie tchnienia czynnego nie pozwala zbyt wyraźnie odczytać personalnych rysów Osoby Ojca jako źródła tego tchnienia. Natomiast schemat wschodni wyraźnie i jasno dookreśla Osobę Ojca w kontekście Jego więzi z Duchem Świętym, mówiąc, że pochodzenie jest *ex ipso*, czyli z wnętrza Ojca, z wnętrza Jego substancji, natury, ale też z wnętrza Jego Osoby. Źródło osobowe to nie tylko coś początkowego, lecz Ktoś wylewający inną Osobę ze swego wnętrza. Zachodzi tu jakaś analogia z sytuacją, która dokonuje się w przyrodzie: ze źródła wylewa się woda, która stanowi istotę tego źródła. Z opisów biblijnych jasno wynika, że Syn jest takim źródłem personalnym w zbawczej ekonomii. Tymczasem w immanencji Boga z pewnością również bierze On udział w określaniu substancji Ducha Świętego.

Schemat zachodni mówi o pochodzeniu Ducha z wnętrza Ojca w znaczeniu substancjalnym i dlatego owo *ex ipso* z łatwością odnosi nie tylko do Ojca, ale i do Syna (*a Filio*)⁷⁴. Tradycja wschodnia natomiast informuje o związku między Osobami, a nie o Ich jedności substancjalnej. Jednakże przechodząc do płaszczyzny immanentnej, podobnie do tego, co czyni Tradycja zachodnia, przerzuca schemat personalny charakterystyczny dla działań zbawczych w sferę opisu metafizyczne-

⁷⁰ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 289.

⁷¹ Zob. tamże, s. 199.

⁷² Por. B. Monsegú, *Sergio Bulgakof...*, dz. cyt., s. 65.

⁷³ Por. J.M. Delgado Varela, *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, „Revista Española de Teología” 16 (1956) 437-474, s. 463.

⁷⁴ Zob. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 496.497.

go. Nie jest do końca pewne, która strona popełniała większe nadużycie. Schemat łaciński nie pozwala dostrzec monarchii Ojca. Schemat wschodni przenosi natomiast zbyt pochopnie informacje personalne z ekonomii w immanencję. Tekst J 15,26 dotyczy działania zbawczego Osób Bożych, a nie informuje wprost o Ich powiązaniach metafizycznych. Zauważył to Y. Congar, pisząc, że „nie jest pewne, czy tekst J 15,26 zawiera w sobie ładunek dogmatyczny, jakiego dopatrywała się w nim grecka teologia”⁷⁵.

V. Rodzianko zauważa w Tradycji wschodniej dwa różne nurty. Przedstawiciele obu nurtów próbują zastanawiać się nad pochodzeniem Ducha Świętego od Ojca w Bożej immanencji. Jednakże jedni czynią to niejako przy okazji, bardziej rozwijając schemat *ekpóreusis* na płaszczyźnie Trójcy ekonomicznej, a drudzy – zwolennicy poglądów wyrażanych przez Bołotowa, mocniej zakorzenieni w metafizyce – skłaniają się ku ugodzie ze schematem łacińskim (*Filioque*)⁷⁶. Rodzianko był przekonany, że przed wiekiem VII termin *ekpóreusis* nigdy nie był łączony z Synem. Termin ten podkreślał „wolność personalną Ducha Świętego, który jaśnieje ze Słowa”. O własnych siłach wychodzi On z Ojca wtedy, gdy Ojciec wypowiada Słowo. Ojciec natomiast jako *arché* tchnie Ducha, będąc jedynym, który czyni *spiratio* – tej czynności Ojca, Rodzianko nie nazywa jednak słowem *ekpóreusis*, lecz słowem *problema*⁷⁷.

Pierwsza Osoba Trójcy Świętej jest ukazana w schemacie greckim zawsze jako monarchia, czyli jedno jedyne źródło⁷⁸. Zadaniem tego schematu nie jest dokładne wyjaśnienie, na czym owa monarchia polega. Ojcowie greccy, mówiąc o monarchii Ojca, posiadali głębokie odczucie tajemnicy. Tak np. Grzegorz z Nazjanzu głosił, że Ojciec nie „jest początkiem”, lecz jest „bez początku” (*anarchos*). Początek w tym ujęciu teologicznym nosi imię Syna, a Duch Święty jest razem z początkiem⁷⁹.

Monarchizm to rys hipostatyczny, personalny, Pierwszej Osoby Bożej absolutnie nieprzekazywalny. Mocny nacisk kładli na to wszyscy teologowie wschodni. Okazuje się jednak, że nawet tacy obrońcy schematu wschodniego, jak Lossky i Clément, dopuszczali możliwość mówienia o tym, że również Syn, a nawet Duch

⁷⁵ Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 66.

⁷⁶ Por. V. Rodzianko, *The „Filioque”. Dispute and Its Importance*, w: „The Christian East, New Series” 2 (1953), s. 153n.

⁷⁷ Zob. tenże, „*Filioque*” in *patristic Thought*, w: „Studia Patristica” 2 (Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, s. 301n.

⁷⁸ Por. M.A. Moreno de Vega, *Terminología trinitaria greco-latina del „Adversus-Praxean” de Tertuliano*, „Estudios Trinitarios” XVI (1982) nr 1, s. 112; X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 203.

⁷⁹ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 53.

Święty może być nazywany źródłem. Zawsze jednak właściwość ta jest otrzymana od Ojca, który jest nie jakimś źródłem, ale pierwszym i w tym sensie jedynym. To właśnie oznacza monarchia Ojca⁸⁰.

Ojciec ukazany jest jako „monarcha źródłowy” nie tylko w świętej Tradycji wschodniej. Jest On ukazany jako początek absolutny również w teologii zachodniej. Decydującą rolę w takiej właśnie interpretacji schematu *Filioque* posiada refleksja na temat wcielenia Słowa. Tak np. w chrystologii Ruperta z Deutz Ojciec jest źródłem absolutnym wydarzenia wcielenia. Ponieważ wcielenie jest wydarzeniem na styku Trójcy immanentnej i ekonomicznej, stanowi ono punkt odniesienia dla wszelkich refleksji wewnątrztrynitarnych oraz dla refleksji historiozobawczych⁸¹.

W obu Tradycjach Ojciec jest uznawany jako początek absolutny i pierwszy⁸², początek bez innego początku, początek bez początku całego Bóstwa⁸³. Pierwsza Osoba jest fundamentalnym początkiem całej Trójcy Świętej, jako Źródło (Pege), jako „początek bez innego początku niż On sam: *anarchos*”⁸⁴. W schemacie wschodnim na linii *ekpóreusis* jawi się On jako początek Ducha Świętego nie z tego powodu, że jest Ojcem, gdyż wtedy Duch Święty niczym by się nie różnił od Syna, lecz jako *arché*, jako *Proboleus*, jako Ten, który wydobywa z siebie Trzecią Osobę Boską *probole*⁸⁵. W ten sposób Pierwsza Osoba Trójcy jest przyczyną ostateczną (*aitta*) pozostałych Osób⁸⁶.

Słowo *probole* wyraża przy tym bardziej aspekt substancjalny więzi między Ojcem a Duchem, natomiast słowo *ekpóreusis* wyraża bardziej więź personalną. Podobnie jak dla Pierwszej Osoby jako Ojca charakterystyczny jest proces rodzenia, tak dla Pierwszej Osoby określanej mianem *Proboleus* charakterystyczny jest proces pochodzenia zwany *ekpóreusis*. Dlatego też w słowie tym Pierwsza Osoba Trójcy Świętej otrzymuje dodatkowe rysy ubogacające Jej personalność, którą posiada już jako Ojciec. W słowach *arche* i *probole* widoczny jest On jedynie jako substancjalny początek osobowej oryginalności Syna i Ducha Świętego⁸⁷. W każdym razie jawi się On jako początek całej Trójcy Świętej, początek Boga. W ten sposób podkreślona została nie tylko charakterystyka personalna Ojca, lecz również Jego tajemniczość. Ten, którego znamy jako Ojca Jezusa i Ojca naszego, ostatecznie jest początkiem, którego nie można pojąć i bliżej określić.

⁸⁰ Por. tamże, s. 88.

⁸¹ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 156.

⁸² Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 82.

⁸³ Por. tamże, s. 238.

⁸⁴ Tamże, s. 162.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 150.

⁸⁶ Por. G. Marchesi, *La cristologia...*, dz. cyt., s. 416.

⁸⁷ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 108.

Dialektyka pojawiająca się na płaszczyźnie poznawczej posiada swój fundament ontologiczny. Nie jest możliwe pełne poznanie Pierwszej Osoby. Niepoznawalność jest jej istotną właściwością. Ojciec jest początkiem radykalnym, absolutnym, nie tylko znajduje się na początku, ale jest niepojętym Źródłem wszystkiego, które nie posiada jakiegoś źródła wcześniejszego. W pewnym sensie to, co filozofia mówi o Bogu w ogóle, teologia chrześcijańska odnosi w jakiś sposób do Pierwszej Osoby Trójcy Świętej⁸⁸. Jest On absolutnie ukryty w Sobie w swej Bożej immanencji, a jednocześnie jawi się jako początek ruchu wewnątrztrynitarnego. Oprócz wydarzenia wcielenia, w jeszcze większym stopniu punktem odniesienia koniecznym dla poznania Boga chrześcijan, zarówno w działaniach zbawczych, jak i w tajemnym wnętrzu, jest wydarzenie śmierci Jezusa na krzyżu. Cała Trójca objawia się tam nie tylko jako Bóg Odkupiciel, ale też jako Bóg ukryty, nieprzenikniony. Również Pierwsza Osoba może być w wydarzeniu krzyża odkryta jako pełnia Miłości, ale też zakryta, jako najgłębsza tajemnica⁸⁹.

W przyczynowym schemacie zachodnim Pierwsza Osoba jest ukryta w tajemniczej symbiozie z Synem, stanowiąc wspólny fundament pochodzenia Ducha Świętego. Niewiele światła dla poznania Jej cech personalnych wnosi stwierdzenie, że jest początkiem (*arché*) odkupieńczej kenozoy Słowa i początkiem dzieła zbawienia. Stwierdzenie to odnosi się do Jej więzi z Synem, która określa Pierwszą Osobę jako Ojca. Na uwagę zasługują natomiast próby łączenia pochodzenia Syna od Ojca z misją Syna. Już teologowie średniowieczni wyraźnie uświadamiali sobie, że proces zbawczy realizowany przez Jezusa Chrystusa rozpoczyna się już w łonie majestatu Ojca⁹⁰. Ojciec jest źródłem wszystkiego, jest absolutnym początkiem wszelkiego stworzenia z tego powodu, że jest absolutnym, jedynym początkiem w Trójcy. Jest On przyczyną sprawczą, wspólną i jedyną, zarówno Syna jak i Ducha.

W schemacie greckim pierwsza Osoba jawi się jako źródło żywe i personalne wszystkiego, a nie tylko jako bezosobowa przyczyna. Nawet u Dionizego pseudo-Areopagity Duch Święty jest traktowany jako Ten, który uświęca, zwłaszcza w chrzcie i Eucharystii. W tearchii, czyli monarchicznej strukturze Boga, Duch prawdy pochodzi od Ojca i w Jego imię Apostołowie mogą przebaczać grzechy. Razem z Jezusem jest On boskim ziarnem, którego ostateczne źródło znajduje się w Ojcu⁹¹. W taki sposób ukazuje monarchię Ojca model tearchiczny Dionizego

⁸⁸ Por. tenże, *Trinidad y ontología...*, dz. cyt., s. 224.

⁸⁹ Por. P. Coda, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'essere*, w: P. Coda, A. Tapken (red.), *La Trinità...*, dz. cyt., s. 136; por. J. Pikaza, *Trinidad y Ontología...*, dz. cyt., s. 204.

⁹⁰ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 354.

⁹¹ Por. V. Muñiz Rodríguez, *El misterio trinitario en Dionisio Aeropagita y su influencia en la mística española del siglo de oro*, „Estudios Trinitarios” XVI (1982) nr 2, s. 188.

pseudo-Aeropagity, leżący u podstaw substancjalnego modelu teologii zachodniej. Model ten posiada jednak wyraźne związki z płaszczyzną ekonomii. Kwestia powiązania ekonomii z immanencją u tego wschodniego teologa zasługuje na osobną uwagę. W ramach swej teologii Dionizy mocno podkreśla rolę Ojca; zachowuje tak bardzo uwypuklaną w Tradycji wschodniej zasadę monarchii trynitarniej. Dionizy jest typowym przedstawicielem apofatyizmu trynitarnego. Wskazuje on na to, że w chrześcijaństwie Absolutem, Bogiem samym w sobie, nie jest Bóg po prostu, lecz Bóg Trójjedyny. Dlatego również Duch Tearchiczny pozostaje w Sobie samym Transcendentnym i Niedostępnym dla ludzkiego słowa i ludzkiego poznania. Objawia On w ten paradoksalny sposób prawdę o Pierwszej Osobie, która tym bardziej jest niepoznawalna. W ten sposób Dionizy rozwija ideę św. Pawła o niepoznawalności Boga.

W kontekście schematu Dionizego staje się sprawą oczywistą, że wszelkie schematy pochodzenia Ducha Świętego, pozwalając coraz lepiej odczytać Pierwszą Osobę taką, w jaki sposób się nam objawiła, są tylko wskazówką, nakierowaniem ducha ludzkiego ku Bogu, który jest źródłem niezgłębionym i niedostępnym dla ludzkiego poznania⁹². Linia schematu pseudo-Aeropagity rozwijana była nie tylko przez znanych nam doktorów Kościoła, takich jak św. Bonawentura, lecz również przez *los alumbados*, nie do końca ortodoksyjnych, nieznaną w polskiej pneumatologii, ale zdecydowanie zasługujących na uwagę mistyków hiszpańskich okresu średniowiecza i renesansu. Wszyscy oni zdecydowanie ukazują Pierwszą Osobę Trójcy jako zasadę źródłową, jako „pierwsze światło”⁹³. Być może wynika to z tego, że byli oni pod silnym wpływem platonizmu, i dlatego widoczne jest w ich myśli to podobieństwo do schematów teologii wschodniej.

Diagram linearny, charakterystyczny dla Tradycji wschodniej, uwidacznia głęboką jedność między Pierwszą i Trzecią Osobą Trójcy. Duch Święty jest wiernym odbiciem Pierwszej Osoby: Boga, który jest Duchem i jest Święty. Całe pierwsze Przymierze w ten sposób o Nim się wypowiada, a gdy mówi o Duchu, utożsamia Go z Osobą Jahwe. Drugie Przymierze, wskazując na odrębność osobową Ducha Świętego, charakteryzuje Go w linii rozwijanej w Izraelu. Jako odrębna Osoba jest On wiernym odbiciem pierwszego źródła. Dlatego też w zbawczej historii staje się źródłem wszystkiego, a nade wszystko jest sposobem uobecniania się w świecie pierwszej Osoby Trójcy Świętej, która działa nie tylko jako Ojciec w Synu – w Jezusie Chrystusie, i nie tylko jako Ojciec rodzący Syna, lecz również jako Źródło zbawienia ludzi w Duchu Świętym, czyli jako Tehnący Ducha. Stąd wynika jedność działania Trzech w zbawczej ekonomii. Duch Święty jest Bogiem w Sobie

⁹² Por. tamże, s. 189.

⁹³ Tamże, s. 201.

i posiada w Sobie wszystkie rzeczy stworzone. Ponad wszystkim znajduje się jednak niezmiennie Ojciec, przyczyna, zasada pierwsza, Źródło. Teologia neoortodoksyjna dochodzi do wniosku, że refleksja nad wcieleniem nie zatraci idei monarchii Ojca, lecz ją uwydatnia, umacnia⁹⁴. W ten sposób zostaje zachowana myśl Ojców kapadockich, według której Ojciec jest absolutnym źródłem boskości (*pegé*) w Trójcy, a odpowiednio też w całym świecie stworzonym⁹⁵. W płaszczyźnie immanencji jest On źródłem pochodzenia pozostałych Osób, źródłem życia całej Trójcy Świętej⁹⁶. Jest On po prostu Źródłem (*arché*) – takie jest Jego Imię⁹⁷.

Resumen

El desarrollo de la Iglesia sigue en dos líneas naturales, geográficas que son el oriente y el occidente. Los orientales siguen la línea bíblica de la procesión del Espíritu Santo del Padre. Los occidentales han elaborado el esquema de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (*Filioque*). Ahora la polémica ya no existe. Los teólogos occidentales tienen obligación de elaborar la pneumatología integral, que une el tesoro de las investigaciones patrísticas y teológicas de los católicos y de los ortodoxos. El patrimonio oriental es nuestro patrimonio. Por eso necesitamos una elaboración que une los esquemas *a Patre* con el esquema *Filioque*. Todo en el fundamento del personalismo de los años últimos del segundo milenio.

El modelo griego, oriental, viene a introducirse más que el occidental, en el misterio interior de las personas. Este modelo es reflejado en clave neoplatónica. Este modelo tiene como su comienzo un encuentro de las culturas: judía y griega. Los cristianos han reasumido el concepto filosófico de Dios del hellenismo. Ellos han rechazado al Dios de los poetas-mitos y al Dios de los políticos. Los cristianos han presentado su visión de lo divino y su visión de Cristo en esquemas conceptuales griegos.

Los griegos parten de las personas. El aspecto ontológico más fuerte del modelo griego es la interpretación de la Trinidad como un gran despliegue de la *ousia* divina, desde el Padre. Dios trinitario viene a ser la actividad subsistente, la acción que nunca puede ser pasiva. La controversia sobre *Filioque* debe calmarse ante el silencio impenetrable y incomprensible del Absoluto cerrado. El esquema oriental debe por fin presentarse como positivo, como simbolización ontológica de una experiencia salvadora.

⁹⁴ Por. T. Pavlou, *Dal mistero della Trinità al mistero dell'Incarnazione nella teologia neo-ortodossa*, „Gregorianum” 77 (1996) nr 1, s. 35.

⁹⁵ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 87.

⁹⁶ A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 492.

⁹⁷ Tamże, s. 489.506.

KS. IRENEUSZ CELARY

GŁOSZENIE WIARY W ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSYDUSA ZASADNICZYM CELEM NOWEJ EWANGELIZACJI

Chrześcijanin żyje w blasku zmartwychwstania Chrystusa oraz w perspektywie własnego zmartwychwstania. Prawda o zmartwychwstaniu powinna więc przenikać całe jego życie, nadając mu właściwy kierunek na każdy dzień. Wiara chrześcijańska pozbawiona wiary w zmartwychwstanie staje się pustym dźwiękiem. W tym znaczeniu można nawet powiedzieć, że wiara w zmartwychwstanie jest podstawą chrześcijańskiego pojęcia Boga, natomiast jej brak niweczy to pojęcie¹. Fakt zmartwychwstania Jezusa oznacza dla całego świata *punkt zwrotny czasu*, początek czegoś zupełnie nowego, co jest ostateczne. Jest to orędzie, które powinno nieustannie formować i odnawiać nasze życie, tak jak formowało i odnawiało życie pierwszych uczniów Chrystusa². W *Katechizmie Kościoła katolickiego* stwierdza się, że *Zmartwychwstanie Chrystusa jest kulminacyjną prawdą naszej wiary w Chrystusa. Pierwsza wspólnota chrześcijańska wierzyła w nią i przeżywała ją jako prawdę centralną, przekazaną przez Tradycję, jako prawdę fundamentalną potwierdzoną przez pisma Nowego Testamentu* (KKK 638). W rozumieniu chrześcijańskim wiara w zmartwychwstanie jest więc zwieńczeniem wiary w Jezusa Chrystusa, jest dopełnieniem i naturalną konsekwencją wydarzeń zbawczych do-

¹ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 146.

² Por. I. Bertocco, *Chrystus jest zmartwychwstałym!* (NMI 28), w: Wyplłyn na głębię. *Wprowadzenie do praktyki chrześcijaństwa w świetle Listu apostołskiego Jana Pawła II „Novo millenio inieunte”*, red. J. Królikowski, J. Stala, Katowice 2001, s. 100.

konanych przez Niego, jest pełnią zbawienia, a zarazem definitywną formą objawienia Bożego. Ma też fundamentalne znaczenie dla powstania i uformowania się chrześcijaństwa i wiary w Chrystusa.

Właśnie w Chrystusa zmartwychwstałego wpatruje się dzisiaj Kościół. [...] W dwa tysiące lat po tych wydarzeniach – pisze Jan Paweł II Liście apostolskim na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 – Kościół przeżywa je tak, jak gdyby dokonały się dzisiaj. Jako Oblubienica Chrystusa kontempluje w Jego obliczu swój skarb i swoją radość. „Dulcis Jesu memoria, dans vera cordis gaudia”: jakże słodko jest wspominać Jezusa, źródło prawdziwej radości serca! Pokrzepiony tym doświadczeniem, Kościół wyrusza dziś w dalszą drogę, aby głosić Chrystusa światu na początku trzeciego tysiąclecia: On jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8) (NMI 28).

To radosne świadectwo o obecności Chrystusa zmartwychwstałego wśród nas, które towarzyszyło Kościołowi przez dwa tysiące lat, obecnie pogłębione w naszych sercach przez obchody jubileuszowe, winno więc stać się dla wierzących źródłem nowych energii dla chrześcijańskiego życia (por. NMI 29). Czy jest tak jednak w rzeczywistości? Czy ucieczka wielu współczesnych chrześcijan w stronę magii, horoskopów, sekt i w wiarę w reinkarnację nie jest spowodowana osłabieniem wiary w „Pierworodnego spośród umarłych” i w zmartwychwstanie powszechne?³ Czy kerygma i duchowość chrześcijańska nie powinny mieć jeszcze wyraźniej dzisiaj przed oczyma obrazu Chrystusa zmartwychwstałego, zwycięskiego i miłosiernego Zbawcy? Czy zmartwychwstanie nie stanowi wciąż potężnego wyzwania dla orędzia Kościoła?⁴

Wydaje się, że tak, gdyż w dobie sekularyzacji, rozchwianej wiary i kryzysu wszelkich wartości dostrzec można u wielu katolików proces spływania wartości religijnych i odsuwania ich na peryferie swego życia. *Do dramatów dzisiejszego chrześcijaństwa – stwierdza V. Messori – należy fakt, że również liczni wierzący, w samym Kościele, zapomnieli o tej perspektywie, zagubili owo „spojrzenie” odmienne od każdego innego, włącznie ze spojrzeniem każdej innej religii*⁵.

³Zob. A. Dubach, R.J. Campiche, *Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich – Basel 1993 (autorzy tej pozycji stwierdzają, że 29% katolików w Szwajcarii wierzy w reinkarnację, a nie w zmartwychwstanie ciała); R.J. Blank, *Auferstehung oder Reinkarnation?*, Mainz 1996 (zdaniem tego autora w 1991 r. 30% katolików w Brazylii przyznawało się do wiary w reinkarnację); zob. też: P.C. Phan, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1999, s. 82-85.

⁴Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 330.

⁵V. Messori, *Mówią, że zmartwychwstał*, Kraków 2001, s. 15-16.

Także prawda o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała jest dziś przez wielu odrzucona⁶. Jak wykazały badania socjologiczne przeprowadzone na całym świecie, między innymi i w Polsce, duży procent wierzących chrześcijan, w tym także katolików, wierzy wprawdzie w jakies życie po śmierci, ale nie wierzy w zmartwychwstanie swojego ciała. Należy tego rodzaju postawom ludzkim zdecydowanie zaprzeczyć i stanowczo przypomnieć, że ten, kto nie wierzy prawdzie Ewangelii (por. Mk 1,15), ten również nie wierzy w zmartwychwstanie Chrystusa ani w zmartwychwstanie swojego ciała, a tym samym stawia się bardzo często poza społecznością Kościoła⁷.

ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Dane statystyczne świadczą o selektywnym traktowaniu przez wierzących niektórych prawd wiary. Według Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC 96% Polaków deklaruje wiarę w Boga, 72% wierzy w istnienie nieba, ale już tylko 66% wierzy w zmartwychwstanie⁸. W wielu krajach zachodnich, uważanych za chrześcijańskie, dawne *wakacje wielkanocne* zostały ześwieczone na *wakacje wiosenne* i całkowicie odizolowane od Wielkanocy, chociaż przypadają w określonych dniach miesiąca kwietnia. Znika tym samym z horyzontu religijny wymiar życia społecznego. Ludzie „mądrzy” mówią, że to nie ma żadnego znaczenia, gdyż bez wiary w Jezusa Chrystusa i bez podłoża religijnego człowiek może postępować moralnie⁹.

Wydaje się, że prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa jest też mylnie interpretowana przynajmniej w niektórych kręgach dzisiejszego świata katolickiego. Wystarczy tu wskazać poglądy „katolickiego” teologa prof. H. Künga, któremu Stolica Apostolska odebrała zezwolenie nauczania na katolickim wydziale teologicznym. Głosił on bowiem, że zmartwychwstanie Chrystusa wymaga nowej interpretacji.

⁶ Por. F. König, J. Kremer, *Życie wiary dzisiaj*, Lublin 1992, s. 83-84; R. Cantalamessa zastanawia się nad tym, czy zmartwychwstanie Chrystusa możemy nazwać faktem „historycznym”. Autor pyta się, czy Chrystus zmartwychwstał tylko w kerygmacie i w liturgii Kościoła, czy też zmartwychwstał w rzeczywistości i w dziejach. Pytania te wydają się być aktualne w kontekście dzisiejszych prób wyjaśnienia tego faktu w sposób mityczny, niehistoryczny i legendarny (przypis autora); zob. R. Cantalamessa, *Tajemnica Paschalna u Ojców Kościoła*, w: *Przesłanie zmartwychwstania*, red. R. Sztok, Kraków 2002, s. 68.

⁷ Por. R. Rak, *Eucharystia zadatkiem naszego zmartwychwstania*, ŚSHT (1989) nr 22, s. 299.

⁸ Zob. *Katolicyzm polski dziś i jutro*, Kraków – Ząbki 2001, s. 55.

⁹ Por. S. van Calster, *Wiara w zmartwychwstanie i jej implikacje w życiu chrześcijanina*, w: *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Katowice 2001, s. 128.

Nikt nie jest – zdaniem tego teologa – zobowiązany wierzyć, że zmartwychwstanie Chrystusa nastąpiło w sposób fizyczny, że jego ciało podniosło się ożywione do nowego życia. Küng twierdził, że zmartwychwstanie Jezusa nastąpiło już na krzyżu, w chwili śmierci. Ukrzyżowany Chrystus umarł niejako w Bogu (*In Gott hineingestorben*), zostając całkowicie pochłonięty przez tę rzeczywistość, którą my określamy mianem: Bóg¹⁰. W tej teorii nie ma więc miejsca na wiarę w historyzujący fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wiele tego rodzaju postaw chrześcijan możemy obecnie zaobserwować. Wskazywał już na nie św. Paweł, gdy ze szczególną dramaturgią pisał w Liście do Koryntian, że: „[...] jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14).

W każdej Modlitwie Eucharystycznej widoczne jest owo centrum i źródło życia Kościoła, podtrzymywane przez tę pewność wiary, że Chrystus zmartwychwstał – rzeczywistość jest dziś obecny w eucharystycznym przemienieniu chleba i wina. Nie bez przyczyny zgromadzeni po konsekracji z entuzjazmem i pełni nadziei głoszą: *Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale* lub: *Panie, Ty nas wybawiłeś przez Krzyż i Zmartwychwstanie Twoje, Ty jesteś Zbawicielem świata*. Złota nić chrześcijańskiej nadziei, która złączyła w wierze i miłości XX wieków chrześcijaństwa, była właśnie wydarzeniem zmartwychwstania Chrystusa¹¹. W Nim chrześcijaństwo „[...] kosztują mocy przyszłego wieku” (Hbr 6,5), a ich życie zostało wprowadzone przez Chrystusa do wnętrza życia Bożego (por. Kol 3,1-3), aby „[...] już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5,15).

Dlatego zmartwychwstanie Chrystusa nie jest tylko unikatowym epizodem w dziejach ludzkości, które po swoim się zdarzyło i o którym chrześcijanin powinien pamiętać, ale epizodem, który dokonawszy się, stał się wydarzeniem, które trwa z całą mocą zbawienia człowieka (por. KKK 1085)¹². Prawda ta powinna więc stać się najgłębszym fundamentem całej duszpasterskiej działalności Kościoła i źródłem jego przepowiadania. *Zmartwychwstał Chrystus – mówi Jan Paweł II – który przyłączył się do nas w drodze i pozwala się rozpoznać – tak jak uczniom z Emaus – „przy łamaniu chleba” (por. Łk 24,35), niech zastanie nas czuwających, gotowych rozpoznać Jego oblicze i śpieszyć do braci, aby nieść im wspaniałą nowinę: „Widzieliśmy Pana!” (J 20,5) (NMI 59).*

¹⁰ Por. R. Rak, *Teologia Hansa Künga*, TP (1980) nr 34, s. 1.

¹¹ Zob. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1996, s. 116-118.

¹² Por. S. Nagy, *Sakralny charakter niedzieli*, C (1982) nr 3, s. 21-22; zob. też. J. Charytański, *Rzeczywistość miłości w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1998, s. 25.

W prawdziwej też ewangelizacji nie wystarczy poświęcać się szerzeniu *wartości ewangelicznych*, takich jak sprawiedliwość i pokój. Prawdziwie chrześcijańska ewangelizacja ma miejsce tylko wtedy, kiedy głosi się osobę Jezusa Chrystusa (por. EN 22; RM 5-6; 17-19). Wszelka ewangelizacja wypływa z osoby i dzieła Chrystusa i zarazem do Niego prowadzi (por. 1 Kor 2,2)¹³. *Tak jak w Wielki Piątek – stwierdza Jan Paweł II – i w Wielką Sobotę, Kościół kontempluje nieustannie [...] zakrwawione oblicze, w którym ukryte jest życie Boże, a światu zostaje ofiarowane zbawienie. Jednakże ta kontemplacja oblicza Chrystusa nie może zatrzymać się na wizerunku Ukrzyżowanego. Chrystus jest Zmartwychwstałym! Gdyby tak nie było, próżne byłoby nasze przepowiadanie i próżna nasza wiara (por. 1 Kor 15,14) (NMI 28).*

TAJEMNICA ZMARTWYCHWSTANIA W WIERZE I PRZEPOWIADANIU PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA APOSTOLSKIEGO

Trzeciego dnia po swojej śmierci Jezus zmartwychwstał. Taka jest podstawowa treść wiary głoszonej przez Apostołów i wyznawanej przez chrześcijan. Zmartwychwstanie Jezusa jest tajemnicą¹⁴. Nie może być ono stwierdzone w ten sposób jak Jego działalność nauczycielska, treść Jego nauki lub śmierć poniesiona na krzyżu. Apostołowie wierzyli w zmartwychwstanie dzięki objawieniu się samego Chrystusa¹⁵. Ewangelie przekazują, że uczniowie ani nie spodziewali się Jego zmartwychwstania, ani też nie mogli w to początkowo uwierzyć. Kiedy po wydarzeniach Wielkiego Piątku trwożnie się ukryli, można było mieć wrażenie, że ich kontakt z Jezusem należy już do przeszłości¹⁶. Gdy się to jednak stało, wiara w Jezusa zmartwychwstałego stała się nie tylko zasadniczym źródłem przepowiadania, ale zasadniczym motywem ich działalności. Przekonani przez obcowanie ze zmartwychwstałym Jezusem i „napełnieni Duchem Świętym” (por. Dz 2,4), uwierzyli w Jezusowe zmartwychwstanie, uwierzyli w Chrystusa jako Mesjasza i Pana i zaczęli świadczyć: „Tego właśnie Jezusa (któregoście zabili) wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2,32)¹⁷. Wszyscy inni uwierzą w zmar-

¹³ Por. *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił. Deklaracja Synodu Biskupów. Zgromadzenie Specjalne dla Europy*, Warszawa 1992, nr 6, s. 18.

¹⁴ Por. F. König, J. Kremer, *Życie wiary dzisiaj*, dz. cyt., s. 49.

¹⁵ Por. J. Redford, R. Pasco, *Lebendiger Glaube. Eine neue Einführung in den katholischen Glauben*, Wien 1991, s. 169; zob. też: H. Vorgrimmler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel-Wien 2000, s. 72-75.

¹⁶ Por. S. van Calster, *Wiara w zmartwychwstanie i jej implikacje w życiu chrześcijanina*, w: *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, dz. cyt., s. 129.

¹⁷ Por. A. Zuberbier, *Wierzę*, Paryż 1983, s. 81; V. Messori, *Mówią, że zmartwychwstał*, dz. cyt., s. 110.

twychwstanie Jezusa dzięki świadectwu Apostołów, a następnie dzięki słowu tych, którzy już uwierzyli. Pusty grób stał się znakiem Jezusowego powstania z martwych¹⁸.

Zmartwychwstanie Jezusa stanowiło więc od samego początku w chrześcijaństwie fundament wiary i podstawową treść nauczania Kościoła¹⁹. Pierwsi chrześcijanie wyrażali się o tym ze wzruszeniem, nigdy z dystansem. Przekazywali swoje świadectwo z przejęciem i zaangażowaniem, wyznając wiarę w Zmartwychwstałego. Wśród pierwszych katechez chrzcielnych i eucharystycznych znajdują się formuły zmartwychwstania, które z prostotą i entuzjazmem głoszą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa: „Wierzmy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał” (1 Tes 4, 14); lub: „Wierzmy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego. On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszonych z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,24-25; Rz 8,32.34; Ga 1,4; 2,30; Ef 5,2.25). Oprócz prorocत्व dotyczących pochodzenia przyszłego Mesjasza z rodu Dawida oraz Jego uzdrawiającego działania, Jego śmierć i zmartwychwstanie w chwale były podstawowymi elementami apostołowskiej kerygmy (por. Dz 2,14-39; 3,13-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,36-43; 13,17-41), tak samo jak i obecnie są one podstawowymi elementami współczesnej katechezy Kościoła.

Pierwszy dzień tygodnia, według żydowskich obliczeń dzień po szabacie, obchodzili uczniowie Chrystusa jako dzień uroczystego zgromadzenia (por. 1 Kor 16,2; Dz 20,7), przede wszystkim jako „dzień Pański” (por. Ap 1,10), dzień Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela²⁰. Chrześcijanie, których napomina św. Ignacy Antiocheński, aby według *dnia Pańskiego* żyli²¹, wspominają w tym dniu dzieło stworzenia świata i nowe stworzenie, czyli dzień zmartwychwstania Chrystusa: *Zgromadzenia zaś nasze dlatego się odbywają w dniu Słońca, ponieważ to pierwszy dzień, w którym Bóg przetworzył ciemności oraz materię i świat uczynił, ponieważ i Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, tego samego dnia zmartwychwstał*²². Dzień ten, później nazwany niedzielą, był jednocześnie ósmym w tygodniu, w którym chrześcijanie widzieli urzeczywistnienie się nowego stworzenia: *Dlatego też świętujemy z radością dzień ósmy: w dniu tym Jezus powstał z martwych i ukazał się uczniom, wstąpił do nieba*²³.

¹⁸ Por. A. Zuberbier, *Wierzę*, dz. cyt., s. 89–90.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989, s. 561; G. Müller, *Mit der Kirche denken*, Würzburg 2001, s. 250-251.

²⁰ Por. S. Szczepaniec, *Spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym w Eucharystii*, PS (1998) nr 3, s. 148.

²¹ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji* 9, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Kościoła*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 123.

²² Św. Justyn, *Apologia* 67, tłum. A. Lisiecki, POK (1926) nr 4, s. 78.

²³ *List Barnaby* 15, 9, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 195.

Praktykę tę potwierdza Konstytucja o liturgii, w której czytamy: *Zgodnie z tradycją apostołską, która wywodzi się od samego dnia Zmartwychwstania Chrystusa, misterium paschalne Kościół obchodzi co osiem dni, w dniu, który słusznie nazywany jest dniem Pańskim albo niedzielą. W tym bowiem dniu wierni powinni schodzić się razem dla słuchania słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii, aby tak wspominać Mękę, Zmartwychwstanie i chwałę Pana Jezusa i składać dziękczynienie Bogu, który ich „odrodził przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ku nadziei Żywej (KL 106). Ta prawda, która później jeszcze dogłębniej zaakcentowana zostanie w obrzędzie przyjęcia przez katechumenów sakramentu chrztu św., wskazuje na nowe życie, które jest darem dla chrześcijan od zmartwychwstałego Chrystusa²⁴.*

Od dnia zesłania Ducha Świętego prawda o zmartwychwstaniu staje się ośrodkiem nauczania apostołskiego, ponieważ właściwe zrozumienie całego dzieła Chrystusa daje dopiero Duch Święty. W tej prawdzie dochodzi właśnie do głosu przedmiot główny wiary chrześcijańskiej²⁵. Najpierw mówi się o niej w Kościele pierwotnym w odniesieniu do Chrystusa (por. Rz 10,9; Flp 2,8nn), a następnie jako o obietnicy dotyczącej człowieka. Bóg wskrzesi także nasz śmiertelny, cielesny byt przez swego Ducha, który w nas mieszka (por. Rz 8,11) i będziemy upodobnieni do uwielbionego ciała Chrystusowego (por. Flp 3,21).

Od wskrzeszenia Jezusa przez Ojca i wylania na świat wspólnego Im Ducha, pierwsi chrześcijanie wierzą także, że Bóg jest cały i definitywnie obecny dla nas, objawiony nam aż po głębinę swojej trójjedyniej tajemnicy, nawet gdy ta właśnie objawiona nam głębia (por. 1 Kor 2,10nn) w całkiem nowy i imponujący sposób obwieszcza Jego niezgłębioność i tajemniczość (por. Rz 11,33)²⁶. Po zmartwychwstaniu – przypomina J. Ratzinger – to właśnie Duch Święty stanowi sposób egzystencji uwielbionego Chrystusa, jest formą cielesności wywyższonego Pana²⁷. Kiedy więc wszczepia w Chrystusa, włącza równocześnie w siebie, we własną komunijną egzystencję²⁸. Dając udział w sobie, zapośrednicza nasz udział w Boskiej komunii i jej komunikacji, a przez to urzeczywistnia komuniję Kościoła, jej

²⁴ Por. F.R. Weinert, *Den Osterfestkreis verstehen und feiern*, Regensburg 2001, s. 13.

²⁵ Por. J. Sint, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde*, „Zeitschrift für Kath. Theologie” (1962) nr 84, s. 129-151; zob. też: R. Berger, *Neues pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 385-386.

²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 209-210.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, s. 276.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, red. v. C. Heitmann, H. Mühlen, Hamburg 1974, s. 232.

trwanie w analogicznym dialogu miłości²⁹. Buduje jedno Ciało Chrystusa dając nam udział w trynitarnej komunii, którą uosabia³⁰. Analogicznie jak w Trójcy rzeczywistnia w nas *miłość jednoczącą aż po trwanie*, sprawia, że *Kościół jest miłością*³¹. Św. Piotr da temu przekonaniu wyraz, wielbiąc Boga Ojca Jezusa Chrystusa za to, że „[...] w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei i do dziedzictwa niezniszczalnego, niepokalanego i niewiędnącego” (1 P 1, 1-2). Papież Jan Paweł II skomentuje to w Encyklice *Dominum et Vivificantem* w następującym stwierdzeniu: [...] *wydarzenia paschalne [...] są czasem „nowego początku” udzielania się Trójjedynego Boga ludzkości w Duchu Świętym za sprawą Chrystusa – Odkupiciela*” (DV 23). *Znajduje to swój definitywny wyraz w Dniu Zmartwychwstania* (DV 24).

Chrześcijańska pewność zmartwychwstania nie opiera się więc na spekulacji, lecz na fakcie zmartwychwstania Jezusa i Jego ponownego spotkania z uczniami. Dzięki temu, że już jesteśmy złączeni przez chrzest i Eucharystię z Jezusem zmartwychwstałym, że mamy w sobie tego samego Ducha, który wskrzesił z martwych Jezusa, możemy mieć uzasadnioną i mocno ugruntowaną nadzieję zmartwychwstania³². Zmartwychwstały Chrystus jest zwieńczeniem dzieła odkupienia i nieporównywalnym, niezgłębnym źródłem mocy, którą promieniuje On z tytułu wejścia przez zmartwychwstanie w orbitę trynitarne go życia Bożego. Był On w pełni świadomy posiadania tej mocy i jej zbawczego promieniowania. Wyrazem tego były zapowiadane przez Niego samego *przychodzenia* do oszłomionych cudem zmartwychwstania Apostołów i uczniów (por. Mt 28,7; J 16,16-19). Nic dziwnego, że Apostołowie w wyjątkowym okresie czterdziestu dni przed wniebowstąpieniem żyli żarliwym oczekiwaniem na to *przychodzenie* zmartwychwstałego Mistrza, przynoszącego za każdym spotkaniem jakiś refleks promieniującego z Niego zbawienia³³. Ten klimat apostołskiego oczekiwania i życia w orbicie zmartwychwstałego Chrystusa przenika pierwotny Kościół, czego wymownym świadectwem są listy św. Pawła (por. 1 Kor 15; 1 Tes 4,13-17)³⁴.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, s. 37.

³⁰ Tamże, s. 225nn.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, dz. cyt., s. 235; zob. też: A. Czaja, *Kościół jako komunია w Duchu Świętym. Koncepcja Józefa Ratzingera*, w: *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych*, red. J. Cichoń, Opole 1998, s. 351-368.

³² Por. J.W. Roslon, *Wprowadzenie teologiczne*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej*, t. III, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1982, s. 450.

³³ Por. H. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, t. I, Lublin 1987, s. 337-344.

³⁴ Tamże, s. 111nn.; zob. też: H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Würzburg 2002, s. 153-158.

Fakt, że Bóg wskrzesił Chrystusa z martwych, stanowi zwornik całej tajemnicy i całej egzystencji pierwszych chrześcijan; jest jakby ogniskiem, w którym zbiegają się wszystkie promienie Bożego światła, zmierzające do wypełnienia życia wiary współczesnego człowieka ogniem Ducha Świętego³⁵. Według nauki Apostołów stanowi też jedyny „przypadek” w dziejach ludzkich, w którym zaangażowanie Boga w Trójcy Świętej Jedynego zbiegło się z pojedynczym losem ludzkim, stając się apogeum wkroczenia Boga w historię poprzez tajemnicę wcielenia, życia, męki i śmierci określonej jednostki ludzkiej. Ci więc, którzy swoje życie opierają na akceptacji tego unikalnego wydarzenia, nie mogą do niego nie wracać swoją pamięcią. Jest to bowiem pamięć o sprawie, która rzuca jaskrawe światło naprawdę o ich losie, przed i po tym wydarzeniu. To prawdziwa szkoła życia, „pamiątka” tamtych wydarzeń, do których nawiązuje Kościół w każdej Mszy św. świadom, że tak trzeba z woli samego Chrystusa³⁶.

AKTUALNY KIERUNEK NOWEJ EWANGELIZACJI JEZUSA

W Konstytucji soborowej *Lumen gentium* czytamy, że Kościół jako *święty Lud Boży ma udział [...] w proroczej funkcji (munus) Chrystusa, szerząc żywe o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości i składając Bogu ofiarę chwały, owoc warg wyznających imię Jego (por. Hbr 13,15)* (KK 11). Tekst soborowy, charakteryzując Kościół jako *społeczność proroczą*, łączy ten charakter z funkcją *świadectwa*, dla dawania którego został założony z woli Chrystusa zmartwychwstałego. To zadanie Kościoła na początku nowego tysiąclecia chrześcijaństwa łączy się bardzo ściśle z obowiązkiem przynoszenia ludziom współczesnym wyzwalającego posłannictwa Ewangelii.

Idea nowej ewangelizacji zrodziła się pośród pełnej troski refleksji Kościoła nad szerzącym się *w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty* pogaństwem i neopogaństwem. Kościół odkrył i na nowo uświadomił sobie, że troska o misje *ad gentes* musi iść w parze z ewangelizacją samego Kościoła (por. EN 15; RM 34)³⁷. Papież Jan Paweł II użył po raz pierwszy określenia *nowa ewangelizacja* w przemówieniu wygłoszonym w 1979 r. w Nowej Hucie: *Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy drewniany krzyż, było to w okresie Millennium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego Trzeciego Tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia [...]. Rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby*

³⁵ Por. S. Nagy, *Rezurekcja Chrystusa u podstaw „pamiętania, aby dzień święty święcić”*, w: *Niedziela dzisiaj*, red. J. Krucina, Wrocław 1993, s. 43.

³⁶ Por. S. Nagy, *Sakralny charakter niedzieli*, art. cyt., s. 18-19.

³⁷ Na temat nowej ewangelizacji zob. obszerne studium ks. A. Lewka pt. *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I-II, Katowice 1995.

druga, a przecież ta sama co pierwsza. Krzyż trwa, choć zmienia się świat. Dziękujemy dzisiaj przy krzyżu nowohuckim za ten nowy początek ewangelizacji³⁸. Od tego czasu w przemówieniach Jana Pawła II pojawia się często to określenie. Najpierw pojawiło się podczas podróży apostołskich na kontynent latynoamerykański, następnie w Europie³⁹. Na przykład w przemówieniu do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej Papież wezwał biskupów do zaangażowania się w nową ewangelizację – *nie w powtórny ewangelizację, ale właśnie w ewangelizację nową. Nową w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie*⁴⁰. Na zakończenie III pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II przypomniał, że Polska także – podobnie jak cała chrześcijańska Europa – potrzebuje nowej ewangelizacji⁴¹.

Przewyciężenie śmierci przez zmartwychwstanie jest sednem Dobrej Nowiny dla każdego człowieka. Ten fakt domaga się od nas takiego życia, jakie prowadził i o jakim nauczał Jezus. Dobrowolne przyjęcie tej Dobrej Nowiny wymaga jej znajomości – domaga się jej nauczania, przedkładania jej każdemu człowiekowi. I to jest powołaniem – *missio* – Kościoła, który jest dzisiaj wobec współczesnego świata świadkiem zmartwychwstania, świadkiem radości Dobrej Nowiny, świadkiem szczęścia wiecznego i szczęścia obecnego już w życiu doczesnym, przekazywanego przez zmartwychwstałego Chrystusa⁴². Bez zmartwychwstania Kościół nie miałby do powiedzenia nic istotnego i ważnego dla człowieka. Zmartwychwstanie – tak jak w nie wierzy Kościół – prowadzi bowiem do odkrycia przez nas wielkości Bożej miłości. Przez Ukrzyżowanego, który zmartwychwstał, staje się On w sposób definitywny bliski grzesznikom, ubogim, chorym, tym, którzy ponoszą klęski, którzy umierają pod ciężarem tego świata. Nie ma takiej ludzkiej sytuacji, do której nie zbliżyłby się Bóg⁴³. Prawdę tę Kościół ukazuje człowiekowi nie tylko w postaci teoretycznej czy abstrakcyjnej, ale w sposób konkretny i do

³⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile – Nowej Hucie* (VI 1979), w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, s. 278–279.

³⁹ Na temat nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II zob.: K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, (*Port-au-Prince*, 9 III 1983), w: OR (1983) nr 4, s. 29.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Nasza Ojczyzna i cała chrześcijańska Europa wciąż potrzebuje nowej ewangelizacji. Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego* (Warszawa, 14 VI 1987), w: Jan Paweł II, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się. III podróż apostołska do Polski (8-14 VI 1987)*, Poznań 1987, s. 174.

⁴² Por. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, Kościół*, Kraków – Ząbki 1999, s. 126-127.

⁴³ Por. I. Bertocco, *Chrystus jest zmartwychwstałym!* (NMI 28), w: *Wyłyn na głębię*, dz. cyt., s. 101; H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, dz. cyt., s. 3-4; P.C. Phan, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 26-27.

głębi egzystencjalny: powołaniem Kościoła jest bowiem obdarzać człowieka Bożym życiem, jakie jest w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym – tak jak zapowiada to Jezus Apostołom: „[...] ponieważ Ja żyję, i wy żyć będziecie” (J 14,19).

Nowa ewangelizacja stanie się możliwa tylko wtedy, gdy wszyscy chrześcijanie, świadomi własnego powołania profetycznego, poczują się wezwani do prowadzenia tego dzieła⁴⁴. Głoszenie prawdy o obecności wśród nas zmartwychwstałego Chrystusa w parafii, w środowisku rodzinnym, szkolnym czy zawodowym powinno więc być naszym niezmiennym programem na trzecie tysiąclecie. Na tej prawdzie powinna opierać się nasza wiara, która – jak pisze Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris missio* – umacnia się, gdy jest przekazywana (por. RM 2). Papież stawia też przed nową ewangelizacją niezwykle szerokie *spektrum* zadań: poczynszy od człowieka, poprzez najbliższe środowisko jego życia – a więc przede wszystkim rodzinę, ale też ośrodki kształcenia i wychowania (szkoły, uniwersytety) – aż do sfer organizujących życie społeczne, polityczne i kulturalne. Każde z wymienionych przestrzeni życia człowieka oraz sam człowiek stawia nowej ewangelizacji – obok zadań zawsze aktualnych – nowe, wymagające refleksji i wprowadzenia w praktykę duszpasterską. Chodzi o to, aby *Ewangelia przenikała wszystkie dziedziny życia ludzkiego, a tym samym wzbogacała je*⁴⁵. Jan Paweł II pragnie, aby z nową energią podjęty wysiłek ewangelizacyjny Kościoła doprowadził do odnowienia oblicza całej ziemi⁴⁶.

Adresatami nowej ewangelizacji – w najszerszym znaczeniu – są wszyscy ludzie, a więc zarówno ci, którzy jeszcze nie słyszeli o Chrystusie zmartwychwstałym, jak i ochrzczeni, którzy o Nim zapominają w swoim życiu. W ścisłym sensie adresatami nowej ewangelizacji, to znaczy tymi, do których kierowane jest z nową mocą orędzie zbawienia, są ochrzczeni, których wiara osłabła lub wręcz zanikła, albo ci, których rodzice byli ochrzczeni, ale już nie ochrzcili swoich dzieci. Nowa ewangelizacja jest adresowana również do tych ochrzczonych, którzy znają chrześcijaństwo powierzchownie lub mają o nim błędne wyobrażenia. Wreszcie adresatami nowej ewangelizacji są ci chrześcijanie, których wiara nie ma wpływu na życie⁴⁷.

⁴⁴ Por. J. Wal, *Ewangelizacja w misji Kościoła*, w: *Kościół Śląski wspólnotą misyjną*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1995, s. 26.

⁴⁵ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie papieża Jana Pawła II do biskupów polskich z dnia 15 I 1993*, w: *Wskazania duszpasterskie papieża Jana Pawła II dotyczące pracy ewangelizacyjnej w Polsce*, Katowice 1993, s. 15-23.

⁴⁷ Por. R. Cantalamessa, *Wstuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 119.

Cały Kościół jest podmiotem ewangelizacji, a więc również i nowej ewangelizacji (por. EN 15). Pasterze Kościoła zdają sobie sprawę z tego, że chociaż główny ciężar ewangelizacji spoczywa na nich, to jednak zrealizowanie zadań postawionych przed nową ewangelizacją będzie niemożliwe bez włączenia się w nią wiernych świeckich. *Nadszedł moment* – czytamy w Encyklice *Redemptoris missio* – *zaangażowania wszystkich sił kościelnych w nową ewangelizację i w misję wśród narodów. Nikt wierzący w Chrystusa, żadna instytucja kościelna, nie może uchylić się od tego najważniejszego obowiązku: głoszenia Chrystusa wszystkim ludziom* (RM 3). *Żeby głosić Dobrą Nowinę, trzeba samemu być nią przejętym*⁴⁸. Ogromnym problemem stojącym przed nową ewangelizacją jest *niezewangelizowanie ewangelizujących. Kto przejawia cechy „starego człowieka”, to choćby był ochrzczony, a nawet obdarzony sakramentalnym kapłaństwem, nadal wymaga poddawania się procesowi ewangelizacji. Nie jest bowiem jeszcze należycie zewangelizowany*⁴⁹. Dopiero ten chrześcijanin, który odkrył, że zmartwychwstały Jezus jest jego Panem, może głosić innym Dobrą Nowinę. Tylko ci, którzy oddali swe życie Jezusowi i żyją pod Jego panowaniem, mogą głosić Jezusa innym. W pierwszym rzędzie od kapłanów zależy realizacja zadań nowej ewangelizacji. I to nie tylko od ich zaangażowania w działanie, lecz przede wszystkim od ich życia przeżywanego w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem, od troski o stałą formację. Prezbiter musi pamiętać, że pierwszym „miejscem”, w którym ewangelizuje jest Eucharystia, *źródło i szczyt wszelkiej ewangelizacji*; to ona jest pierwszym sposobem ewangelizacji, wielką wstawienniczą modlitwą za świat; drugim specyficznym kapłańskim miejscem ewangelizacji jest autorytatywne pośrednictwo Słowa; trzecim sposobem jest przewodniczenie wspólnotom⁵⁰.

Podjęcie przez wiernych świeckich zadań nowej ewangelizacji wymaga odpowiedniej formacji indywidualnej oraz wspólnotowej. Świecki charakter cechujący tę grupę wiernych pozwala im ewangelizować przede wszystkim swoim życiem. Niezwykle ważne jest włączenie wiernych świeckich w ewangelizację rodziny oraz środowisk społecznych i politycznych. Wspólnota parafialna może również uczynić wiele dla przyciągnięcia tych, którzy utracili żywy zmysł wiary.

⁴⁸ J. Salij, *Ewangelizacja: uwagi elementarne*, w: *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994, s. 48.

⁴⁹ J. Szymborski, *Biskup i prezbiter wobec nowej ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, s. 437.

⁵⁰ Por. C.M. Martini, *Preghiera e conversione intellettuale*, Casale Monferrato 1992, s. 130-132.

OBECNOŚĆ PRAWDY O ZMARTWYCHWSTANIU W KERYGMACIE KOŚCIELNYM

Odniesione przez Chrystusa ostateczne zwycięstwo nad śmiercią staje się przez Niego udziałem ludzkości w tej mierze, w jakiej ona otrzymuje owoce odkupienia⁵¹. Jezus Chrystus tuż przed swoim wniebowstąpieniem wezwał Apostołów do tego, aby szli na cały świat i głosili ludziom Ewangelię – Dobrą Nowinę o zbawieniu (por. Mt 28,19; Mk 16,15). Wielokrotnie o swojej misji przekazywania Ewangelii i funkcji nauczycielskiej mówił też w swoich listach św. Paweł (por. 1 Kor 1,21, 2,4; 1 Kor 15,14; 2 Tm 4,17; Tt 1,3)⁵². Apostołowie, idąc w ślady Chrystusa, głosili słowo prawdy i w ten sposób – jak czytamy w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła – *rodzili* Kościoły (por. DM 1). Mając głęboką świadomość swego posłannictwa, jakie otrzymali Apostołowie u początków swej działalności, możemy powiedzieć, że to właśnie Kościół pielgrzymujący otrzymuje dziś misję przekazywania słowa Bożego w samej naturze swego istnienia⁵³. W przekazywaniu słowa Bożego uczestniczyć powinien cały Kościół: zarówno świeccy, jak i duchowni. I tak jak Kościół pierwszych wieków przepowiadał Chrystusa, tak i obecnie należy skoncentrować przepowiadanie wokół Chrystusa, i to Chrystusa zmartwychwstałego. W dokumentach soborowych i posoborowych mówi się, że Ewangelie mają charakter kerygmacyjny lub zachowały formę kerygmacyjną (por. KO 19). Oznacza to, że charakter kerygmacyjny powinno mieć też głoszenie Ewangelii przez Kościół w ciągu jego historii. Kontynuując misję Apostołów, Kościół głosi więc zbawienie dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie, nawołując do jego przyjęcia przez wiarę. Ten współczesny kerygmat kościelny dokonuje się zasadniczo w trzech wymiarach: na płaszczyźnie katechetycznej, homiletycznej i liturgicznej⁵⁴.

Podstawowym zadaniem katechezy będzie wzbudzenie w katechizowanych pragnienie osobistego przyjęcia Chrystusa zmartwychwstałego oraz głoszenie Jego prawdy i miłości w codziennym życiu. Jezus musi być w centrum życia każdego katechizowanego, i to w przeróżny sposób. W centrum nauczania o przyszłym losie człowieka winno więc stać dzieło Chrystusowego Krzyża i zmartwychwstania. Stąd katecheza powinna zmierzać do odkrycia faktu, że *uczniowie Jezusa powinni się do Niego upodabniać aż do momentu, w którym staną się do Niego podobni. Dlatego też mamy udział w tajemnicach Jego życia, kształtowani według Jego wzoru, umarli i zmartwychwstali z Nim aż do momentu kiedy wraz z Nim będziemy królo-*

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, dz. cyt., s. 595.

⁵² Zob. B. Szlaga, *Kerygmat i wiara u św. Pawła*, A (2001) nr 24, s.12–20.

⁵³ Por. F. Drączkowski, *Informacja w służbie kerygmatu*, A (2001) nr 24, s. 40.

⁵⁴ Por. G. Kucza, *Zmartwychwstanie Chrystusa jako rzeczywistość zbawcza*, Katowice 1999, s. 65-66.

wać w chwale⁵⁵. Z całą pewnością nie możemy w nauczaniu katechetycznym pominać też roli Eucharystii w naszym zmartwychwstaniu. Katechizowani mają być świadomi tego, że Eucharystia prowadzi do tajemnicy zmartwychwstania, a z drugiej strony sprawia, że wszechogarniające życie Chrystusa zmartwychwstałego obejmuje człowieka w jego duchowo-cieleśnej strukturze, a to oznacza, że już tu na ziemi należymy do wspólnoty ludzi zmartwychwstałych. Eucharystia przygotowuje nas na zmartwychwstanie i jednocześnie kształtuje w nas człowieka zmartwychwstałego.

Homilia jest słowem Boga wypowiedzianym w słowie ludzkim. Głosimy w niej Jezusa Chrystusa – Słowo, które stało się Ciałem, aby nas wyzwolić z niewoli grzechu i doprowadzić do chwały Ojca. To właśnie słowo Boga od chwili przyjścia Chrystusa determinuje ostatecznie „teraz” świata jako jego czas eschatologiczny⁵⁶. Jeśli więc mówimy o naszym zmartwychwstaniu, to czynimy to w kontekście zmartwychwstania Chrystusa i Jego obecności wśród nas mocą Jego Ducha. Tego samego, którego wyznajemy w naszym *Składzie apostołskim*. Jeżeli kaznodzieja, głosząc prawdę o zmartwychwstaniu, nie chce pozostać w świecie własnych fantazji, musi odczytać autentyczny kerygmat tych perykop, które mówią o zmartwychwstaniu Chrystusa oraz o powołaniu człowieka do życia we wspólnocie z Bogiem. Szczególnie dogodnym miejscem przekazywania prawdy o powszechnym zmartwychwstaniu w czasie homilii będzie uroczystość pogrzebowa. Na śmierć chrześcijanina patrzymy bowiem w aspekcie wydarzenia paschalnego, które dokonało się w Chrystusie, ale jednocześnie przedstawiamy ją nie jako wydarzenie przeszłości, lecz jako aktualnie w stosunku do danego zmarłego dziejącą się rzeczywistość. W homilii należy umieć też dostrzec związek pomiędzy chrztem, Eucharystią, śmiercią chrześcijańską a misterium paschalnym Chrystusa⁵⁷. Homilia pogrzebowa powinna bowiem ukazywać chrześcijaninowi sens życia i śmierci, a także skierowywać jego uwagę na fakt, że sprawy ostateczne w jego życiu nie tylko należą do przyszłości, ale dzieją się już aktualnie. Każda chwila w jego życiu może być przecież chwilą ostatnią. Wydaje się, że aby kaznodzieja właściwie przekazał prawdę o zmartwychwstaniu człowieka w czasie homilii, konieczne jest pogłębienie przez niego wiedzy na temat teologii misterium paschalnego oraz przestudiowanie i przemyślenie tych treści, które znajdują się w nowych obrzędach pogrzebowych.

⁵⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. H. Witczyk, Kielce 1994, s. 22-23.

⁵⁶ Por. H. Schlier, *Główne zręby nowotestamentalnej teologii słowa Bożego*, Conc. (1968) nr 1-10, s. 116.

⁵⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Teksty eschatologiczne na ambonie i na katechezie*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. tenże, Lublin 1991, s. 408-409.

Liturgia Kościoła przekazuje prawdę o Chrystusie, który utworzył nam drogę do nieba, a jednocześnie w Jego zmartwychwstaniu znajduje się, jakby w załączku, także i nasze zmartwychwstanie⁵⁸. W liturgii Kościół osiąga też cel swej działalności pasterskiej. Jest nim ostatecznie doprowadzenie ludzi wierzących do Boga przez Chrystusa, to znaczy uświęcenie ludzi i uwielbienie Boga przez pełne uczestnictwo wiernych w paschalnej tajemnicy Chrystusa⁵⁹. Kościół ma więc niejako obowiązek *wychowywać* wszystkich do wieczności. Wypełnia on to zadanie, przybliżając wiernym tajemnicę naszego zbawienia w ciągu roku liturgicznego. Dokonuje się też mocą Ducha Świętego, który jest wychowawcą wiary Ludu Bożego i sprawcą *cudownych dzieł Bożych* (por. KKK 1091)⁶⁰.

Zgodnie z tradycją apostołską, która wywodzi się od samego dnia zmartwychwstania Chrystusa, Misterium Paschalne obchodzi Kościół co osiem dni, w dniu, który nazywany jest niedzielą (por. KKK 1166)⁶¹. Przez jej świętowanie odnowione oko chrześcijanina widzi wszystko w nowym świetle, ponieważ w świetle Zmartwychwstałego kontemplacja doświadczenia Chrystusa wyzwala z niewolnictwa spraw, miłość zastępuje kalkulację, dar – interes. Poprzez wieki lud chrześcijański zawsze otaczał szczególną czcią i przeżywał w najgłębszej radości ten nowy i święty dzień. *Nowy dzień* – pierwszy z nowego stworzenia zapoczątkowanego przez zmartwychwstałego Chrystusa, w którym czas ziemski przemienia się w czas łaski⁶². Jesteśmy bowiem przekonani, że radość paschalna stanie się również i naszym udziałem. Ponadto odkrywa ona przed nami wieczność już obecną w czasie. Tak więc w okresie *per annum* dominuje myśl naszego dążenia eschatologicznego w Kościele. Chrześcijanin uczestniczący w niedzielnej Mszy św. doświadcza w sobie eschatycznego ukierunkowania swojej egzystencji.

Teksty liturgiczne okresu Wielkiego Postu zwracają szczególną uwagę na znaczenie w życiu każdego człowieka sakramentu chrztu św.⁶³. W tym świętym obrzędzie dokonuje się nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: „[...] przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w śmierć”;

⁵⁸ Por. W. Świerzawski, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975.

⁵⁹ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 34.

⁶⁰ Por. W. Nowak, *Doświadczenie duchowe Chrystusa w liturgii i modlitwie w świetle „Novo millennio ineunte”*, LS (2002) nr 2, s. 201.

⁶¹ Historia niedzieli rozpoczyna się faktem zmartwychwstania Chrystusa, to znaczy że już przed soborem w Nicei (325 r.) niedziela otrzymała swoją ostateczną strukturę. Zob. J. W. Boguniowski, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, Kraków 1997, s. 15.

⁶² Por. W. Nowak, *Doświadczenie duchowe Chrystusa w liturgii i modlitwie...*, art. cyt., s. 207.

⁶³ Por. J. Janicki, *Modlitwy nad darami*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 69; J. W. Boguniowski, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, dz. cyt., s. 82.

jeśli zaś „zostaliśmy wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstanie będziemy” (Rz 6,4-5; por. KK 7). Chrztost rozumie się więc, w ślad za św. Pawłem, jako umieranie dla grzechu i narodziny do nowego życia w Chrystusie. Jest on niejako analogią do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dzięki temu sakramentowi rodzi się ontologiczna łączność członków z Głową, wspólnoty życia i misji. Toteż Wielki Post bywa też niekiedy nazywany czasem *rekolekcji chrzcielnych*⁶⁴.

Wydarzenia paschalne Chrystusa uobecniają się w sposób wyjątkowy w liturgii Wielkiego Tygodnia⁶⁵: *Nadchodzą bowiem dni Jego zbawczej męki i chwalebego zmartwychwstania* – słyszymy w prefacji o męce Pańskiej – *w których święcimy Jego triumf nad pychą starodawnego wroga i obchodzimy pamiątkę naszego odkupienia* (prefacja nr 2). Przeżywamy wtedy jedyną Paschę, w której uczestniczymy w sposób sakramentalny⁶⁶. Należy także wspomnieć o tym, że nie wolno w liturgii tych dni oddzielać od siebie śmierci i zmartwychwstania, lecz powinno się zawsze patrzeć na krzyż w perspektywie zmartwychwstania. Uczniowie Jezusa bowiem, apostołowie i pierwsi chrześcijanie, w niezrozumiałym początkowo dla siebie wydarzeniu śmierci Jezusa bardzo szybko odkrywają zbawczy sens. Nigdy więc nie głosili zmartwychwstania w oderwaniu od śmierci albo pomimo śmierci⁶⁷.

Paschalne wydarzenia zbawcze Chrystusa znajdują swoją wyjątkową syntezę i szczytową formę obrzędową w uroczystej liturgii Wigilii Paschalnej, podczas której sprawuje się paschalne sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia (chrztost, bierzmowanie i Eucharystia)⁶⁸. Podczas sprawowania obrzędów liturgii paschalnej przypominamy sobie, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są także wyzwoleniem wszystkich nas z niewoli szatana, grzechu i śmierci. Tak więc całe Misterium Paschalne nie jest jedynie przedstawieniem wydarzeń, które dokonały się w przeszłości, lecz wskazaniem na wciąż urzeczywistniającą się rzeczywistość zbawienia. Dostępuje jej człowiek, uczestnicząc w paschalnym misterium Chrystusa przez wiarę i sakramenty, który umierając każdego dnia dla grzechu, z Chrystusem jednocześnie zmartwychwstaje do życia⁶⁹.

⁶⁴ Por. *Pascha nostrum. Wieczera Pańska w życiu wspólnoty wiernych*, red. J. Charytański, Poznań 1966, s. 220.

⁶⁵ Por. S. Czerwik, *Prefacje okresowe w Mszałe Pawła VI*, w: *Mszał księga życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 86-87.

⁶⁶ Tamże, s. 89.

⁶⁷ Por. H. Witczyk, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako Ofiara nowej Paschy*, LS (2000) nr 2, s. 215.

⁶⁸ Por. J.W. Boguniowski, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, dz. cyt., s. 40-48.

⁶⁹ Por. A. Zuberbier, *Czy wiem, w co wierzę*, Kielce 1992, s. 142.

Cała liturgia paschalna jest niewątpliwie kulminacyjnym punktem całego roku kościelnego. W centrum celebracji znajduje się Pascha otoczona dwoma szczególnymi okresami: okresem Wielkiego Postu i okresem wielkanocnym⁷⁰. W niej bowiem przypominamy sobie, że zmartwychwstanie Chrystusa nie jest jedynie Jego osobistym zwycięstwem nad śmiercią, ale że każdy z nas, zjednoczony z Nim przez chrzest i Eucharystię, już teraz w tym zwycięstwie partycypuje⁷¹. Misterium paschalne to nie męka i zmartwychwstanie jako dwa sukcesywne akty zbawcze, lecz właśnie owo dynamiczne *przejście* od jednej do drugiej fazy tego jednolitego wydarzenia zbawczego⁷². Uczestnikom liturgii okresu paschalnego należałoby więc uświadamiać, że celem ich życia nie jest śmierć, lecz zmartwychwstanie, które dokona się w Bogu wiadomej przyszłości, ale już obecnie urzeczywistnia się w sposób duchowy w sakramencie chrztu św. oraz w Eucharystii. Do liturgii paschalnej trwającej siedem tygodni należy też dodać drugi punkt szczytowy tego okresu: uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy tworzy bowiem jedną i niepodzielną całość. Pascha bez tajemnicy zstąpienia Ducha Świętego pozostałaby pozbawiona wewnętrznego dynamizmu. Pięćdziesiątnica bez Paschy utraciłaby swój najgłębszy sens. Sam sposób mówienia o misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy jest w rzeczy samej nieścisty. Chodzi tutaj bowiem o tajemnicę Paschy, która z natury swojej jest pełna Ducha Świętego⁷³.

Uwzględnienie paschalnego wymiaru śmierci chrześcijanina to także zasada generalna teologii nowych modlitw za zmarłych⁷⁴. Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II obrzęd pogrzebowy winien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina (por. KL 81). Liturgia pogrzebowa powinna więc dobitniej ukazywać tę prawdę, że choć śmierć jest dla człowieka wielką tragedią, to jednak jest ona pierwszym ogniwem jego zmartwychwstania.

⁷⁰ Por. M. Pisarzak, „*Via Lucis*” – droga zmartwychwstałego Pana i jego uczniów, LS (2002) nr 2, s. 225.

⁷¹ Pełne wszczęcie w paschalne misterium Chrystusa podkreślają nie tylko teksty tego okresu, ale także sprawowane w Wigilię paschalną sakramenty inicjacyjne. Zob. H. Sobeczko, *Teologiczna treść modlitw pokomunijnych w nowym Mszale*, w: *Mszał księga życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 128-129.

⁷² Por. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 82.

⁷³ Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁴ Por. K. Konecki, *Teologia liturgii Mszy za zmarłych*, w: *Mszał księga życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 210.

ZAKOŃCZENIE

Wielu chrześcijan żyje dzisiaj w takich okolicznościach, które wystawiają ich wiarę na próbę. Mieszkają często wśród ludzi inaczej myślących, inaczej wierzących, a nawet wrogo nastawionych do wiary. Nieraz wielu wierzących chrześcijan doświadcza boleśnie faktu, że ich bliscy krewni zaprzestali uczestnictwa w życiu Kościoła, a nawet sprzeciwiają się zbawczemu orędziu Chrystusa zmartwychwstałego.

Ci więc, którzy dzięki Apostołom uwierzyli w zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu, stosownie do Jego słów powinni często stać się znakiem sprzeciwu dla świata. Podobnie jak uczniowie gromadzący się wokół Jezusa podczas Jego ziemskiej działalności, tak teraz wszyscy mają stać się *uczniami*, naśladowcami Chrystusa. Uwypukla to misyjne posłanie Zmartwychwstałego odnotowane w Ewangelii według św. Mateusza: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19n). Tak jak za swego ziemskiego życia, tak teraz jako Zmartwychwstały wymaga Chrystus, aby Jego uczniowie współprzyczyniali się w dopełnieniu Jego misji (każdy według otrzymanych talentów; zob. Mt 25,14-30). Nie wystarczy jednak cieszyć się posiadaniem samemu prawdy Bożej i chronić swą wiarę przed niebezpieczeństwem. Trzeba ją przekazywać innym, szerzyć ją wśród tych, którzy jej nie znają (por. DM 21)⁷⁵. Z obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 należy – zdaniem Jana Pawła II – *czerpać nowe energie dla chrześcijańskiego życia, czyniąc je wręcz źródłem natchnienia dla naszego postępowania* (NMI 29). Podstawowym postulatem ewangelizacji powinna więc być ustawiczna kontemplacja *oblicza Chrystusa* (por. NMI 29). Z tego doświadczenia duchowego kontemplacji Zmartwychwstałego katolicy muszą czerpać nowe siły dla ewangelicznego życia, czyniąc je wręcz *źródłem natchnienia* dla odnowienia wszystkiego w Chrystusie⁷⁶. Ze świadomością obecności wśród nas zmartwychwstałego Pana powinniśmy ucieleśniać Jego ewangeliczny program w każdej wspólnocie kościelnej, jak również tam, gdzie On nas posyła. Należy z ufnością przedkładać wszystkim propozycję Chrystusa. Trzeba więc zwracać się do dorosłych, do rodzin, do młodzieży i do dzieci (por. NMI 40). Budując na tym fundamencie, powinniśmy w nowym stuleciu dołożyć wszelkich starań, aby rozwijać i naleźycie wykonać te rzeczywistości i środki, które służą umocnieniu i zabezpieczeniu komunii z Chrystusem i Jego Kościołem (por. KK 3).

⁷⁵ Zob. L. Karrer, *Die Stunde der Laien, Freiburg am Breisgau 1999*, s. 102-107.

⁷⁶ Por. W. Nowak, *Doświadczenie duchowe Chrystusa w liturgii i modlitwie...*, art. cyt., s. 197.

Kościół wierzy, że Chrystus zmartwychwstały *powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych*, oczekuje *wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie*. Nadzieja ta opiera się na obietnicy Boga, który jest wierny. Bóg Ojciec wypełnił swoje obietnice, gdy wskrzesił Jezusa Chrystusa, który umarł za nasze grzechy. Chrystus zmartwychwstały jest źródłem i fundamentem chrześcijańskiej nadziei życia wiecznego. W Sekwencji paschalnej śpiewamy: *Zmartwychwstał już Chrystus, Pan mój i nadzieja*. Chrystus czyni życie wieczne już teraz obecnym, to znaczy daje nam w pewnym stopniu udział w swoim zwycięstwie nad śmiercią. Jednakże niezłomna nadzieja, że tak jak Jezus Chrystus i my zmartwychwstanjemy, nie staje się dziś przedmiotem wiary i nadziei wielu ludzi, także wierzących. Do nich więc Kościół kieruje ponownie słowa św. Pawła, który przypomina, że: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15,14).

Zusammenfassung

Die Auferstehung Jesu Christi ist das größte Geheimnis unseres Glaubens und verbürgt unsere eigene Auferweckung in die Herrlichkeit Gottes. Das ist die Lehre der Kirche ab der apostolischen Zeit. Die ersten Christen feierten dieses Geheimnis am Sonntag, an dem Tag, an dem Christus auferstanden ist. Welchen Stellenwert hat aber dieser Glaube in unserer heutigen Zeit? Viele Christen deklarieren sich als Gläubige an Gott, glauben aber nicht an alle Wahrheiten, die die Kirche lehrt. In Polen bezeichnen sich die meisten Menschen als Christen, von diesen aber glauben nach neueren Untersuchungen nur 96% an Gott, 72% an den Himmel und 66% an die Auferstehung. Das Problem der Ablehnung des Glaubens an die Auferstehung ist aber so alt wie das Christentum. Schon der Hl. Paulus schreibt im ersten Korintherbrief, dass bei ihnen Christen leben, die nicht an die Auferstehung Jesu Christi glauben. Und Paulus antwortet ihnen: „Ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos”(1 Kor 15,14).

Das Evangelium, das die Kirche verkündigt, ist das Zeugnis von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Der Glaube an die Auferstehung, die nicht als Ausgeburt menschlicher Phantasie abgetan werden kann, sondern vielfach durch die Erscheinungen des Auferstandenen als tiefste Glaubenswahrheit bezeugt ist, muss als Fundament der Neu-evangelisierung auch in der heutigen Zeit gelten. Alle getauften und an die Auferstehung glaubenden Christen sind zu Teilnahme an der Aufgabe der Verkündigung aufgerufen.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

PLURALIZM WSPÓLNOT W PARAFII: POSTULATY I REALIA

„Bardzo ważnym dla komunii jest obowiązek
popierania różnych form zrzeszania się,
zarówno tradycyjnych, jak i nowszych ruchów kościelnych,
ponieważ nadają one Kościołowi *żywość,*
która jest darem Bożym i *przejawem prawdziwej »wiosny Ducha«*”.

(Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 46)

Do realiów współczesnej parafii, zwłaszcza wielkomejskiej, należy często istnienie kilku wspólnot należących do różnych ruchów eklezjalnych. Ich współpraca na poziomie deklaracji jest oczywiście czymś jak najbardziej oczywistym i owocnym: głosi się komplementarny charakter wprowadzania w duchowość katechumenalną na różnych drogach przez rozmaite ruchy odnowy Kościoła. Jednak na poziomie wykonania sprawy mają się różnicować, gdyż współistnienie różnych charyzmatów przynosi ze sobą napięcia, a czasem nawet i nieporozumienia. Dlatego w poniższym tekście ukazane zostaną trudności w realizowaniu tak pięknego postulatu, jakim niewątpliwie jest wizja parafialnej „wspólnoty wspólnot” bazującej na zasadzie katechumenalnej. W końcowej części podjęty zostanie problem wprowadzenia w życie stosownych korekt dla ułatwienia zrealizowania przez ruchy eklezjalne harmonijnej służby lokalnej wspólnoty kościelnej.

1. RZECZYWISTOŚĆ PLURALIZMU WSPÓLNOT W PARAFII

Trudności te mogą być dwojakiego rodzaju.

Po pierwsze, mogą wynikać z absolutyzacji ruchu odnowy jako miejsca stawiania się Kościoła. Absolutyzacja ta może przybierać najróżniejsze stopnie: od niegroźnego, choć nadmiernego niekiedy krytycyzmu poczynając, poprzez rozmaite formy kontestacji aż do faktycznego dążenia do oderwania się od struktur Kościoła katolickiego.

Po drugie, trudności może wносить postawa lokalnych pasterzy, którzy nieufnie podchodząc do nowości ruchu eklezjalnego, pozwalają na jego powstanie i rozwój, jednak tylko do takiego poziomu, na którym nie trzeba nic zmieniać w biegu parafialnego życia. Gdy jednak ruch eklezjalny na tyle uformuje dojrzałych ludzi, że nie można już zbyć jego istnienia określeniem „młodzież śpiewająca piosenki oazowe”, może zacząć być odbierany jako zagrożenie dla duchownego.

Od razu na samym początku zadajmy sobie pytanie: Czy warto mówić o trudnościach tego rodzaju? Czy nie utrwali to stereotypów: „niebezpiecznych ruchów odnowy” z jednej strony i „proboszcza, który nas nie rozumie”, z drugiej strony? Praktyka wskazuje jednak, że tego typu problemy nazwane i przedyskutowane znakomicie pomagają we wzajemnym rozumieniu się uczestników ruchu odnowy i pasterzy lokalnych wspólnot parafialnych.

Świadomość przeciętnego członka ruchu eklezjalnego, szczególnie ruchu o silnym akcencie katechumenalnym, najlepiej być może oddaje biblijna fraza „Duch wieje, kędy chce” (por. J 3,8). Niespodziewane spotkanie z olśniewającą nowością przekazaną przez entuzjastycznie nastawionych, autentycznych uczniów Pana – taki zestaw określić zapewne dobrze oddaje przełomową moc Ewangelii zaprezentowaną przez ruch eklezjalny. Człowiek spotyka wspaniałe orędzie, które może wyrwać z apatii, natchnąć nadzieją, wzbudzić energię do niezmordowanego działania i do heroicznego trwania. Jakże podobne jest to do porywu wichru: „szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży” (J 3,8).

Świadomość pasterza wspólnoty parafialnej częściej oddaje fraza Biblii zachęcająca do „walki o wiarę *raz tylko* przekazaną świętym” (Jud 3). Trwające struktury Kościoła gwarantują, że kolejne pokolenie zostanie wprowadzone w to samo, w co wierzyła generacja poprzednia, że wiara w Jezusa Chrystusa będzie trwać niezależnie od ulotnych zachwyków, duchowych mód i od przemijających nowinek domorosłych proroków. W ten sposób człowiek będzie mógł spotkać niezawodne orędzie, które może przetrwać próby i pokusy kolejnych etapów życia, może natchnąć wiernością, do którego będzie można odwołać się po latach odejścia od Boga, które zawsze jest możliwe. Jakże podobne jest to do budowania „domu, w który uderzyły deszcze, potoki i wichry” – „on jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony” (Mt 25).

Oto dwa oblicza troski o Kościół: jedno – oblicze niecierpliwego niepokoju o życiodajny dynamizm „armii Pana”, drugie – cierplivej troski o niewzruszoność

opoki, na której stoi dom rodzinny. „Ludzie gwałtowni zdobywają królestwo niebieskie” (por. Mt 11,12), ale uczniowie mają modlić się, „abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne” (1 Tm 2,2). Oba oblicza potrzebne, choć z natury rzeczy nie zawsze łągodnie i bezproblemowo można je będzie pogodzić w tym samym czasie i w tym samym miejscu Kościoła. Wichra i stabilna struktura: mogą przywieść na myśl wiatr napędzający generator prądu elektrycznego poprzez skrzydła wiatraka. Potrzebna jest energia niezależna od nas, nie do zaplanowania i niespodziewana; potrzebna jest też stabilna struktura, czekająca na dar energii wichru. Jedno i drugie jest konieczne, by siły natury przemieniły się w źródło dającej się wykorzystać energii. Podobnie tchnienie Ducha ma spotkać się ze stabilną i niezmienną strukturą sakramentalną, by stworzyć żywy Kościół z zapewnionym źródłem energii Bożej.

Zwróćmy teraz nasze spojrzenie na pierwszy rodzaj sygnalizowanych problemów: na absolutyzację ruchu odnowy jako miejsca stawiania się Kościoła. Wiąże się z tym pytanie o adekwatność znanego powszechnie modelu parafii posoborowej do obecnej sytuacji: chodzi tu o ideał parafii jako wspólnoty wspólnot inicjacyjno-katechumenalnych. Wzorzec ten wobec współczesnej mnogości ruchów eklezjalnych wydaje się grozić nadmiernym zróżnicowaniem przeżycia chrześcijańskiego: czy model parafii jako »wspólnoty wspólnot« jest możliwy do realizowania przy różnorodności formacji?

Można oczywiście odwołać się do postulatów teologicznych: ruchy eklezjalne swój dynamizm zawdzięczają odwołaniu się do idei starożytnego katechumenatu, a wezwanie poewangelizacyjne ma kierować »ku wspólnocie wzrostu w parafii«, a nie ku któremuś z ruchów. Jest to diagnoza bardzo optymistyczna. Jako postulat z pewnością jak najbardziej słuszna. Jednak przejście z poziomu słusznego postulatu na poziom realiów wskazuje, że dylemat: ku czemu faktycznie prowadzi nadmierna fascynacja niezależnymi inicjatywami ewangelizacyjnymi, nie jest pozorny i wymaga starannego namysłu pastoralnego. Niech za ilustrację posłuży krótki rzut oka na wrocławskie doświadczenie w tym zakresie, doświadczenie zarówno pozytywne, jak i negatywne.

Realne owoce ewangelizacyjnych inicjatyw katechumenalnych na pewno bywają imponujące. Wrocław obfituje na przykład w typowe dla Odnowy Charyzmatycznej sposoby ewangelizowania – ośmiotygodniowe Seminarium Odnowy Życia w Duchu Świętym. Takich seminariów jest co roku w naszym mieście kilkanaście – czy to w grupach Odnowy w Duchu Świętym, czy to w duszpasterstwach akademickich. W sumie corocznie około tysiąca osób przeżywa na nich kerygmatyczne odnowienie wiary, przyjęcie Jezusa jako Pana i Zbawiciela, modlitwę o wyłanie darów Ducha Świętego, ukierunkowanie na działanie w parafii, w duszpasterstwie akademickim czy w którymś z ruchów odnowy. Gdyby zsumować wszystkich uczestników takich seminariów od czasu, gdy je zaprowadzono – około 20 lat temu – otrzymalibyśmy na pewno imponującą liczbę.

Nie zawsze jednak sprawy przybierały taki obrót. We Wrocławiu istnieją cztery zarejestrowane tak zwane wolne Kościoły (a więc wspólnoty protestanckie nie podlegające żadnej tradycji, nawet w rodzaju adwentyzmu czy baptyzmu). Oprócz specyficznej wolnokościelnej teologii wszystkie cztery mają jeszcze jedną cechę wspólną.

Pierwsza z tych wspólnot powstała kilkanaście lat temu – w znakomitej większości z byłych oazowiczów, na bazie współpracy ekumenicznej diecezjalnych diakonii Ruchu Światło-Życie.

Druga z nich licząca ponad 100 osób, animowana jest przez pastora, zresztą absolwenta teologii katolickiej, byłego animatora Ruchu Światło-Życie. Ten „wolny Kościół” powstał na bazie dwóch wspólnot posteoazowych, a jego początki sięgają połowy lat dziewięćdziesiątych.

Kolejny Kościół wolnych chrześcijan ma za pastora byłego animatora przyparafialnej charyzmatycznej grupy posteoazowej. Kościół powstał na bazie części tej wspólnoty osiem lat temu.

Czwarty i ostatni z nich to grupa również ze sprawującym funkcję pastora byłym liderem przyparafialnej charyzmatycznej grupy posteoazowej i również absolwentem teologii. Kościół powstał na bazie innej części tej samej wspólnoty posteoazowej kilka lat temu.

To krótkie spojrzenie na wrocławską panoramę tzw. wolnych Kościołów pozwala dostrzec, że łączy je między innymi wspólnota pochodzenia. Są końcowym etapem pewnego typu pojmowania ewangelizacji w ruchu oazowym i w ruchu charyzmatycznym, która to ewangelizacja prowadziła najpierw kilka lub kilkanaście lat temu do niebywałego ożywienia u katolików zapału modlitwy i zaangażowania w chrześcijaństwo, dalej – skłaniała do relatywizacji więzi początkowo ze strukturami konkretnego ruchu odnowy, po kilku latach do zerwania więzi z parafią, a wspomnianym etapem finalnym było zakwestionowanie potrzeby bycia katolikiem dla chrześcijańskiego wzrostu. W wielu przypadkach ewolucja ta przybrała jeszcze bardziej radykalne formy, przechodząc wprost do negacji Kościoła katolickiego jako wspólnoty chrześcijańskiej i do jawnej wrogości.

Trzeba też wspomnieć, że przy kontaktach z dolnośląskim zbozem baptystów lub zielonoświątkowców można spotkać się z przypadkami potwierdzającymi, że pewna liczba byłych członków Ruchu Światło-Życie oraz członków Odnowy Charyzmatycznej, trafiała do tych Kościołów mających parafie we Wrocławiu czy w innych miejscach na Dolnym Śląsku¹.

¹ Jest to zjawisko szersze: w skali globalnej w ciągu ostatnich trzydziestu lat 14 proc. członków Odnowy Charyzmatycznej w Kościele katolickim i w tradycyjnych Kościołach protestanckich odeszło od swoich macierzystych wspólnot eklezjalnych albo wprost założyło nowe charyzmatyczne „wolne Kościoły”. Por. D.B. Barrett, *Statistics, global*, w: *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, red. S.M. Burgess, G.B. McGee, Grand Rapids (Mi.) 1995, s. 811.

Nie wydaje się, żeby nasze miasto było w tej dziedzinie wyjątkiem na terenie Polski. Raczej regułą jest, że „wolne Kościoły” (ich liczba w skali kraju to kilkadziesiąt, być może, zbliża się do setki) mają swoje historyczne korzenie w katolickiej parafialnej wspólnotcie: czy to oazowej, czy też – w niektórych diecezjach – ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Fakty mają jednoznaczną wymowę: struktury wolnokościelnego chrześcijaństwa w Polsce są produktem ubocznym istnienia pewnego typu ewangelizacji w eklezjalnych ruchach odnowy i zaistniały głównie dzięki nim.

Można by powiedzieć: wobec liczby setek tysięcy mieszkańców miasta Wrocławia kilkaset osób, o których tu mowa, to mało. Trzeba jednak dodać: wobec nieustannie zbyt skromnej liczby aktywnych członków ruchów eklezjalnych staje się to problemem istotnym.

Przejdźmy teraz do drugiej postaci zasygnalizowanej trudności. Jest to obserwowana czasem postawa duszpasterza, gdy rzeczywistość, o której przyzwyczaił się myśleć i mówić w kategoriach: „to nasza młodzież śpiewająca piosenki oazowe”, jawi się nagle jako wspólnota dorosłych chrześcijan z silną motywacją i pełnych wizji na przyszłość. W tym trudnym momencie wspólnota może zostać zakwestionowana przez lokalnego pasterza.

Tu także zacznijmy, sięgając znowu po doświadczenie wrocławskie, od – najczęstszej przecież – postawy jak najbardziej pozytywnej. Obecność tak wielu ruchów w naszym mieście świadczy dowodnie, że pierwszym odruchem pasterza w parafii bywa „stać się wszystkim dla wszystkich” (por. 1 Kor 9,22). Formuła „parafia wspólnotą wspólnot” oznacza w praktyce, że pasterz parafii staje się pasterzem owych wspólnot. Parafia nie jest abstrakcyjnym i anonimowym tworem ani nie jest podobna do luźnej federacji grup zainteresowań. Raczej zachowuje największe podobieństwo do rodziny: a rodzina musi mieć ojca, i rola ta na co dzień przypada pasterzowi lokalnej wspólnoty. Droga do „wspólnoty wspólnot” możliwa jest tylko wtedy, gdy na miejscu znajdzie się „pasterz wspólnot”. Pluralizm ruchów to fakt bardzo wymagający: potrzebni są pasterze o temperaturze wnętrza porównywalnej z animatorami ruchów w parafii. Idealem nie jest zdystansowanie się na równi od wszystkiego, co prezentują nowe ruchy, ale entuzjazm zdolny objąć sumę wszystkich ich zapałów. Jak powiedział L. Giussani: „Komu miałyby służyć to wszystko, co w Kościele jest rzeczywistością stabilną, instytucjonalną, jeśli nie dosięgłoby ciebie z energią wspaniałą, poruszającą, wpływającą na życie twoje i innych?”²; powiedział też przy innej okazji, że Chrystus potrzebuje ludzi poruszonych, a nie ugrzecznionych.

²Za: A. Scola, *Ruchy w Kościele powszechnym i lokalnym*, „Post scriptum” 3 (1998) nr 6, s. 68.

Wielu z nas doznało bardzo istotnej pomocy w tym zakresie z nauczania Jana Pawła II. „Niech biskupi i kapłani – wzywa w bieżącym roku Jan Paweł II w swoim *Orędziu na Światowy Dzień Modlitw o Powołania* – uczynią widzialną – zwłaszcza dla młodego pokolenia – radosną przygodę (*entusiasmante avventura*) zarezerwowaną dla tych, którzy [...] decydują się przynależeć całkowicie do Boga”³ (*Orędzie*, 2). Powołanie do służby w Kościele – czy to kapłańskiej, czy zakonnej – nie może kojarzyć się z monotonnym upływem czasu, niemalże jak w przypadku jakiegoś wyrobownika, który po kilku latach zacznie zapewne poszukiwać życiowej przygody gdzie indziej. Skoro Apostołom przydarzyło się coś nieoczekiwanego i dziwnego, coś, co zaowocowało nieprzewidywalnym biegiem ich życia, to należy ufać, że taki sam plan zachował Bóg także i dla dzisiejszych powołanych.

Trzeba zapewne, by duszpasterze częściej używali takich sformułowań, których nie boi się papież: „porywające zadanie”, „głęboka radość”, „zwiastowanie brzasku” (*NMI*, 9) – o ile oczywiście te słowa oddają realia ich życia. „Czeka nas zatem porywające zadanie” (*NMI*, 29): o ile sami będziemy mogli zaświadczyć o czymś, co już wydarzyło się w naszym życiu: o „ofiarnym entuzjazmie (*generoso entusiasmo*)”⁴.

Wrocławskie doświadczenie zmusza nas jednak do zauważenia drugiej strony medalu. Oto wypowiedź lidera jednej z ewangelizacyjnych grup, który po latach tak wspomina najtrudniejsze czasy swojej wspólnoty:

„Zdarzali się pasterze, którzy zamiast szukać owiec mających ogromne pragnienia, mocno pobudzonych do działania duchowego, zamiast dać im czystą wodę, nie dość, że jej nie dali, to jeszcze wielokrotnie oznajmiali: »u nas miejsca dla was nie ma«”.

U źródeł bardzo wielu kłopotów z tożsamością katolicką w późniejszych etapach rozwoju niektórych wspólnot ewangelizacyjnych leży wcześniejsze zdystansowanie się duszpasterza. Mogło przybrać różne formy: od zwykłego braku zapалу („od zapalu są animatorzy: ja jestem od kontroli”) aż po deklarowaną niechęć. Wypada nam zastanowić się, czy popularnych nabożeństw lub bardzo specyficznych form pobożności, często powstałych dopiero w XIX wieku albo nawet na początku wieku XX, nie mylimy z istotą katolicyzmu. Musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy domaganie się bliźnijnych podstaw wiary (do czego każdy katolik ma prawo, i ma też prawo doczekać się odpowiedzi od swojego pasterza) nie bywa traktowane jako przejaw buntu przeciw wierze. Warto też poddać refleksji,

³ Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, 21 kwietnia 2002 r., w: *Tydzień modlitw o powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego*, Legnica 2001, s. 4-7.

⁴ Jan Paweł II, *Orędzie...*, dz. cyt., 1.

ko jest winien, jeśli wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o fundamenty tego, w co wierzymy, poszukujący wierny się nie doczekał w Kościele katolickim.

Oprócz wspomnianych rzadkich skrajności częściej spotkamy się z napięciem w spotkaniu struktury parafialnej z dynamizmem ruchu w łagodniejszej postaci. Oto parafia pragnie być podmiotem ewangelizującym, a ruchy chce traktować jako rozmaite pomoce służące do tego celu, podczas gdy ruchy eklezjalne mogą same pragnąć być podmiotem ewangelizującym, traktując parafię jako swoisty „teren łowiecki” dostarczający ludzi. Wynikałoby stąd, że realizowanie modelu parafii jako „wspólnoty wspólnot” przy różnorodności formacji pozostaje ważnym wyzwaniem: by poewangelizacyjne aspiracje rzeczywiście kierować ku wzrostowi w parafii. Parafia przecież jest najbardziej lokalnym wcieleniem powszechności Kościoła: tu dokonuje się faktyczne gromadzenie ludzi na Eucharystię, to posłany przez biskupa miejsca pasterz lokalny głosi słowo Boże.

Jednak pluralizm wspólnot w parafii nie jest samodzielnym problemem. Wynika z zasad pluralizmu w Kościele powszechnym. A te wkraczają bardzo głęboko w eklezjologię, w samo pojęcie struktury Kościoła.

2. POSTULATY DOTYCZĄCE OPTIMALIZACJI PLURALIZMU WSPÓLNOT W KOŚCIELE LOKALNYM

Zarówno ze spojrzenia na lokalne, wrocławskie problemy z poewangelizacyjną tożsamością katolicką, jak i z panoramicznego spojrzenia na historię Kościoła wynika jasno, że problem pluralizmu pojawia się wraz z dynamizmem wiary. Tam gdzie wiara jest uspiona i spełnia rolę bardziej kołysanki niż bojowego marszu, tam nie ma problemów ścierania się różnych nurtów ewangelizacji. O takiej sytuacji w pewnych sektorach Kościoła lat siedemdziesiątych XX wieku mówił kardynał J. Ratzinger: „Wydawało się zatem, że dynamizm znajduje się zupełnie gdzieś indziej [...], gdzie można było coś zrobić dla lepszego życia przyszłych pokoleń”⁵.

Był to skutek kontynuowania pewnej „tradycji” (w złym tego słowa znaczeniu). Już o XVI-wiecznej kontreformacji zauważył jeden z wybitnych teologów duchowości, że ówcześni katolicy niekiedy „bardziej obawiali się herezji niż ducha tego świata i zmysłowości”⁶. Bezkonfliktowa stabilność struktury wydawała się tak wielką wartością, że nie warto było ryzykować jej naruszenia, nawet za cenę utraty przemieniającej mocy chrześcijańskiego orędzia.

Było tak nie tylko w XVI wieku. Do dziś pierwszym pytaniem, które stawia się ze strony katolickiej przy ocenie nawrócenia, bywa (po oczywistym wymogu sto-

⁵ Kard. J. Ratzinger, *Ruchy kościelne i ich miejsce w teologii*, „Post scriptum” 3 (1998) nr 6, s. 8.

⁶ J. Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, San Francisco/London 1989, s. 208.

sownych skutków moralnych) pytanie o dogmatyczną poprawność i o eklezjalną nienaganność. Pewien pastor protestancki, dyskutując z teologiem katolickim, wyraził się kiedyś: „Wy osądzacie na podstawie pełni wiary, my na podstawie jej autentyczności”⁷. *Pełnia* ma w takim kontekście oznaczać zgodność z wielowiekową i skomplikowaną tradycją doktrynalną oraz wyraźne identyfikowanie się ze strukturami eklezjalnymi; *autentyczność* zaś – przeżywanie bezpośredniej relacji ze Zbawicielem, który objawia człowiekowi swoją wolę w wewnętrznym dialogu modlitewnym i prowadzi po ścieżkach życia światłem Ducha Świętego możliwym do rozeznania.

Na pewno ważna jest troska o doktrynalną przejrzystość i o autentyczność struktur kościelnych. Ale „niepokój, który pobudza nas do zanoszenia innym daru Chrystusa, może wygasnąć w zastoju solidnie uporządkowanego Kościoła”⁸ – to słowa kardynała Ratzingera. Dlatego sygnalizowanych wcześniej problemów związanych z pluralizmem inicjatyw ewangelizacyjnych w żadnym razie nie można traktować jako oznak choroby Kościoła. Są to kłopoty wzrostu zdrowego, eklezjalnego organizmu.

Jako pouczający przykład przytoczmy znowu wypowiedź kard. J. Ratzingera:

„Dla mnie na początku lat siedemdziesiątych niezwykłym wydarzeniem był pierwszy bliższy kontakt z takimi ruchami, jak: Neokatechumenat, Comunione e Liberazione, Focolari. Doświadczyłem wówczas energii i entuzjazmu, z jakim przeżywali swoją wiarę członkowie tychże ruchów, i tego, jak radość tak przeżywanej wiary przynaglała ich do dzielenia się z innymi tym, co otrzymali w darze”⁹.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary mówi nawet o „łasce porywającego entuzjazmu, który emanuje z początkowego charyzmatu”, ponieważ „osoba zostaje dotknięta i wstrząśnięta przez Chrystusa w swym najgłębszym wnętrzu”¹⁰.

Napięcia na linii spotkania lokalnych struktur duszpasterskich z ponadparafialnym i ponaddiecezjalnym entuzjastycznym chrześcijaństwem propagowanym przez ruchy odnowy Kościoła nie są problemem nowym. Ks. kardynał J. Ratzinger przypomina, że już w XIII wieku, wbrew św. Tomaszowi, często „za Kościół uważano jedynie struktury Kościoła lokalnego”. Odnosząc te napięcia do terminologii czasów współczesnych, pisze, że można to ująć w kategoriach polemiki między duchowieństwem diecezjalnym i przedstawicielami nowych ruchów. W takich polemikach „obie strony powinny pozwolić wychowywać się Duchowi Świętemu”.

⁷ Pastor Jean Bosc, za: L.J. Suenens, *Ekumenizm a Odnowa Charyzmatyczna*, [w:] *Dokumenty z Malines: Przyjdź, Duchu Święty*, red. tenże, Kraków 1998, s. 170.

⁸ Kard. J. Ratzinger, *Ruchy kościelne*, s. 20.

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 30.

Jak? Członkowie ruchów muszą uznać, że często towarzyszy im „słabość, infantylnizm i błędne kateryczne twierdzenia wszelkiego rodzaju”; natomiast pasterze „nie mogą czynić z własnych programów duszpasterskich kamienia probierczego, by oceniać, co wolno robić Duchowi Świętemu: z powodu czysto ludzkich planów Kościoły [mogłyby] stać się nieprzenikliwe dla Ducha Świętego. Nie wolno wymagać, aby wszystko zmieściło się w określonym porządku jedności”¹¹.

Mysł Kardynała Ratzingera idzie w przeszłość jeszcze dalej, zarysowując wspomniane napięcie jako charakterystyczną cechę Kościoła wszystkich czasów. Pisze on, że pod koniec II wieku wygasły starożytne „urzędy powszechne”: pod tą nazwą rozumie apostołsko-profetyczne urzędy niezwiązane z konkretnym Kościołem lokalnym, a więc posługę wędrownych głosicieli. Dodaje, że dziś należy „poszerzyć i pogłębić pojęcie sukcesji apostołskiej”. Na jakiej drodze? Rdzeń sukcesji stanowi oczywiście sakramentalna służba biskupa, ale posługa następców Piotra przekracza czysto lokalną strukturę Kościoła: „w Kościele muszą być zawsze posługi i posłannictwa, które nie mają wyłącznie lokalnego charakteru, ale działają dla mandatu obejmującego całkowitą rzeczywistość kościelną i dla głoszenia Ewangelii”. Do takich posłannictw należą pojawiające się w historii Kościoła ruchy eklezjalne, które „nie mogą być skrupulatnie organizowane i propagowane przez [kościelne] władze”¹².

Ciekawe jest prześledzić, jak radykalnych sformułowań użył prefekt Kongregacji Nauki Wiary, omawiając pierwszy, historycznie rzecz biorąc, ruch eklezjalny, mianowicie ruch starożytnego monastycyzmu. Jeden z powodów pójścia na pustynię św. Antoniego z Egiptu to – w ocenie kard. Ratzingera – „ucieczka od ujednoliconych struktur Kościołów lokalnych”. Było to wynikiem tego, że „posługi ministerialne właściwe Kościołowi uniwersalnemu, czyli posługi apostołsko-profetyczne”, powoli w tym czasie zanikały, „później zaś zaczął je skupiać urząd biskupa”. Równie przejmujące są jego wnioski ze spojrzenia na historię Kościoła jako całość:

„Model Kościoła lokalnego naznaczony posługą biskupią stanowi strukturę nośną [...], lecz jest ona nieprzerwanie poruszana falami ruchów, które są w stanie zapewnić Kościołom lokalnym żywotność i duchową autentyczność”¹³.

¹¹ Tamże, s. 24-31.

¹² Tamże, s. 23-28.

¹³ Tamże, s. 21. Najważniejsze z tych fal zostały wymieniane są przez kard. Ratzingera:
– monastycyzm misyjny z wieków VI-IX, a co za tym idzie – wprowadzenie do Kościoła ludów germańskich i słowiańskich
– reforma z Cluny będąca początkiem idei chrześcijańskiej Europy
– ewangeliczny ruch Franciszka i Dominika z zamysłem głoszenia Ewangelii poganom
– powstanie zakonu jezuitów, wraz z ich misjami w Ameryce, Afryce i Azji
– ruch nowożytnych zgromadzeń misyjnych i żeńskich – charytatywnych. Por. tamże, s. 22-26.

Takie historyczne fale w historii Kościoła wzbudzone są przez Ducha Świętego niezależnie od planowanych i przewidywalnych inicjatyw lokalnych struktur eklezyjalnych. Ich owocność wynikała właśnie z dawniejszej umiejętności współpracy ożywczego i nowatorskiego nurtu z ustalonym i niezmiennym sposobem kościelnego działania. „Kościół w pewnym sensie sam jest »ruchem«”¹⁴.

Nie wystarczy więc poprzestawać na takim akcentowaniu roli parafii, by sprawić wrażenie, że grupa ruchu odnowy Kościoła jest po prostu częścią parafii, podlegając proboszczowi w taki sam sposób jak każda inna inicjatywa parafialna. Owszem, akcent parafialny jest niezmiernie istotny. Ale choćby nawet założyciel Neokatechumenatu, Kiko Argüello, zaklinał się: „chcemy być inicjacją chrześcijańską, a nie jakimś ruchem lub stowarzyszeniem”, choćby z naciskiem podkreślał, że „jesteśmy na służbie diecezji i parafii”, to pozostaje jednak faktem, że jest to program inicjacji inspirowany i koordynowany przez ponadparafialne i ponaddiecezjalne centrum. Istnieje jednak jakieś „my”, o którym mówi Kiko: „my pragniemy przekazywać wiarę chrzcielną, a nie jakiś charyzmat albo nową duchowość”, skoro „od szesnastu wieków w Kościele brakuje katechumenatu”¹⁵. Owo „my” to forma istnienia ponadlokalnego profetyzmu, analogicznego do zjawisk w Kościele pierwotnym, starożytnym i średniowiecznym. A skoro profetyzm ten przyjmuje formy instytucjonalne, jest więc tym, co zwykle określa się mianem ruchu.

Można by podjąć na tym miejscu pewien eksperyment myślowy. Najpierw wsłuchajmy się w zdania zaczerpnięte ze statutu Drogi Neokatechumenalnej (zatwierdzonego w roku 2002):

– „Neokatechumenat jest sposobem diecezjalnej aktualizacji chrześcijańskiej inicjacji” (art. 1, § 2)

– „Neokatechumenat rozwija swą działalność, normalnie rzecz biorąc, w parafii” i starać się będzie, by formować swoich członków w „dojrzałym poczuciu przynależności do parafii” (art. 6, § 1.3)

– „Droga Neokatechumenalna przyczynia się do takiej odnowy parafii, jakiego życzy sobie Magisterium Kościoła”, a więc do wizji parafii „jako wspólnoty wspólnot”, które „decentralizują i wyrażają wspólnotę parafialną” (art. 23, § 1).

¹⁴ Jan Paweł II, *Jesteście bogactwem Kościoła*, Przesłanie Jana Pawła II do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych, „Post scriptum” 3 (1998) nr 6, s. 5.

¹⁵ Kiko Argüello, *La Chiesa in „cammino”* (wywiad R. Giacomelli), „Famiglia Cristiana” nr 28 (2002), s. 40. Ruch neokatechumenalny obejmuje prawie 17 tys. wspólnot w 5 tys. parafii, gł. w Europie i w Ameryce. Półtora tysiąca kleryków przygotowuje się do kapłaństwa w 46 seminariach „Redemptoris Mater”, by dołączyć do 700 już wyświęconych, a 4 tys. kobiet wstąpiło do klasztorów, głównie klauzurowych; tamże, s. 42.

Następnie zaś słowo „Neokatechumenat” zastąpmy określeniem „ruch eklezjalny”, a otrzymamy wzorcową deklarację właściwej relacji między ponadlokalnym profetyzmem ruchu a lokalną służbą pasterską. Ruch ewangelizacyjny okaże się wtedy sposobem diecezjalnej aktualizacji chrześcijańskiej inicjacji, formującym swoich członków w dojrzałym poczuciu przynależności do parafii i przyczyniającym się do takiej odnowy parafialnej społeczności, jakiego życzy sobie Magisterium Kościoła. Powstaje droga do parafii jako wspólnoty wspólnot, które decentralizują i wyrażają wspólnotę parafialną. Oblicze niepokoju o życiodajny dynamizm Kościoła spotyka się w praktyce z obliczem troski o niewzruszoność opoki, na której stoi dom rodzinny. „Ludzie gwałtowni zdobywający królestwo niebieskie” mogą spotkać się z tymi, którzy bardziej dbają, by uczniowie mogli „prowadzić życie ciche i spokojne”. Wicher i stabilna struktura współdziałają, napędzając młyn dający energię życia.

Taka formuła, jak się wydaje, współbrzmi znakomicie z programem zarysowanym przez papieża Jana Pawła II, który nauczał, że „mimo różnorodności form ruchy łączy świadomość »nowości«, jaką łaska chrztu wnosi w życie człowieka, a także szczególne dążenie do głębszego przeżywania tajemnicy komunii z Chrystusem i braćmi, wreszcie – niezłomna wierność dziedzictwu wiary, czerpanemu z żywego źródła tradycji”¹⁶.

Summary

Pluralism of communities in Parish: theory and reality

In a modern parish one can frequently encounter several groups from different movements of Church renewal coexisting together. It is easy to predict that problems would arise. It is necessary though to anticipate these problems in a theological way and to find their appropriate answers both in a pastoral field and in an ecclesiological one. Such a theological framework was proposed by Cardinal Ratzinger who demonstrated how the difficulties may be approached starting from the Bible and the Tradition of the Church. Ecclesiology must be translated into the everyday language of coordinating of different missions and charisms so as to bring to completion the desired goal: the growth and the unity of the Church.

¹⁶ Jan Paweł II, *Jesteście bogactwem Kościoła*, dz. cyt., s. 5.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ŚWIĘTOŚĆ WSPÓŁCZESNEGO KAPŁANA

Świętość kapłana jest zagadnieniem szczególnie dziś aktualnym, bo dotyczącym niejako misji Kościoła we współczesnym świecie. Po Soborze Watykańskim II i Synodzie Biskupów w 1971 roku rozwinęła się w Kościele dyskusja poświęcona w dużej mierze duchowej sylwetce kapłana. Ucieczka od głębokiego życia duchowego w aktywizm w imię Dobrego Pasterza może sprawić, że kapłan nie doświadczy Jezusa. Kapłan trzeciego tysiąclecia, zdaniem Papieża, musi być święty.

1. Kapłan jako *in persona Christi*

Aby przedstawić chrystocentryczny wymiar świętości kapłana, trzeba odwołać się do pojęcia kapłaństwa jako daru otrzymanego od Jezusa. Skoro Chrystus jest bezpośrednim sprawcą tegoż daru, to cała posługa kapłańska dokonuje się *in persona Christi*. Potwierdza to sam fakt nakładania rąk podczas święceń kapłańskich. Dlatego pojęcie konsekracji najpewniej wyraża treść *in persona Christi*, akcentując w ten sposób dar Chrystusowego namaszczenia. Kapłan niejako musi mieć w sobie Chrystusa, który uzdalnia go „do reprezentowania Chrystusa, Głowy Mitycznego Ciała, i do służenia w ten sposób wszystkim wiernym w Jego imieniu i Jego władzą”¹. Wyraża to jednocześnie taki model kapłana, któremu Jezus nadał sens rzeczywistości transcendentnej.

¹J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej*, Warszawa 1989, s. 64.

Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* stwierdza, że Chrystus powołuje kapłana jako osobę, jako podmiot². Jest on więc „narzędziem żywym”³, czyli działającym i myślącym na sposób relacji Chrystusa do Kościoła, to jest umiejącym przyjąć świadomie to, co dokonało się w nim w momencie konsekracji święceń. Dokonało się wówczas upodobnienie do Jezusa w potrójnym wymiarze: jako Głowy Mistycznego Ciała, Pasterza i Oblubieńca Kościoła⁴.

Charakterystyczny tekst św. Pawła do Efezjan (5,21-33) mówi o życiu małżeńskim na obraz Chrystusa, który jest „Głową Kościoła” i „Zbawcą Ciała”. Metafora obrazu Chrystusa Oblubieńca, zaczerpnięta z powyższej perykopy, ukazuje relacyjny charakter kapłana do Chrystusa i do Kościoła, dlatego „kapłan winien być żywym obrazem Jezusa Chrystusa Oblubieńca Kościoła”⁵. Tytuł Chrystusa jako Oblubieńca w stosunku do kapłaństwa jest innowacją, która pojawiła się podczas obrad synodu 1990 roku. Dopiero kapłan upodobniony do Chrystusa Oblubieńca ukazuje Go w Kościele jako Tego, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5,25-27)⁶. W ten sposób kapłan jest powołany od Ojca na wzór Chrystusa, aby pełnić wobec wspólnoty funkcję oblubieńczą. W czasie jej pełnienia ofiaruje samego siebie i uczestniczy w zbawczej funkcji Jezusa⁷.

Fakt upodobnienia do Chrystusa i uobecnienia Jego dzieła przez działanie *in persona Christi* jako symbolizowanie i sakramentalizacja relacji Jego do wspólnoty związany jest również z koncepcją kapłana jako „ikony”.

2. Kapłan jako „ikona”

Rozumienie kapłana jako „ikony” i kapłana uobecniającego Chrystusa ma źródło w Nowym Testamencie (por. J 13,20; 14,9; 17,18; 21; Mt 10,40; Ga 4,14; 2 Kor 2,10; 5,20) oraz w Tradycji Kościoła np.: u św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Cypriana, św. Jana Chryzostoma.

Pojęcie kapłana „ikony” zostało przedstawione szczególnie przez św. Teodora Studytę. Słowa św. Pawła skierowane do wspólnoty w Koryncie (por. 2 Kor 11,2-

²PDV 25.

³Tamże; PO12.

⁴G. Tworzewski, *Duchowość kapłańska na łamach „The Priest”*, Warszawa 2001, s. 76 (arch. UKSW).

⁵Tamże.

⁶Tamże, s. 77.

⁷Tamże.

3) stosuje do osoby poświęconej Bogu, aby uwydatnić personalistyczny charakter związku oblubieńczego. Chrystus staje się w ten sposób Oblubieńcem kapłana, dlatego też stanowi On dla niego jedyny przedmiot jego gorącej miłości. Dlatego duszę ludzką porównuje do zaręczonej dziewicy, która powinna gorliwie strzec swej cnoty, aby w odpowiednim czasie zostać poślubioną przez swojego Oblubieńca – Chrystusa. Zaznacza jednak, że tutaj na ziemi mogą mieć miejsce tylko zaręczyny mistyczne, gdyż pełne zjednoczenie z Chrystusem nastąpi w niebie. Ale ta oblubieńcza miłość Jezusa charakteryzuje się pełnym i bezwarunkowym oddaniem, które pojawiło się we Wcieleniu, a swoją pełnię osiągnęło w Misterium Paschalnym. Osoba zjednoczona z Bogiem węzłem oblubieńczej miłości sama zostaje tą boską miłością przeniknięta i przemieniona tak, że pragnie całą siebie oddać Jemu (por. 2 Kor 5,14)⁸. Tak zjednoczony kapłan z Chrystusem jest jego naśladowcą w sprawowaniu czynności liturgicznych, pośród których Eucharystia jest czymś nieskończenie większym niż ikona.

Prawdę tę podkreśla Jan Paweł II, pisząc, że „prezbiterzy są w Kościele i dla Kościoła sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza”⁹; „działa w imieniu i zastępstwie samego Chrystusa”¹⁰, „jest żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana”¹¹.

Również Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza, że „ikonografia chrześcijańska za pośrednictwem obrazu wyraża orędzie ewangeliczne, które Pismo św. opisuje za pośrednictwem słów. Obraz i słowo wyjaśniają się wzajemnie”¹². Dalej stwierdza, że „wyświęcony do posługi jest jakby »ikoną« Chrystusa Kapłana”¹³, a przez „pełniących posługę święceń, zwłaszcza przez biskupów i prezbiterów, we wspólnocie wierzących staje się widzialna obecność Chrystusa jako Głowy Kościoła”¹⁴. „Odniesienie do Kościoła wpisane jest w główne odniesienie kapłana do Chrystusa, „sakramentalne uobecnienie” Chrystusa jest bowiem podstawą i inspiracją odniesienia kapłana do Kościoła”¹⁵ – pisze Ojciec Święty. Stąd też kapłan „reprezentuje Chrystusa Głowę, Pasterza i Oblubieńca Kościoła, pełni swój urząd nie tylko w Kościele, lecz również wobec Kościoła”¹⁶. A więc kapłan „ikona”

⁸ B. Dziourach, *Życie duchowe mnicha na podstawie pism św. Teodora Studyty (753-826)*, Warszawa 2001, s. 199-200.

⁹ PDV 15.

¹⁰ Tamże, s. 20.

¹¹ Tamże, s. 12.

¹² KKK 1160.

¹³ Tamże, s. 1142.

¹⁴ Tamże, s. 1549.

¹⁵ PDV 16.

¹⁶ Tamże.

uobecnia Chrystusa-Kapłana, z którym jest zjednoczony miłością oblubieńczą (por. Ef 5,25).

3. Osobista świętość kapłana

Nie można mówić o miłości kapłana, który nie doświadczył miłości oblubieńczej w sposób szczególny na modlitwie. W przeciwnym przypadku, uciekając do działalności zewnętrznej, może utracić swoją tożsamość duchową. Dlatego musi istnieć integralność życia duchowego i posługi pasterskiej. Wynika ona z istoty Kościoła, który jest święty i pragnie, aby również kapłani byli święci, bo „taka jest misja, jaką powierzył mu Chrystus”¹⁷.

Miłość oblubieńcza do Chrystusa ma się więc wyrażać pasterską miłością, która jest uczestnictwem w miłości Dobrego Pasterza do owczarni. Miłość pasterska jako wyraz świętości kapłana jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we wspólnocie z Nim. Tak uczynił Jezus, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). „Wraz z miłością pasterską, która nadaje szczególny charakter posłudze kapłańskiej jako *anoris officium*, kapłan, który odpowiada na skierowane do niego powołanie, potrafi ze spełnionej posługi uczynić przedmiot miłości, stąd Kościół i ludzie stają się głównym obiektem jego zainteresowania, z taką właśnie duchowością będzie zdolny do miłowania Kościoła powszechnego i tej jego części, która jest mu powierzona, z całym oddaniem oblubieńca dla oblubienicy”¹⁸.

Albowiem świętość kapłana to powołanie do najgłębszej bliskości z Jezusem w jedności Ducha Świętego, w której kapłan odkrywa swoją duchowość. Wypływa ono nie tylko z faktu przyjęcia sakramentu chrztu świętego, ale także z sakramentu kapłaństwa. Dlatego kapłan powinien wszystko czynić, by osiągnąć świętość. Ponieważ uzyskane w sakramencie kapłaństwa podobieństwo do Jezusa stanowi nową jakość bytową zobowiązującą do osiągnięcia tego stanu ducha. Dekret o posłudze i życiu kapłańskim mówi więc o trzech motywach powyższego zobowiązania: kapłan zajmuje szczególną pozycję „chrystologiczną”, ponieważ staje się żywym narzędziem Chrystusa Wiecznego Kapłana; obdarzony jest szczególną łaską, która mu pomaga dobrze wywiązać się ze swych obowiązków; musi kontynuować w świetle misję samego Jezusa¹⁹. W świetle soborowego nauczania kapłan winien podejmować trud wspinaczki na szczyty życia duchowego. Upoważnia go konsekracja, która upodabnia go do Chrystusa Kapłana i Pasterza, obdarza szczególną łaską i daje mu możliwość działania jako „ikony” *in persona Christi*.

¹⁷ Tamże, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 23.

¹⁹ PO 12.

Ten obowiązek reprezentowania Jezusa i działania w posłudze pasterskiej jako Jego sługa pociąga wymaganie świętości, która powinna być wzorem dla wierzących ludzi²⁰.

Dlatego kapłan nie mający świętości Chrystusa musi podjąć trud ascetycznej formacji, zwłaszcza podjąć wysiłek oczyszczania z wad głównych, szczególnie z pychy, będącej najważniejszą przeszkodą. Mistrzowie życia duchowego określają pychę jako „odrzućcie Boga”, „źródło gniewu”, „korzeń obłudy”. Ponieważ z powodu pychy człowiek od zarania swoich dziejów zapragnął stać się równym Bogu. Pyszny człowiek to człowiek nie przyjmujący miłości Boga. Dlatego walka z wadami głównymi w celu uwolnienia się od nich stanowi postulat duchowy każdego autentycznego naśladowcy Chrystusa. Wyraża ona pragnienie kapłana, by całkowicie należeć do Jezusa. Zjednoczenie z Nim nie może być urzeczywistnione bez uprzedniego uwolnienia od pychy, miłości własnej, egoistycznego „ja”. O czym wyraźnie pisze św. Paweł, że „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem” (Ga 5,25). Do wytrwałej i konsekwentnej pracy nad uwolnieniem się od nich kapłana powinna motywować świadomość godności i jedności ze swoim Mistrzem. Uzyskana wolność od zgubnego wpływu nieuporządkowanych namiętności powoduje to, że kapłan już w życiu doczesnym cieszy się pokojem i radością. Kapłan taki „króluje w prawdzie”, ponieważ „ma w sobie Boga żyjącego w nim”, Boga pełnego miłości. Dlatego w jego życiu nie może być zawiści, próżności, kłamstwa, nienawiści, karierowiczostwa, obłudy itd. Jeżeli one występują, to znak pewnej dezintegracji między nim a Jezusem. Ignorantem jest ten, kto myśli, że może osiągnąć wysokie stany zjednoczenia z Bogiem bez oczyszczania się z tych naturalnych wad.

Aby osiągnąć ten ideał, kapłan winien całym sobą zaangażować się w pracę nad własnym uświęceniem, korzystając ze środków dostępnych, jak Eucharystia i modlitwa. Wówczas przygotowuje swoje wnętrze na przyjęcie Ducha Świętego, stając się coraz świętszym. „Powołanie kapłańskie – pisze Jan Paweł II – jest zasadniczo wezwaniem do świętości w tej formie, która wypływa z sakramentu kapłaństwa. Świętość jest zażyłością z Bogiem, jest naśladowaniem Chrystusa ubożego, czystego i pokornego, jest bezgranicznym umiłowaniem ludzi i oddaniem się ich prawdziwemu dobru; jest miłością Kościoła, który jest święty [...]. Każdy z was musi być święty, by pomagać także braciom w realizowaniu ich powołania do świętości. Czy można powstrzymać się od refleksji nad zasadniczą rolą spełnianą przez Ducha Świętego w specyficznym wezwaniu do świętości, które znamionuje posługiwanie kapłańskie? Przypomnijmy słowa obrzędu święceń kapłańskich, które

²⁰ J. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłana w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963-1994)*, Częstochowa 1999, s. 81-83.

uważane są za główną część formuły sakramentalnej: „Prosimy Cię, Ojczy Wszechmogący, daj temu słudze Twojemu godność kapłańską. Odnów w jego sercu Ducha Świętości, aby wykonywał otrzymany od Ciebie urząd drugiego stopnia i aby przykładem swojego postępowania pociągał innych do poprawy obyczajów”. W sakramencie święceń kapłańskich, drodzy bracia, otrzymaliście Ducha Chrystusowego, który upodabnia was do Niego, tak byście mogli działać w Jego imieniu i żywić te same uczucia. Głębokie zjednoczenie z Duchem Chrystusa z jednej strony zapewnia skuteczność naszemu działaniu sakramentalnemu *in persona Christi*, z drugiej zaś domaga się także wyrażenia w żarliwej modlitwie, w konsekwentnym życiu, w miłości pasterskiej zatroskanej o zbawienie braci. Domaga się, jednym słowem, naszego osobistego uświęcenia”²¹.

Z tego wynika, że świętość kapłana charakteryzuje bliskość z Bogiem, podobieństwo do Chrystusa, całkowite poświęcenie się słowu, jedność z Jezusem oraz wierność Kościołowi. Dlatego w rozwoju życia duchowego decydującą wręcz rolę odgrywa świadomość, że kapłanowi nigdy nie brakuje łaski Boga, która jest zarazem darem otrzymanym w sakramencie kapłaństwa, jak i zadaniem, które wymaga odpowiedzialności. Podjęcie zadania i dawanie odpowiedzi musi trwać w ciągu całego życia, przyjmując formę dynamicznego wysiłku zmierzającego do ukształtowania w sobie człowieka świętego, doskonałego. Trzeba, aby kapłan trzeciego tysiąclecia wiedział o swoim szczególnym powołaniu do świętości, wiązał coraz ściślej dążenie do osobistej świętości z misją i posługą duszpasterską oraz ożywiał w sobie miłość pasterską. Wszystkie te charakterystyczne cechy świętości kapłana znajdują swoje uzasadnienie w podstawowym powołaniu kapłana do modlitwy.

4. Modlitwa kontemplacyjna kapłana

Modlitwę w życiu kapłana można nazwać podłożem pedagogiki świętości. Dlatego Jan Paweł II pisze, że „kapłan musi nieustannie odnawiać zwłaszcza swoje życie modlitwą. Doświadczenie uczy bowiem, że w tej dziedzinie nie można poprzestać na tym, co się zdobyło w przeszłości. Każdego dnia trzeba na nowo dochowywać zewnętrznej wierności momentom modlitwy, zwłaszcza poświęconym sprawowaniu Liturgii Godzin, a także pozostawionym osobistemu wyborowi, niewyznaczonym przez rytm służby liturgicznej. Przede wszystkim jednak trzeba we właściwy sposób nieustannie poszukiwać autentyczności prawdziwego, osobistego spotkania z Jezusem, ufnej rozmowy z Ojcem, głębokiego doświadczenia Ducha Świętego”²².

²¹ PDV 33.

²² Tamże, s. 72.

Ostatnie słowa Ojca Świętego mówią o potrzebie modlitwy kontemplacyjnej, która jest darem udzielonym przygotowanym kapłanom na jego przyjęcie. Przyczynę, dla której niewielu dostępuje łaski kontemplacji, należy upatrywać w odrzuceniu łaski wzrostu każdego dnia w kapłańskim życiu duchowym, czyli nieczynienia pracy nad sobą. Ponadto brak wiedzy na temat kontemplacji sprawia, że kapłan staje się urzędnikiem, tracącym sens własnej tożsamości. Również nadmierny aktywizm prowadzi do zubożenia modlitwy osobistej i do niemożliwości osiągnięcia kontemplacji, a tym samym do stopniowego oddalania się od Boga. Tymczasem modlitwa kontemplacyjna jest ratunkiem i sercem powołania kapłańskiego. Albowiem gdy Bóg jest ostatecznym celem kontemplacji, wtedy sens doświadczenia Boga przewyższa wszelkie doczesne cele.

Jan Paweł II taką modlitwę nazywa „kontemplacją słowa Bożego”, gdyż dzięki niej kształtuje się mentalność kapłana i jego sposób patrzenia na świat z mądrością, w perspektywie ostatecznego przeznaczenia: Boga i Jego zbawczego planu. Pozwala ona kapłanowi dokonywać poprawnych osądów w świetle ostatecznych racji, to znaczy w świetle wieczności. W ten sposób nadprzyrodzona mądrość staje się zasadniczym warunkiem upodobnienia się prezbitera do Chrystusa w sposobie myślenia, osądzania, w ocenie małych czy wielkich rzeczy. Dlatego kapłan dzięki tej kontemplacji odzwierciedla w sobie światło Boga, przyłgnięcie do Niego, rozmach działania, rytm modlitwy i czynu oraz głębię duchową Chrystusa. Innymi słowy osiąga ten cel przez kontemplację stosowaną w całej formacji duchowej. Taka postawa sprzyja pogłębieniu zjednoczenia z Chrystusem, przyłgnięcia do Niego, czyli rozwojowi życia duchowego. Wytrwałość zaś tej modlitwie daje radość życia wewnętrznego płynącą z realizacji kontemplacyjnego słowa Bożego²³.

W Pastores dabo vobis czytamy, że modlitwa kontemplacyjna winna rozwijać u kapłana „wielką osobistą zażyłość ze słowem Bożym. Nie może on poprzestać na poznaniu aspektów językowych czy egzegetycznych, chociaż jest to konieczne; sercem uległym i rozmodlonym musi zbliżyć się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność – „zamyśl Chrystusowy” (1 Kor 2,16) – tak aby jego słowa, a jeszcze bardziej jego decyzje i postawy były coraz bardziej wyrazistym głoszeniem i świadectwem Ewangelii. Jedynie „trwając” w Słowie, kapłan staje się doskonałym uczniem Jezusa, pozna prawdę i będzie rzeczywiście wolny, zdolny stawić czoło wszelkim okolicznościom przeciwnym i obcym Ewangelii”²⁴.

²³ J. Wątroba, *Permanenna formacja*, dz. cyt., s. 185-186.

²⁴ PDV 26.

Będąc osobowym spotkaniem z Bogiem, modlitwa jest też dialogiem włączonym w synowską rozmowę, jaką Jezus prowadzi ze swym Ojcem. Ponieważ później, już jako do kapłana zwracają się ludzie z prośbą, by ich nauczył modlitwy, by był dla nich nauczycielem modlitwy, musi on najpierw sam formować się w szkole Jezusa²⁵.

Tradycja chrześcijańska postulat ten obecnego Papieża realizowała w sławnych szkołach duchowości. Według Jana Gersona kontemplacja jest doświadczalnym poznaniem Boga przez uścisk jednoczącej miłości Bóg obecny we wnętrzu człowieka daje się poznać blisko i intymnie w miłosnym zjednoczeniu, dając doświadczenie określane jako kosztowanie lub smakowanie samego Boga. Z definicji wynika, że kontemplujący człowiek znajduje się w uścisku, w objęciach i jakby w ramionach Boga. Są to oczywiście określenia analogiczne, próbujące jedynie przybliżyć ten rodzaj modlitwy.

Na podstawie nauczania św. Tomasza można określić kontemplację jako ruch kolisty, będący trzecim etapem rozwoju życia duchowego. W stopniu pierwszym (ruch prosty) człowiek wznosi się do Boga według poznania za pomocą zmysłów zewnętrznych. W stopniu drugim (ruch ukośny) chrześcijanin korzysta oświeceń Bożych, darząc Go miłością. W stopniu trzecim (ruch kolisty) następuje oderwanie od rzeczy zewnętrznych i wszystkich stworzeń. Chrześcijanin trwa w kontemplacji samego Boga²⁶. Chociaż zasadniczo i formalnie to trwanie polega na poznaniu, jednak zasadę o przyczynę ma w zjednoczeniu miłości i przyjmowaniu Boga doświadczalnie. Oznacza to wkroczenie w niewidzialne światło, w którym mieszka Bóg. Światło to z powodu swego blasku i niezwyklej jasności przekraczającej zdolności stworzonego rozumu, powoduje w nim ciemność. Umysł napełniony Boskim światłem zostaje oślepiiony, podobnie jak oczy tego, kto spojrzy bezpośrednio na słońce (por. J 1,1). Boża ciemność jest światłem, w którym mieszka Bóg, niewidzialny z powodu swej nieskończonej mądrości. Ten, kto kontempluje Boga obecnego w swoim wnętrzu, znajduje się w ciemnościach, w których ogląda umysłem Jego czystość, prostotę, dobroć itd. Im większa jest ciemność, tym człowiek doskonale poznaje w sobie obecnego Boga, nieskończenie doskonałego w Jego nadmiernym świetle²⁷.

Kapłan musi uświadomić sobie, że dopóki nie odkryje w swoim wnętrzu w sposób afektywny i doświadczalny Boga, nie zrozumie nigdy wartości modlitwy kontemplacyjnej. Nie zrozumie także znaczenia samotności mistycznej dla Niego,

²⁵ Tamże, s. 47.

²⁶ Sth II – II, q. 180, a.6.

²⁷ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 16, 11.

w której spostrzega Boga przez swój stan uczuciowy, czyli przez wrażenie mistyczne, zamieszkującego w nim Stwórcę. Doświadczenie Boga obecnego w jego wnętrzu odkrywa z duchowego „kosztowania” lub „dotknięcia”. Chrześcijanin w wyniku tego doświadczenia wie, że Bóg mieszka w nim. Kosztując Go, w miłości swojej odnajduje Go i mistycznie Go posiada.

Innymi słowy, chrześcijanin widzi siebie blisko Boga, widzi że jest przez Niego kochany i strzeżony Jego Opatrznością. Dlatego z rozkoszą rozpoznaje Boga i rozumie Jego obecność. Może z Nim bezpośrednio i poufnie rozmawiać w ukryciu swego serca, gdzie Bóg nadprzyrodzonym sposobem wlewa doświadczalne poznanie swojej chwały, udzielając mu wewnętrznej radości. W stanie tegoż zjednoczenia żadna rzecz nie zakłóca wewnętrznego pokoju duszy. Wszystkie uczucia i działania władz, które przedtem z natury swojej były niedoskonałe, stają się teraz jakby Boskie. Teraz Bóg kieruje kapłanem, który żyje już jakby życiem Bożym. Następuje całkowite upodobnienia do Boga. W zwierciadle duszy kapłana Bóg zostawia jakby swój własny obraz. Można powiedzieć, że staje się on świątynią Boga, Jego ołtarzem „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16; por. Rz14,17; Ga 2,20; Flp 2,13). W ten sposób przebóstwioną duszę Bóg jednoczy z sobą na stałe i daje jej możliwość cieszenia się oraz kosztowania samego siebie. Jako odrodzona i odnowiona uczestniczy według podobieństwa w Bożej naturze. Dokonuje się wzajemne oddanie woli między kapłanem a Bogiem. Oblubieniec-kapłan oddaje siebie woli Boskiego Oblubieńca, który wyraża wolę troszczenia się o Niego i wzmocnienia miłości będącej więzią zjednoczenia.

Trzeba zaznaczyć, że dzisiaj uważa się nadal, iż kapłan powinien znać Jezusa i głosić Jego naukę, a samą modlitwę kontemplacyjną zostawić na „stare lata”. Dlatego modlitwa kapłańska jest wciąż modlitwą ustną oraz modlitwą medytacyjną. Zapomina się, że modlitwa kontemplacyjna jest darem dla każdego (por. J 15,14-16) i czasem spędzonym z Chrystusem w przyjaźni, w Jego obecności w kontemplującym. Ważne jest zatem, aby kapłan kultywował w sobie troskę o kontemplacyjną dyspozycję oraz postawę akceptacji i otwartości na Chrystusa w Jego doświadczeniu życiowym. Postawa akceptacji i otwartości jest warunkiem rozwoju życia duchowego przez posługę, życie i duchowe ćwiczenia aż do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia.

Kontemplacyjna duchowość doświadczenia jest więc drogą pozwalającą współczesnemu kapłanowi odkryć na nowo rzeczywistość obecność Jezusa w codziennym życiu. Albowiem całe życie Chrystusa jest modlitwą od początku Jego posługi mesjańskiej aż do najwyższego gestu kapłańskiego: ofiary krzyża, która się dopełniła w modlitwie. Dlatego kapłan, naśladowując wzór modlitwy Mistrza, powinien poświęcać wiele czasu modlitwie, w której mógłby rozwijać swoje życie duchowe i pogłębiać mistyczną jedność z żywą osobą Jezusa. Oznacza to, że kapłan został

powołany do osobowego i indywidualnego życia tajemnicami Chrystusa w codziennym doświadczeniu, ale na poziomie mistycznego zjednoczenia. Jak również do przejścia z wertykalnego wymiaru jego relacji z transcendencją Boga do horyzontalnego wymiaru, który wyraża się w zsakramentalizowaniu obrazu Boga w codziennej rzeczywistości życia kapłana.

ZAKOŃCZENIE

Kapłan wkraczający z Kościołem w trzecie tysiąclecie jest odpowiedzialny za duchowe dobro całej społeczności eklezjalnej. Priorytety pasterskie wyznaczają mu zarazem punkty ciężkości w życiu, stając się priorytetami jego świętości, mającej na wskroś charakter pasterski. Oznacza to konkretnie usilne dążenie do świętości, głębsze wchodzenie w modlitwę kontemplacyjną stanowiącą integralną część posługi kapłańskiej. Życie kapłańskie bez kontemplacji rozpada się, gdyż w życiu kapłana spełnia ona funkcję życia duchowego i działania. Nieumiejętność stawania w obecności Boga, która dokonuje się w akcie mistycznej kontemplacji, jest także nieumiejętnością bycia wobec ludzi.

Summary

Sanctity of a Modern Priest

The article talks over the questions about the priest's holiness. At first we can find the theology of priesthood, which it be based on the theological idea of *In persona Christi*. Next we read about a priest as an „icon” of Christ. Third part of this article shows problems of personal holiness of a priest. Fourth part talks over the richness of contemplative prayer in ordinary priest's life. This kind of prayer must be in the centre of priest's life.

JAN WADOWSKI

PYTANIA EGZYSTENCJALNE
JAKO DROGA DO WIARY W ŚWIETLE ENCYKLIKI
FIDES ET RATIO

„Ukochał prawdę bezinteresowną miłością”...

(*Fides et ratio*, 44)

Różne są koncepcje filozofii. W historii pojawia się ich cały wachlarz. Pewne jest jednak to, że zawsze, niezależnie od kultury, epoki i światopoglądu, ludzie filozofują. Nie należy pogardzać filozofią prostych ludzi w imię filozofii wyrafinowanych intelektualnie, i odwrotnie. Każdy sposób filozofowania jest potrzebny, chociaż nie każdy jest prawdziwy, a niektóre są po prostu błędne. Błędy jednak także mogą spełnić swoją rolę, aby tym lepiej wyklarować ścieżkę myślenia.

W niezmiernie bogatej encyklice Ojca Świętego Jana Pawła II znajdujemy szeroko pojętą koncepcję filozofii, której fundamentem są pytania egzystencjalne prowadzące do poszukiwań ostatecznego rozstrzygnięcia. Można to oczywiście robić bardziej lub mniej profesjonalnie, z większą dozą wnikliwości i w sposób w miarę pobeżny. Zawsze jednak i w każdym kręgu kulturowym ludzie zadawali sobie fundamentalne pytania i jakoś usiłowali na nie odpowiedzieć.

W niniejszej wypowiedzi interesuje nas przede wszystkim kwestia, która jest bardzo jasna w encyklice: pytania egzystencjalne prowadzą człowieka do wiary. Najpierw jednak zajmiemy się podstawowym sprzeciwem Jana Pawła II wobec minimalistycznego rozumienia filozofii. Na końcu spróbujemy dokonać wstępnej klasyfikacji pytań egzystencjalnych.

I. ANTYREDUKCJONIZM W FILOZOFII

Człowiek przede wszystkim poszukuje Sensu. Nie zaspokoją go sensory pomniejsze czy zachowania ucieczkowe. Ponieważ pytania egzystencjalne w swym najgłębszym znaczeniu są pytaniami o charakterze głęboko duchowym, dlatego właśnie nie rozwiąże się ich w sposób horyzontalny. Żaden system filozoficzny na pytania takie nie odpowie. Czy intelektualna pokora ma polegać na tym, że filozof rozłoży ręce, podda się i powie, że trzeba milczeć o tym, o czym nie można mówić?¹ W imię czego ma milczeć? Może takie podejście jest efektem sprowadzenia filozofii do pewnych rozważań teoriopoznawczych, zredukowania jej zadań? Być może z takiego właśnie redukcjonizmu wynika zubożona koncepcja filozofii. „We współczesnej kulturze zmieniła się rola samej filozofii. Straciła ona status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli drugoplanowej”. Zdania te mogą być bolesne dla filozofów, jednak to właśnie oni powinni podjąć głęboką refleksję nad statusem filozofii. Bierze się to fundamentalnego kryzysu wokół zagadnienia prawdy (FR 98 oraz encyklika *Veritatis splendor*). Gdzie zaczyna się ten kryzys? Czy jest on tylko przejawem współczesnej epoki? Czy jest to kryzys sensu prawdy? Czy też jest to kryzys wzrostu związany z lawinowo narastającą falą różnego rodzaju prawd? Kryzys prawdy ma w sobie znamiona zwątpienia w samą prawdę. Na początku encykliki Jan Paweł II określa człowieka jako tego, który szuka prawdy (FR28). Jest to pozornie banalne stwierdzenie, jednak ilu nauczycieli, pisarzy czy filozofów definiuje dzisiaj człowieka w ten sposób? Papież podkreśla, że poszukiwanie prawdy leży głęboko w ludzkiej naturze. Wielu krytyków podniesie zaraz głos, że nie ma czegoś takiego jak natura ludzka a tym bardziej prawda. Na czym więc bazuje choćby idea globalnej etyczności?² Krytycy tacy podważają u zarania podstawy własnych poszukiwań. Człowiek nie może szukać prawdy na próżno. Nie szuka przecież jakiegoś fantomu, który jest jego własną projekcją. Samo intuicyjne przeczuwanie możliwości prawdy świadczy, że nie może one być bezcelowe. Postępowanie takie sprawdza się zarówno w życiu codziennym, w nauce, jak i w dziedzinie zagadnień ostatecznych, które są właściwą treścią filozofii. Prawda więc, choćby nawet zupełnie niewidoczna dla poszukującego umysłu, pozostaje horyzontem jego poszukiwań i nie pozwala mu zwątpić. Zwątpienie w prawdę wynikać może z zupełnie innych przyczyn niż przekonanie o jej nieosiągalności. Zastanawiające jest to, że tylu uczonych w różnych dziedzi-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83

² J. Sekuła (red.), *Idea etyczności globalnej*, Siedlce 1999.

nach głosi upadłość prawdy uniwersalnej, twierdząc, iż pozostaje tylko analizowanie prawd szczegółowych, a równocześnie nieustannie poszukuje się Teorii Wszystkiego, unifikującej różne teorie w fizyce. Głosi się, że zakończyła się epoka tworzenia systemów, a równocześnie coraz więcej filozofów i naukowców próbuje takie systemy tworzyć. Skąd wynika takie dążenie? Ludzkość nie zrezygnuje z poszukiwania prawdy ostatecznej i absolutnej. Samo to dążenie nie jest tylko pewną cechą, ale skierowane jest ku prawdzie, która może być tylko jedna (FR 78). Jedność prawdy nie kwestionuje możliwości różnych jej przedstawień, a także różnych dróg do niej. Poszukiwanie jej opiera się jednak w dużej mierze na aktywności tego wielkiego daru, jakim jest rozum. Zwątpienie w rozum oznaczało równocześnie zwątpienie w prawdę i ostatecznie nihilizm (FR 46), w najłagodniejszej postaci zaprezentowany chyba przez E. Renana. Jedność prawdy wynika z samej jej definicji. Jeśli mielibyśmy dwie prawdy, to nie byłoby prawdy i pojęcie to trzeba by było wykreślić ze słownika. Papież, broniąc prawdy, broni równocześnie i rozumu, i wiary. Brak jakiegokolwiek busoli powoduje zwątpienie, proces upadku wiary w rozum i wiary w Boga. Efektem tego musi być postępujący kryzys, który jest dzisiaj nie tylko kryzysem wiary w rozum, ale kryzysem człowieka, tak głębokim, że kraje najgłębiej dotknięte kryzysem kwestionują nawet wartość ludzkiego życia, szczególnie w okresie „nieprzydatności” dla społeczeństwa, to znaczy przed narodzeniem i w wieku starczym. Sam ruch poszukiwania staje się dla siebie celem, chociaż trudno zrozumieć, jak może zaistnieć ruch poszukiwania, jeśli niczego się nie poszukuje. Przecież nawet w najbardziej banalnej ludzkiej czynności, jaką może być na przykład tańiec, znajduje się ukryty cel, którego osoby tańczące mogą sobie zupełnie nie uświadamiać. Cel ten leży poza tańcem, a on sam jest tylko środkiem do tego celu, jakim może być w tym wypadku wypowiedzenie radości życia, miłości, chwila relaksu czy zapomnienia o codziennych troskach. Jan Paweł II postrzega nihilizm jako myślenie, w którym dominuje to, co przemijające. Ustanawianie tego, co przemijające, jako coś, co absolutne, świadczy już o całkowitym zagubieniu. W gruncie rzeczy chodzi prawdopodobnie o coś zupełnie innego, o dość prymitywną odmianę hedonizmu i o poparcie agresywnego liberalizmu, który sankcjonuje wyłącznie materializm i konsumpcjonizm. Nihilizm w swej filozoficznej i pozafilozoficznej postaci jest obrazem głębokiego zwątpienia w rozum i w człowieka, który zamienia się w nieustannie poszukującą przyjemności *ego*. Rezultatem takie zwątpienia jest redukcjonizm, który jakkolwiek mógł mieć pozytywne aspekty w metodzie Kartezjusza czy Husserla, to ostatecznie musi prowadzić do spustoszenia moralno-duchowego. Stąd między innymi rodzi się lęk, o którym następca Piotra pisał już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Wytwory ludzkie mogą prowadzić do odczłowieczenia, do upadku kultury, do zniewolenia i technicyzacji wszelkich – nawet najbardziej intymnych – relacji międzyludzkich.

Historycznie rzecz biorąc, filozofia wielokrotnie popełniała błąd absolutyzacji, który wyraża prawdopodobnie głęboką tendencję ludzkiego rozumu, tęsknotę za absolutnością, jednak „żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem” (FR 51). Tak jak przestrzega Papież przed niewiarą w rozum, tak przestrzega przed pychą rozumu, który uważa, że wszystko rozsądza i jest w stanie ogarnąć bezmiar tajemnicy, jaka nas otacza i jaką sami jesteśmy. Rozum nie jest największą władzą człowieka. Jan Paweł II potwierdza naukę Soboru Watykańskiego I, która domaga się wnikliwej analizy. Oto cytat zawarty w encyklice: „Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem Bóg wyprzec się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie” (FR 53)³.

Antyredukcjonizm w filozofii oznacza także otwartość, w szczególności otwartość na objawienie. W encyklice pojawiają się niezwykle zdania: „Prawda objawiona, ukazując tajemnicę bytu w pełnym świetle, które promieniuje z samej Istoty dającej byt, rozjaśni drogę refleksji filozoficznej. Chrześcijańskie Objawienie staje się zatem prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach”. Niezwykle są te zdania, irytujące być może wielu filozofów, chociaż powinny raczej ich otworzyć na myśl papieską. Objawienie godzi obie drogi myśli ludzkiej, ponieważ płynie od samego Boga. Ze stwierdzeniem tego faktu wielu filozofów będzie miało poważne kłopoty, ale w ilu przypadkach myśliciele rzeczywiście zgłębili sprawę, poczytali gruntownie Biblię? Dopiero ten, kto podejmie wnikliwe studia nad całym Objawieniem, traktowanym integralnie, ten ma prawo wydawać sądy, a i to po konsultacji swoich spostrzeżeń z innymi uczonymi. Nawet jednak nie stając się zaraz biblistą, powinien być jako filozof człowiekiem o otwartym umyśle, który nie wydaje pochopnych opinii i poszukuje dla siebie inspiracji. Ostatecznie należy powiedzieć, że Objawienie jest wielkim wyzwaniem dla filozofa, tak jak zresztą dla każdego innego człowieka. Komuś, kto szczyli się greckimi korzeniami (a żaden filozof nie może odciąć się całkowicie od kolebki filozofii europejskiej), nie mogą być obojętne te treści, które zrodziły się w Jerozolimie. W pewnym sensie ma rację Cezary Wodziński, który we wstępie do książki Szestowa wskazuje na „trzecią drogę”, której sam Szestow nie widział. Jeśli Ateny są symbolem rozumu, to Jero-

³ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, rozdz. IV: DS 3017.

zolima jest z kolei kulturowym symbolem wiary. Natomiast miastem, które łączy oba wcześniej wymienione, jest Rzym... Dopiero tutaj jest możliwe pojednanie obu sfer ludzkiego doświadczenia i dopiero w świetle obu władz ludzkiego ducha możliwe jest wyjaśnienie tajemnicy sensu życia.

To połączenie Aten i Jerozolimy, rozumu i wiary, daje możliwość stworzenia w pełni realistycznej filozofii, a z drugiej strony pozwala na otwarcie w kierunku wiary. Chrześcijaństwo znalazłoby się zapewne na bocznym torze historii, gdyby nie takie wielkości, jak św. Tomasz z Akwinu. Akwinata, jak pisze Papież, był pionierem przecierającym drogę nowym prawdom w chrześcijaństwie zachodnim. Ukochał on prawdę bezinteresowną miłością. To pozwoliło mu dostrzegać skarby mądrości tam, gdzie inni nawet nie chcieli spojrzeć. Myśliciele chrześcijańscy nie muszą zaraz być tomistami, natomiast powinni poszukiwać prawdy wszędzie tam, gdzie jakiś jej element może zabłysnąć. Tutaj Jan Paweł II proponuje maksymalną otwartość połączoną z maksymalną sumiennością i uczciwością badań. Chrześcijaństwo nie jest intelektualną ksenofobią, nie obawia się nowych trendów. Akwinata nie obawiał się ani konfrontacji z obcymi trendami, ani braku argumentów. Dzięki olbrzymiej kompetencji potrafił odeprzeć większość zarzutów, jakie kierowano pod adresem filozofii. Zasada „ukochać prawdę bezinteresowną miłością” powinna być zasadą wszystkich myślicieli, nie tylko chrześcijańskich. Pozwala ona na całkowitą bezstronność, zdecydowanie i determinację w dążeniu do celu. Tylko tacy filozofowie, którzy równocześnie potrafili znaleźć stosowny dystans do swojej pracy, odkrywali nowe drogi i nie kwestionowali żadnej możliwości *a priori*. Przede wszystkim zaś dążyli do prawdy obiektywnej i absolutnej, przez co filozofia ich stawała się filozofią bytu, filozofią fundamentu, chociażby tylko na płaszczyźnie metody. Ilu filozofów współczesnych rzeczywiście z pasją poszukuje prawdy? A do tego właśnie nawołuje Jan Paweł II: „nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki” (FR 56); i dalej: „To wiara przynagła rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe” (FR 56). Jak piękne to zdanie, które wskazuje na uskrzydłającą rolę wiary! Poszukiwanie odpowiedzi na pierwotne pytania egzystencjalne nie oznacza uzyskania klarownych rozwiązań wszystkich problemów. To raczej jest niemożliwe. Papież nie twierdzi, że św. Tomasz czy inni wielcy myśliciele chrześcijańscy dali odpowiedzi na wszystkie problemy, tym bardziej że świat współczesny niesie ze sobą nowe wyzwania. Wiara jednak umożliwia trwanie w poczuciu tajemnicy; nie tylko tajemnicy Boga, którą teologowie nieustannie podkreślają, ale także wobec tajemnicy cierpienia czy śmierci. Rozum umożliwia i pozwala, na płaszczyźnie wolności, pytać o wszystko, nawet o kwestie najbardziej fundamentalne. To jest moc rozumu. Grzechem intelektualistów czasów współczesnych jest tylko ograniczanie rozumu, redukowanie jego roli przy zwykłym całkowitym odsunięciu

wiary. Encyklika wielokrotnie zwraca uwagę na nieuzasadnioną niewiarę w rozum. Można przytoczyć pewien przykład z minionego wieku na fakt, że redukcjonizm prowadzi nie tylko do niewiary, do intelektualnego hermetyzmu na kwestię Boga, ale także do odczłowieczenia⁴. Paradoksalnie, o gubieniu wymiaru humanistycznego można oskarżyć kierunek, który piórem swego najbardziej sztandarowego przedstawiciela, J.P. Sartre'a, głosi swój humanizm⁵. Możliwe, że późniejsi myśliciele wypaczyli niejednokrotnie sens egzystencjalizmu, jednak wydaje się, że konsekwencją egzystencjalizmu jest nie humanizm, ale nihilizm, konsumpcjonizm i libertynizm, czego Francja jest doskonałym przykładem. Kraj ten został wyjałowiony duchowo za sprawą encyklopedyzmu, rewolucji francuskiej, pozytywizmu, egzystencjalizmu, dekonstrukcjonizmu, a wreszcie postmodernizmu. Wpływ autorytetu takich myślicieli jak Sartre spowodował zjawisko, które jest bardzo „nowoczesne”, ale druzgoczące dla pojedynczego człowieka; w ratowaniu sytuacji upadku duchowego nie pomoże ani rozwój ekonomiczny, ani nawet wielkie tradycje sztuki, literatury i kultury. Twierdzimy, że wszelkie kryzysy biorą się z odrzucenia jednego ze „skrzydeł” z encykliki papieskiej: albo wiary, albo rozumu, albo niekiedy obu naraz. Szczególnie niebezpieczne jest podejście „rozumu instrumentalnego” (FR 47), który jest na pewno przydatny w wąsko, partykularnie rozumianej polityce czy działalności gospodarczej, jednak nie może zapewnić pełniejszego poznania ani też rozeznania w głęboko ludzkiej etyce działania człowieka. Kwestia etyki, nie tylko w polityce czy w nauce, zdaje się być niezmiernie ważna, co zauważył na przykład ks. Bortkiewicz, który omawia tę kwestię na przykładzie szeregu myślicieli: od św. Augustyna poprzez U. Eco aż do E. Stein⁶. Można postawić pewną hipotezę, że współczesna epoka skończyła już z „problemem człowieka”, przynajmniej w warstwie filozoficznej, stwierdzając, że problemu po

⁴ Por. np. książkę autorstwa A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, Warszawa 1999. Ktoś zaraz podniesie krytykę takiego podejścia, przytaczając przykład wiary, która prowadziła w historii do wypraw krzyżowych, do potępiania uczonych, do dewastacji innych kultur. Od razu trzeba sprostować, że do nadużyć prowadzi zarówno fałszywie, ideologicznie pojęta wiara, jak i ideologicznie traktowany rozum, który jest równie zakłamanym. Jeśli z czasów Kopernika i Galileusza można przytoczyć przykłady nadużyć w imię wiary, to wiek XIX, a szczególnie XX są przykładami nadużyć rozumu.

⁵ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998. Oczywiście niejednokrotnie nie dorastamy do konstruktywnej i dogłębnej dyskusji, na przykład między wierzącymi i niewierzącymi. Wierzący nie chcą słuchać niewierzących i odwrotnie. A jednak powinniśmy dyskutować, zgłębiać i analizować argumenty naszych „przeciwników”. Jan Paweł II zachęca do poznawania kultur Wschodu, szczególnie Indii, oraz do studiowania innych odmian filozofii, chociażby po to, aby dobrze poznać schorzenie, co pozwala postawić słuszną diagnozę. Przykładem myśliciela który tak czyni jest abp J. Życiński.

⁶ P. Bortkiewicz, *Przed wszystkim etyka*, Poznań 2000.

prostu nie ma, bo nie ma człowieka. Istnieje przecież „człowiek bez właściwości”, ale nie ma żadnych wytycznych bycia człowiekiem. To właśnie krytykuje i analizuje Jacek Filek w swej wnikliwej książce *Filozofia jako etyka*⁷. Problem człowieka nie jest problemem, najważniejszym, ale w naszej epoce najbardziej chyba palącym, ponieważ redukcjonizm przeniósł się także na sposób myślenia o człowieku. Jak bardzo palący jest to problem świadczy cały pontyfikat Jana Pawła II, który problem ten podjął już w pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis*. W pewnym sensie można powiedzieć, że cała działalność Ojca Świętego jest walką o pełny, integralny obraz człowieka nie zredukowanego do żadnego wymiaru, który by go umniejszał. Podobnie w zakresie filozofii Jan Paweł II zachęca przede wszystkim do stawiania ambitnych zadań filozofii, nieredukowania jej do analizy języka lub historii idei, przy równoczesnym spełnianiu wymogów intelektualnej uczciwości i miłości prawdy. Papież nawołuje do przywrócenia filozofii jej mądrościowego wymiaru, który oznacza poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia: „ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości” (FR 81). Filozofia nie może być zwykłą nauką. Nie może też być tylko nauka syntetyzującą badania innych nauk szczegółowych. Nie interesują filozofii poszczególne aspekty rzeczywistości (FR 82), ale prawda całkowita i ostateczna. Tak więc drugi postulat papieski wobec filozofii to wykazanie że człowiek zdolny jest do poznania prawdy. Trzeci postulat (FR 83) stwierdza, iż „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego i fundamentalnego”. Nawet pobieżne obserwacje publikacji mogą dowieść, że coraz więcej filozofów rzeczywiście wchodzi na drogę, na której szuka czegoś fundamentalnego. Niejednokrotnie są to poszukiwania idące nieco po omacku, przechodzące przez nauki przyrodnicze, szczególnie przez fizykę. Są nawet tacy, którzy próbują pisać nową sumę filozofii, tworzyć nowy system, który stałby się syntezą zbierającą wszelkie dotychczasowe ludzkie poszukiwania. Wspomóc tu może zalecana przez Papieża zasada więzi z tradycją. Wiąż z tradycją wcale nie musi oznaczać jakiegoś konserwatyzmu czy niechęci do współczesności. Trzeba tylko pamiętać, że nawet myśli postmodernistów są koncepcjami, które były obecne już dawno, dzisiaj tylko znalazły rozwinięcie. Szermowanie jednak pojęciem „nowoczesność” lub „postnowoczesność” niewiele jeszcze mówi. Niejednokrotnie okazuje się, że „ponowoczesność” jest mniej nowoczesna niż „tradycjonalizm”. Cała krytyka, jaką podejmuje Papież w encyklice, dotyczy kierunków, które są redukcjonizmami. Redukują one na przykład

⁷J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 13.

filozofię do roli „zbieracza” różnych przedstawień, bez większego rozróżniania (eklektyzm), lub też do roli nauki historycznej (historyzm), albo też jako jedyną busolę wyznaczają jej nauki matematyczno-przyrodnicze (scjentyzm). Inną bardzo poważną redukcją filozofii jest pragmatyzm, krytykowany przez Jana Pawła II w kontekście „nowoczesnego” państwa demokratycznego, gdzie odpowiedzialność za moralne wybory przerzuca się na większościowo przegłosowaną ustawę. „Najważniejsze wybory moralne człowieka – pisze Jan Paweł II – zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne” (FR 89). Taką właśnie demokrację próbuje się wprowadzić w naszym kraju. Można by powiedzieć: ustroje się zmieniają, ale człowiek trwa. Pragmatyzm doprowadza do powstania jednowymiarowej wizji człowieka, gdzie nie ma miejsca na „wielkie dylematy etyczne ani też refleksji egzystencjalnej nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci” (FR 89). Nie trzeba nawet zbyt wnikliwej analizy kwestii, aby stwierdzić, że niemożliwością jest subiektywizowanie i większościowe decydowanie o kwestiach moralnych, które przecież ściśle związane są z kwestiami poznawczymi, a ostatecznie z kwestiami natury metafizycznej, z teorią bytu. Nie trzeba też sięgać po Biblię, aby to stwierdzić. Wystarczy otworzyć dramaty greckie, dzieła Szekspira czy Dostojewskiego, aby stwierdzić fundamentalną rolę „wielkich dylematów etycznych”, sensu cierpienia i ofiary, życia i śmierci. Bardzo możliwe, że jakiś murzyński dramaturg wiele szczegółowych kwestii będzie widział zupełnie inaczej, że pisarz o indiańskim rodowodzie inaczej spojrzy na człowieka w odniesieniu do przyrody, ale pozostaną „wielkie dylematy etyczne” itd. Na uniwersalnych i ponadczasowych pierwiastkach natury ludzkiej bazuje zarówno wspomniana wcześniej idea etyczności globalnej, jak i sam globalizm, który ma wiele aspektów negatywnych (podobnie jak Unia Europejska), wydaje się jednak procesem nieuniknionym. Globalizacja jednak może nastąpić tylko w przypadku respektowania praw wszystkich, które dla wszystkich będą takie same, z uwzględnieniem krzywd moralnych i materialnych, jakie jedne narody lub całe rasy uczyniły innym (np. problem kolonializmu). Jan Paweł II wskazuje na głęboką zależność między podstawowymi założeniami filozoficznymi a rozstrzygnięciami na polu politycznym, naukowym, a nawet gospodarczym. Szczególnie istotną kwestią jest konieczność zmiany mentalności (zmiana taka nie jest wcale taka prosta, czego przykłady można znaleźć w państwach postkomunistycznych, gdzie zmiany owszem, następują, ale często są to tylko zmiany struktur, ale nie ludzi i ich sposobu myślenia – na przykład o wartości dóbr narodowych).

Konsekwencją nihilizmu jest tymczasowość wszelkich ustaleń, a w najlepszym razie mentalność pozytywistyczna, „która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem” (FR 91). W takiej perspektywie rzeczywiście pozostaje spazmatyczna działalność bez głębszych celów oraz hałaśliwy liberalizm

lansujący tylko jeden słuszny styl życia *homo consumens*, który postępuje w myśl zasady „jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” lub „odpoczywaj, jedz, pij i używaj”. Ilu jednak ludzi na ziemi może taką filozofię wyznawać, jeśli zdecydowana większość nie ma codziennego chleba? Także w tej perspektywie najistotniejsze wydają się dla człowieka (zarówno tego głodnego, jak i tego, który nie wie, co zrobić z nadmiarem wolnego czasu), pytania egzystencjalne, które – zadawane z dostateczną siłą i konsekwencją, mogą prowadzić do głębokiej, dojrzałej wiary. Zajmijmy się teraz tymi właśnie pytaniami.

II. KLASYFIKACJA PYTAŃ EGZYSTENCJALNYCH

Najbardziej znaczące dla człowieka, zarówno tego pojedynczego, jak i człowieka „w ogóle”, są pytania egzystencjalne. Jak tłumaczył to Heidegger, tylko człowiek egzystuje. Stworzenia „niższe” tylko „są”, stworzenia wyższe (np. anioły) prawdopodobnie znają większość odpowiedzi na swoje pytania, jeśli w ogóle je zadają. Egzystencja człowieka jest właściwa tylko człowiekowi. Człowiek nieustannie poszukuje i choćby ponosił klęski albo popełniał błędy, podnosi się i zaczyna na nowo.

Obok wielu walorów treściowych i formalnych Encyklika *Fides et ratio* eksponuje zagadnienie pytań egzystencjalnych. Pytania egzystencjalne obejmują bardzo szeroki zakres kwestii, jednak centralną sprawą jest zagadnienie prawdy. Jan Paweł II pisze: Podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?* (FR 1); a nieco dalej: „Prawda jawi się człowiekowi najpierw pod postacią pytania: *Czy życie ma sens? Ku czemu zmierza?*” (FR 26). Identyczne pytania stawiali wielcy filozofowie: św. Augustyn, Pascal, św. Tomasz z Akwinu, I. Kant czy K. Jaspers. Zdaniem Jaspersa pytania takie rodzą się dzięki ludzkiej zdolności do refleksji nad sobą i nad światem, a nie dzięki obserwacji⁸. Refleksja taka dokonywała się we wszystkich epokach, od kiedy człowiek posiadał taką zdolność. K. Jaspers powołuje się na różne kultury, podobnie czyni to Jan Paweł II, i to już na samym początku encykliki, gdzie przywoływane są pisma Izraela, *Wedy*, Konfucjusz, Lao-Tse, nauczanie Buddy, dramaty greckie, pisma Platona czy Arystotelesa. Tak więc Ojciec Święty nie mówi nic nowego, podkreślając przede wszystkim uniwersalny, ponadczasowy i ponadgeograficzny charakter pytań egzystencjalnych. Na takim przekonaniu bazują wnikliwie rozważania Jaspersa. Tajemnicą pozostaje świat, tajemnicą pozostaje też człowiek. Z tych pierwszych pytań, które zadaje człowiek, rodzi się szereg innych, które im towarzyszą, powracają nieustannie

⁸ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 29n.

w każdej epoce i pod każdą szerokością geograficzną. Oczywiście poszukiwania Jaspersa kryją w sobie pewną interpretację, która nie jest taka jasna, jak to sugeruje autor. Można zgodzić się, że żyjemy w pewnej zjawiskowej ciemności tego świata (o czym doskonale wiedzieli pierwsi chrześcijanie, znając niewątpliwie zdanie św. Pawła i „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12)⁹. Dopiero pogłębiona refleksja filozoficzna uświadamia nam rozmiary naszego więzienia, stanowiąc w ten sposób pierwszy krok ku budzeniu się ze zjawiskowości. Dla Jaspersa pozostajemy nieuchronnie w świecie zjawisk. Stwierdza on: „dla nas, ludzi, nie ma po prostu innej jasności poza jasnością w naszym świecie zjawisk”¹⁰. I teza ta jest mocno wątpliwa. Nie przyjmuje jednak Objawienia jako drogi dla rozumu, który musi funkcjonować w „szyfrach transcendencji” zaklętym niejako w formach tego świata.

Pierwsza teza niniejszych rozważań brzmi: wszelkie pytania, także pytania nauki i metafizyki są pytaniami egzystencjalnymi, aczkolwiek pytania egzystencjalne *par excellence* to te, które stawia człowiek w obliczu spraw ostatecznych. Spróbujemy poklasyfikować grupy pytań, ponieważ jest ich tak wiele, że nie sposób omówić wszystkich. Filozofia może oczywiście zatrzymać się na etapie pytań i stwierdzić, że udzielanie odpowiedzi nie należy do zakresu jej kompetencji. Rozumienie zadań filozofii bywa oczywiście różne. Rozumienie tutaj proponowane idzie w duchu antyredukcyjnej tendencji encykliki *Fides et ratio*, której zasadą mogą być słowa: *od fenomenu do fundamentu*. Z jednej strony filozofia może i powinna mieć zadania porządkujące, z drugiej jej fundamentalną zasadą powinna być otwartość i uczciwość intelektualna posunięta jak najdalej. Uprawianiu filozofii powinien przyświecać ideał mędrca, który nie tylko realizuje filozofię w życiu, ale gotów jest umrzeć za głoszone przez siebie nauki (FR 26). Filozofia musi pozwolić na owo zakorzenienie egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną (FR 27). Trzeba oczywiście pamiętać, że nie można mylić drogi ze szczytem, co niestety było bardzo częste w historii. Drogi filozofii, a więc szeroko pojętej miłości mądrości, mogą być bardzo różne, tak różne, jak różni są ludzie i kultury. Wszystkie jednak drogi (i to także jest zawarte w encyklice) prowadzą do prawdy absolutnej, można powiedzieć, że układają się wokół niej koncentrycznie. Jeżeli nie ma absolutnego horyzontu, filozofowanie zamienia się w sztukę dla sztuki, w błędne koło, które niczego nie przynosi oprócz przetestowania swej sprawności intelektualnej. Jeśli więc papież mówi o człowieku jako tym, który szuka prawdy, to tym bardziej trzeba to powiedzieć o filozofie. Filozof to ktoś, kto profesjonalnie, niekoniecznie za pieniądze, poszukuje prawdy, z całą determinacją i nie mając wzglę-

⁹ Tamże, s. 36.

¹⁰ Tamże.

du na osoby czy systemy. Filozofia to w dużej mierze przedsięwzięcie natury moralnej. Praca filozofa obraca się nieustannie w horyzoncie najistotniejszych pytań egzystencjalnych, nawet jeśli podejmuje się badań z pozoru nie związanych z zasadniczymi pytaniami, na przykład zajmuje się kwestią języka, filozofią fizyki lub śmiechem (jak w studium Bergsona). Trzeba powiedzieć, że dla filozofa nie ma zagadnień niepoważnych, śmiesznych czy w jakiś sposób obcych. Nie zajmuje on się wszystkimi kwestiami z uwagi na naturalne ograniczenia, ale nie dlatego, że nie jest nimi zainteresowany.

„Ostateczny cel osobowego istnienia jest przedmiotem badań zarówno filozofii, jak i teologii” (FR15). Ze zdania tego wynika, że filozofia zajmuje się sprawą najwyższej wagi dla każdego człowieka, jaką jest jego spełnienie, nie tylko gorzka mądrość, nie rozwianie złudzeń czy dobre usposobienie podczas umierania ani nawet wpływanie na dobre działanie. Chodzi o najgłębszy sens i cel ludzkiego bycia. Oczywiście możliwe są tutaj różne koncepcje rozwiązań wychodzące poza filozofię. Wspomniany wcześniej K. Jaspers w imię najwyższej uczciwości filozoficznej nie wyklucza możliwości Objawienia na końcu poszukiwań filozoficznych, jednak sam go nie przyjmuje. Jednak ta sama uczciwość, na którą powołuje się Jaspers, może właśnie skłaniać do wiary w Objawienie, które przynosi w formie zaproszenia do wielkiej Dobrej Nowiny – rozstrzygnięcie najtrudniejszych pytań egzystencjalnych nierozwiązywalnych drogą naturalnego rozumu. To jest druga teza naszych rozważań.

Wszystkie sfery ludzkich badań można podzielić na trzy zasadnicze: świat, człowiek i Bóg. Upraszczać kwestię, można powiedzieć, że starożytność zajmowała się światem, średniowiecze zajmowało się Bogiem, a współczesność zajmuje się człowiekiem. Każda z tych epok była nieco jednostronna, chociaż każda miała swoje racje, dla których zajmowała się akurat tym tematem. Okazało się jednak, że kiedy zajmujemy się światem, nieuchronnie pojawia się kwestia Boga, i podobnie jest, kiedy zajmujemy się człowiekiem. Każda epoka wypracowywała też swoje własne procedury, drogi i sposoby rozwiązywania zagadnień, każda wskazywała pewne rozstrzygnięcia własnych pytań uważanych za najistotniejsze.

Pytań egzystencjalnych nie może uniknąć nikt, ani filozof, ani zwykły człowiek (FR 27). Pytania egzystencjalne określają człowieka w sednie jego człowieczeństwa. Oczywiście można próbować ich unikać, można je ignorować, zasłaniać się cynizmem, pracoholizmem, przyjemnością. Jednak pytania powracają, mimo że są „nienaukowe”. Zgodnie jednak z tezą postawioną na początku problemu nauki także krążą nieustannie wokół pytań zasadniczych, wobec których umysł ludzki jest najczęściej bezsilny. Jak zauważa wielki świadek Chrystusa w czasach przełomu: „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego. Wystarczy przecież przyjrzeć się codziennemu życiu, by dostrzec, że każdy z nas za-

daje sobie nieustannie pewne fundamentalne pytania, a zarazem nosi w sercu przynajmniej zarys odpowiedzi na nie” (FR 29).

Zaczynając od kwestii świata, warto zauważyć, że pytania te powracają dziś, stawiane być może z świadomością większego rozeznania we wszechświecie, jednak równie dramatycznie. I tak na przykład P. Davies pytaniami egzystencjalnymi określa zagadnienia ściśle przyrodnicze: Są „cztery wielkie pytania egzystencjalne: Dlaczego prawa przyrody są takie, jakie są? Dlaczego wszechświat składa się z takich rzeczy, z jakich się składa? Jak powstały te rzeczy? Jak powstał porządek we wszechświecie?”¹¹. Wielu ludzi powie jednak w ten sposób: „Co mi to da, jeśli będę wiedział, dlaczego prawa przyrody są takie, jakie są, jeśli i tak nie zniweluje to mojego cierpienia, nie odpowie na pytanie o nieśmiertelność itd.?” Pytania wymienione przez Daviesa są niewątpliwie ważne, jednak daje się zauważyć pewną bezsilność człowieka wobec tych pytań. Ludzie kompetentni mogą udzielać pewnych odpowiedzi, jednak nie zadowolą one wszystkich. W kwestii pytania o świat pojawiają się zupełnie inne zestawy pytań, które wydają się równie ważne. Oto na przykład Zbigniew Jacyna Onyszkiewicz w swojej niezwykle śmiałej *Metakosmologii* proponuje cztery fundamentalne pytania: „Czy istnienie wszechświata ma sens? Co istniało, zanim świat powstał? Dlaczego wszechświat jest racjonalny? Jakie jest miejsce człowieka we wszechświecie?”¹². Jak widać, pytania stawiane przez naukowców nie mają wcale naukowego charakteru, ale wyrastają daleko poza naukę. Świadczy to o tym, że nauka prowokuje pytania innej natury, którymi zajmuje się właśnie filozofia, a także teologia. Wydaje się, że nauka od momentu swego powstania do czasów współczesnych przeszła pewną ewolucję. Najpierw nauka zajęła się wyłącznie faktami obserwowalnymi i sprawdzalnymi empirycznie. Potem jednak znajomość praw przyrody, przynajmniej tych dotyczących tak zwanej przyrody nieożywionej, pozwoliła nauce przybrać wymiar praktyczny w postaci konstruowania najrozmaitszych urządzeń bazujących na odkryciach naukowych. Po epoce zachłystywania się osiągnięciami nauki nasza jednak epoka głębszego zastanowienia się. Ów namysł nad nauką i techniką owocował z jednej strony

¹¹ P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 9.

¹² Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Metakosmologia*, Poznań 1999, s. 2 (tekst w Internecie). Jacyna-Onyszkiewicz twierdzi, że jego wizja rzeczywistości, oparta na ontologii Berkeleygo, odpowiada „na wszystkie, nawet najgłębsze pytania egzystencjalne”. Jednak Onyszkiewicz, który pragnie dać metafizyczne podwaliny do takich odpowiedzi na 30 stronicach, jest niekonsekwentny, ponieważ pod koniec swojej pracy stawia pytania, na które odpowiedzi nie ma. Oto one: Dlaczego istnieje duch nieskończony? Dlaczego powołał do istnienia duchy skończone? Dlaczego w naszych umysłach generuje taki, a nie inny wszechświat? Po co duch nieskończony „bawi się” z nami w jakimś wszechświecie? Czy duch nieskończony i duchy skończone przestaną kiedyś istnieć? Do książki Onyszkiewicza jeszcze wrócimy.

kasandrycznymi okrzykami, a z drugiej strony wizjami takimi, jak zaproponowana przez profesora fizyki (co znamienne) M. Kaku¹³. Powstaje tu nowe pytanie egzystencjalne: czy jeśli nie wybuchnie bomba ekologiczna ani też ludzie nie dokonają samozniszczenia w światowej wojnie, czy rzeczywiście „wizje” Kaku mają szansę na spełnienie? Pomijając w tej chwili możliwe scenariusze przyszłości, stawiamy tezę, że nauka nieuchronnie powraca do pytań natury filozoficznej, a nawet metafizycznej. Kiedy jednak naukowcy zabierają się za takie pytania, ich scjentyistycznie ukształtowane umysły nie potrafią tych pytań należycie sformułować.

Naukowcy zdają się zapominać, że pytania egzystencjalne stawia przede wszystkim człowiek, dlatego wszelkie pytania sprowadzamy do człowieka. Gdyby człowiek nie był człowiekiem, nie stawiałby takich pytań, tylko zapewne zupełnie inne.

Na drugim biegunie pytań egzystencjalnych znajdują się pytania i świat „nadprzyrodzony”. W centrum tych pytań leży pytanie o istnienie Boga. Kwestią wtórną pozostaje w tym pytaniu natura Boga, jego przymioty czy objawienie się ludziom. Od zarania dziejów człowiek Boga pytał, tylko różnie na to pytanie odpowiadał. Kwestie świata (szczególnie pytanie Greków o *arche*), kwestie przyrodnicze są ściśle związane z pytaniem o istnienie Boga. Pytanie to może stać się centralnym pytaniem egzystencjalnym dla kogoś, kto z determinacją poszukuje odpowiedzi. Od odpowiedzi na to pytanie może przecież zależeć całe ludzkie życie. Druga kwestia związana z zagadnieniem Boga to kwestia wiary. Intelktualne przekonanie o istnieniu Boga nie jest jeszcze wiarą. Wiara oznacza postawę zaufania, chociaż przesyconą elementem myślenia (FR 42). W wierze funkcjonuje człowiek szerzej niż tylko w rozumie. Człowiek wierzący angażuje swoją wolę, uczucia, emocje, intuicję, wszelkie działania orientując ku Bogu; w wierze otwiera się na łaskę i buduje swoje człowieczeństwo, ponieważ, jak to Ewangelia wyraża bardzo jasno, nie ma autentycznej wiary bez głębokiej ludzkiej wrażliwości na drugiego człowieka, bez oczekiwania jakiegokolwiek nagrody, czy to ze strony tego, komu się pomaga, czy to ze strony Boga. Nie do końca chyba dojrzała teologia leży u podstaw powiedzenia: „Bóg zapłać!”. Wiara to postawa zawierzenia. Papież stara się wykazać w swojej encyklice, że jedna zasadnicza droga wiedzie drogą *credo ut intellegam*, a inna droga przez *intellego ut credam*, chociaż obie mogą być komplementarne. Temat wiary jest oczywiście bardzo szeroki, jednak należy pamiętać, że to właśnie wiara może być natchnieniem dla pracy rozumu przyrodzonego, ponieważ ona sama jest jakby „rozumem nadprzyrodzonym”.

Sama wiara jeszcze jednak nie wystarcza. Kolejna grupa pytań, jaka się tutaj pojawia, to pytania o zbawienie. W historii mamy cały szereg przykładów, z najwspanialszym chyba, jakim jest scena ukrzyżowania i postawy dwóch zbrodnia-

¹³M. Kaku, *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, tłum. K. Pesz, Warszawa 2000.

rzy wiszących obok Chrystusa. Jeden zostaje zbawiony, a drugi nie. Kwestia zbawienia zawiera już *implicite* jedno z pytań wymienionych także przez Jana Pawła II w encyklice, a obecnych u tak wielkich filozofów, jak Kant czy Leibniz: *co czeka mnie po tym życiu?* Jest to to jedno z fundamentalnych pytań egzystencjalnych a równocześnie pytań nauki, filozofii i wszelkiej wiedzy. Życie pozagrobowe, albo lepiej pozacielesne – to dla wielu problem numer jeden. Można oczywiście wskazać, iż w życiu codziennym nieustannie posługujemy się tym, co niematerialne, naszą myślą, w zastosowaniu do rzeczy i spraw tego świata. Śmierć w tym kontekście oznaczałaby tylko zmianę perspektywy, ponieważ nieśmiertelność otrzymaliśmy w chwili poczęcia.

Pewne pozostaje jedno, że niezależnie od epoki zarówno pytania o świat, jak i pytania o Boga pozostają kwestiami zasadniczymi, na które każdy znajduje sobie odpowiedzi nadające jego życiu sens. I tutaj możemy przejść do trzeciej grupy pytań egzystencjalnych, jakimi są pytania człowieka o człowieka. One w czasach współczesnych stanowią zasadniczy zręb problematyki filozoficznej. Wymienione na początku kwestie postawione przez Ojca Świętego na początku encykliki oraz w punkcie 26 wyrażają w dużej mierze ducha tej epoki, która na człowieku się koncentruje. W pewnej mierze wynika to z dzisiejszego indywidualizmu, faktem jednak pozostaje, że pytania zawsze stawia właśnie człowiek, dlatego dotyczą one kwestii podstawowej, jaką jest jego indywidualne bycie. Są to więc najpierw pytania o chleb codzienny pracę, o wybór życiowej drogi itd. Pytania indywidualne koncentrują się zasadniczo wokół kwestii sensu życia, miłości, prawdy, dobra, sprawiedliwości itp. Powracają one w każdym pokoleniu – każde pokolenie odpowiada sobie na te pytania nieco inaczej. Również brak odpowiedzi, rezygnacja jest także odpowiedzią. W sposób nieuchronny indywidualne pytania egzystencjalne przybierają wymiar społeczny. Wiele pytań osobistych skierowanych jest właśnie w kierunku społeczności. Dawniej dotyczyło to głównie społeczności lokalnej, dzisiaj w coraz bardziej palący sposób kwestie te dotyczą wymiaru planetarnego. Takim pytaniem jest niewątpliwie kwestia wojny, terroryzmu czy ekologii. Takim narastającym pytaniem będzie kwestia dialogu kultur i religii. Samo pogłębione rozumienie społecznego wymiaru egzystencji ludzkiej jest już krokiem naprzód. Trzeci wymiar pytań o człowieka to wymiar transcendencji. Pytanie to znajduje się co prawda w grupie drugiej, jednak pytanie o Boga – o czym trzeba pamiętać – jest równocześnie pytaniem o sens bycia ludzkiego, sens bycia po śmierci fizycznej oraz sens świata w sensie kosmosu. Pytanie o Transcendencję od wielkiej litery jest równocześnie pytaniem o transcendencje od małej litery. Jeden i drugi wymiar streszcza się w figurze krzyża.

Mamy więc trzy grupy pytań, w których znajdują się po trzy poziomy (por. tabela). Dzięki takim różnieniu istnieje szansa uchwycenia pełnego zakresu pytań egzystencjalnych, które – co podkreślamy raz jeszcze – są pytaniami czło-

wieka, ponieważ anioł czy komputer (jeśli założyć, że ma on szansę postawić tego rodzaju pytania) będą stawiać je zupełnie inaczej. Każda grupa pytań będzie się dzielić na jeszcze mniejsze podgrupy, na przykład co do sposobu pytania. Wydaje się, że można wyróżnić przynajmniej trzy sposoby stawiania pytań, które różnią się od siebie zakresem czy horyzontem, mimo że do pewnego stopnia także się nakładają. Będzie to droga światopoglądowa, czyli pewien system zapożyczonych najczęściej wyobrażeń o Bogu, świecie i człowieku, który nadaje względnie spójny sens życiu ludzkiemu. Drugi sposób pytania to podejście naukowe, które świadomie jest przede wszystkim redukcjonistyczne i horyzontalne. Wiele pytań, które dawniej naukowymi nie było, dzisiaj takimi się stało, ale wiadomo, że za każdą odpowiedzią w nauce kryją się dziesiątki kolejnych pytań, a więc wzrastająca w szalonym tempie wiedza powiększa zakres tajemnicy i potęguje frustrację naukową. W tym zakresie pojawia się wiele pozycji. Tutaj można wymienić chociażby interesującą książkę pod prowokującym tytułem: *Dlaczego czarne dziury nie są czarne?*¹⁴. Pojawiają się tam pytania rodzące się we współczesnej kosmologii, jak na przykład: *Gdzie jest brakujący wszechświat?* lub: *Czy jesteśmy sami we wszechświecie?* itp. W *Przedmowie* S.J. Gould twierdzi, że „granica jest ciągle bezkresna”, to znaczy nieustannie stoimy przed kwestiami, które rodzą się z samej nauki. Niewiedza według tego profesora zoologii porównawczej wynika głównie z braku odpowiednich technologii (których osiągnięcie jest zapewne tylko kwestią czasu) oraz ze struktury naszego mózgu, który ma pewne nieprzezwyčajalne skłonności, jak na przykład myślenie w sposób dychotomiczny¹⁵.

Autorzy wyżej wymienionych pozycji rozwijają pewną teorię nauki, która nieustannie stawia nowe pytania. Odkrywa się ciągle nowe zjawiska, które prowokują następne pytania. Patrząc pod kątem tezy tego artykułu, bardzo ciekawy jest dla nas prolog omawianej książki, który rozwija pewną ogólną teorię pytań. Najpierw autorzy stwierdzają, iż wiele ważnych pytań leży poza domeną nauki. Jakie to pytania? Są to przede wszystkim pytania egzystencjalne *sensu stricte*, jak na przykład: *Jaki jest sens życia? Z kim powinienem się ożenić i czy w ogóle powinienem to uczynić? Czy istnieje Bóg?* Pytania naukowe są bardzo różnorodne. I tak mamy pytania o istnienie, następnie pytania o pochodzenie, pytania o proces i wreszcie o zastosowanie. Niektóre pytania leżą jakby na pograniczu nauki i filozofii, jednak w przyszłości staną się być może naukowymi. Takim pytaniem jest na przykład pytanie o czas. Jednak autorzy wierzą, iż kiedy zwiększy się nasza wiedza na

¹⁴ R.M. Hazen, M. Singer, *Dlaczego czarne dziury nie są czarne. Nerozwiazane problemy współczesnej nauki*, Warszawa 2001, tłum. zbior. Bardziej popularną książką, aczkolwiek równie inspirującą może być np. książka J. Trefił, *Na progu nieznanego. 101 pytań, na które nauka jeszcze nie zna odpowiedzi*, tłum. Z. Łoska, Warszawa 1998.

¹⁵ R.M. Hazen, M. Singer, *Dlaczego...*, dz. cyt., s. 14.

temat materii i energii, będziemy mogli na to pytanie odpowiedzieć na terenie nauki. Tak postawiona sprawa prezentuje filozofię jako bezpłodną spekulację, która nie jest w stanie konkretnie odpowiedzieć na najgłębsze pytania, natomiast w przypadku nauki odpowiedź pozostaje tylko kwestią czasu. W kontekście stwierdzenia, że na większość pytań nie można odpowiedzieć wyczerpująco, można postawić tezę, iż nauka, mimo jej rosnącej potęgi w wymiarze techniczno-informacyjnym, pogłębia obszar tajemnicy, zwiększa sferę zagadek i pytań, pomnażając tylko zastępy wielkich umysłów, które poświęcają swoje życie, aby stworzyć broń biologiczną lub urządzenie do kontrolowania myśli człowieka (a o takich projektach można usłyszeć). W nauce istnieje oczywiście cała hierarchia pytań. Pewne pytania są „odwieczne”, a nauka nie przynosi na ich temat odpowiedzi wyczerpujących. Jak więc piszą autorzy: „Prawdziwą miarą postępu naukowego jest więc nie lista odpowiedzi, lecz lista pytań, które udało nam się postawić”¹⁶. Oto miara nauki. Czy jednak okaże się, że nauka rozwikła wszystkie problemy, a przede wszystkim odpowie na fundamentalne pytania? Mimo wielkiego optymizmu nauki trzeba raczej przypuszczać, że nigdy do tego nie dojdzie.

Rozwiązania naukowe mogą być aktualne tylko przez jakiś czas, ponieważ okazuje się np. że wyabsolutyzowano jakąś prawdę i uznano ją za dogmat nauki, jednak późniejsze badania co odważniejszych uczonych mogą temu zaprzeczyć. Poznanie naukowe jest niewątpliwie jedną z największych przygód poznawczych ludzkości, jednak w obliczu nieustannej płynności prawd nauki nie mogą one zaspokoić ludzkiego pragnienia prawdy. Jeśli zatrzymamy się na płaszczyźnie nauki, możemy skonstatować, że na najważniejsze pytania i tak nie odpowiemy, w związku z czym pozostaje tylko zajmowanie się szczegółami. Nawet jeśli uda się rozwikłać tajemnicę powstania wszechświata czy tajemnicę życia lub świadomości, nadal pozostaniemy w obliczu pytań, które domagają się chociażby symbolicznej odpowiedzi². Pytania można mnożyć w nieskończoność, ale co istotnego wynika dla ludzkiego życia z odkrycia jeszcze jednej gwiazdy? Oczywiście pytania te mogą być fascynujące, jednak wąska specjalizacja uczonych zamyka niejednokrotnie ich umysły na problemy, których nauka nigdy nie rozwiąże, nawet gdyby udało się doprowadzić do zwiększenia mocy ludzkich umysłów i przedłużenia wieku życia do setek czy tysięcy lat. Taka możliwość zaistniałaby dopiero wtedy, gdyby ludzie byli „jak bogowie”, nieśmiertelni, ponadczasowi i wszechwiedzący. To zaś nie może nastąpić w sferze jakiegokolwiek materii funkcjonującej w oknie czasoprzestrzeni.

Nauka bada świat i człowieka jako element tego świata, element cudowny, ale traktowany tylko jako pewien składnik. Na głębszej płaszczyźnie pojawia się filozofia, która w swej historii ugięła się nieco pod ciężarem nauki jej efektów. Filozo-

¹⁶ Tamże, s. 30.

fia „straciła status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej. Jednak filozofia może, i powinna już wyjść z kryzysu, który można by nazwać kryzysem minimalizmu i niewiary w rozum, która to niewiara jest zupełnie nieuzasadniona. Filozofia powinna w centrum swoich poszukiwań postawić tak cudowne narzędzie, jakim jest rozum ludzki, ale także wiara. Nie jest to oczywiście postawa, którą proponuje np. Lew Szestow, który na słowach Tertuliana, cytowanych w encyklice przez Jana Pawła II (FR 41), opiera znaczną część swojej twórczości filozoficznej, a zwłaszcza książkę *Ateny i Jerozolima*¹⁷. Pisze Papież odnośnie do starożytnych myślicieli chrześcijańskich: „Nie byli to myśliciele naiwni. Właśnie dlatego, że głęboko przeżywali treści wiary, potrafili dotrzeć do najgłębszych form spekulacji” (FR 41). Wiara wręcz umożliwiała owym myślicielom lepsze wykorzystanie rozumu, który orientuje się busolą prawdy. Encyklika chce powiedzieć, jeśli można przypuszczać, że niezależnie od tego, czy zaczniemy od rozumu, czy też od wiary, zawsze dochodzimy do Absolutu. Inaczej mówiąc: „Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara” (FR 42). Dodajmy, że w czasach współczesnych wielu nie traktuje wiary poważnie, a za rozum biorą intelektualną przebiegłość, przekładającą się najczęściej na zdolność do jak najlepszego „ustawienia” się w życiu, kosztem innych oraz kosztem zniszczenia środowiska. W wyniku różnych eksperymentów, których ludzkość dokonywała, okazuje się, że niebezpieczne są wszelkie skrajności, szczególnie zaś skrajność pustego intelektualizmu oraz skrajność fideizmu. Rozum musi być prawy. Prawość rozumu okazuje się mieć niezmiernie istotne znaczenie. Jest przecież tyle nieprawych ludzkich działań, które wynikają przede wszystkim z nieprawego rozumu, ludzkiego serca czy sumienia, w każdym razie z wnętrza najgłębszej moralnej aktywności człowieka. Okazuje się, że działanie „czystego” rozumu nie jest decydujące, przede wszystkim w sprawach moralności, a w sferze wertykalnej w sferze wiary. Wiara jest oczywiście czymś znacznie więcej niż tylko zbiorem pewnych przekonań moralnych czy przyjętych na zasadzie objawienia.

Podchodząc do zagadnienia z jeszcze innej strony, trzeba powiedzieć, że rozum nieustannie uderza o brzeg niezrozumienia, co widać choćby w książce o nierozwiązanych problemach współczesnej nauki. Granica poznania jest ciągle bezkresna i taką pozostanie, co do tego nie ma wątpliwości. Rozum dochodzi do kresu, nawet jeśli jest bardzo potężny i wspomagany przez najnowocześniejsze technologie. Tajemnica bytu, tajemnica indywidualnej ludzkiej egzystencji pozostaje dla

¹⁷L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.

rozumu niewytłumaczalna, jeśli chce on być uczciwy. Oczywiście pomyłki rozumu, pomyłki największych nawet filozofów czy uczonych nie skazują nas na banicję, na odrzucenie zarówno rozumu, jak i nauki, która jest jego tworem. Rozum dochodzi do granicy, której przesuwanie niewiele zmienia, a często wręcz przeciwnie: otwiera przepaść następnych pytań. Jan Paweł II przywołuje ten problem, który przecież pojawił się już dawno, zanim jeszcze doszło do ukształtowania nowożytnej koncepcji nauki, która notabene wiele zawdzięcza chrześcijaństwu¹⁸. „Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiagając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara” (FR 42). Nie chodzi tu o jakąś odmianę myślenia życzeniowego, ale właśnie o intelektualną uczciwość, którą cechowali się zawsze myśliciele chrześcijańscy ze św. Tomaszem z Akwinu na czele (FR 43). Rozum osiąga szczyt swoich poszukiwań.

Ktoś mógłby zapytać, czy kiedykolwiek osiągniemy najwyższy szczyt badań. Rzeczywiście, w świetle nauki wydaje się to niemożliwe. Kres jednego odkrycia oznacza początek wielu następnych. A jednak rozum dogłębnie uczciwy, a więc kierujący się fundamentalną zasadą o charakterze etycznym (wszak otwartość intelektualna ma etyczny charakter) stwierdza – jeśli nosiciel owego rozumu nie jest maszyną czy redukcjonistycznym scjentystą – iż istnieje możliwość, która zupełnie inaczej naświetli egzystencjalne kwestie, nieustannie, niekiedy wręcz obsesyjnie powracające w obliczu cierpienia, choroby, śmierci, sensu życia. Pojawia się tu dla rozumu (i dla skrywającego się za nim człowieka, który szuka sensu) jakby światło w tunelu. Powinien, nawet jeśli sceptycyzm przyjął za swoją zasadę, przynajmniej rozważyć możliwość znacznie głębszego horyzontu niż horyzont jakiegokolwiek nauki, jakiegokolwiek wiedzy filozoficznej, jakiegokolwiek znaczenia. Uczciwy rozum nie ucieka od ostatecznych kwestii i rozważa możliwość uzyskania na nie odpowiedzi także tam, gdzie inni być może nie chcą niczego dostrzec. Tu właśnie pojawia się perspektywa wiary, nie tylko jakiejś mglistej wiary w dalekiego Boga deistów lub bliskiego, ale równie rozmytego boga panteistów, ale wiary w Boga, który zupełnie nie „liczy się”, jeśli można tak powiedzieć, z własną Boskością. Inaczej mówiąc: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” – stwierdza Konstytucja *Gaudium et spes*. Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązywalną zagadką. Gdzieś indziej człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu bólu, cierpienia niewinnych i śmierci, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa?”

¹⁸Por. Abp. J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.

(FR 12). Wiara zyskuje tu pogłębiany wymiar prawdy. W tej perspektywie, nieskończonej i paradoksalnej zarazem, ma szansę powstawać nauka, która nie zinstrumentalizuje się, nie stanie się narzędziem w rękach fundamentalistów lub pragmatystów. W konsekwencji przyjęcia Chrystusa, który objawia się tutaj jako najwyższa mądrość, największe dobro, najpełniejsza Osoba i największa prawda. Człowiek oczywiście posiada wolność, chociaż bardzo ograniczoną. Nie może dokonać wszystkiego, ale musi ustosunkować się do wyzwania, jakim jest Chrystus. Tutaj realizuje się wiara jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę (FR 13). Tu manifestuje się obraz chrześcijaństwa, jakże wszechstronny i bogaty. W akcie wiary bierze udział cały człowiek, wszystkie „pokłady” jego istnienia, jego emocje, jego podświadomość, świadomość i cała racjonalność. Takie głęboko ludzkie zawierzenie pozwala na odkrycie Objawienia, które może stanowić doskonały „fundament poznawczy”, który daje możliwość prowadzenia niezależnych dociekań również w sferze tajemnicy (FR 13). Zdziwiający jest to, że wielu uczonych przekonanych jest o głębokiej sprzeczności między takim zawierzeniem, między głęboką wiarą a ludzką wiedzą. Uważają, podobnie jak XIX-wieczni uczeni, że wiara jest kwestią zabobonu albo pewnych niesprecyzowanych wzruszeń, lub poszukiwaniem bezpieczeństwa. Bogactwa rzeczywistości wiary nie da się wyczerpać w jednym obrazie, wszelkie jednak racjonalistyczne definicje są jej zredukowaniem.

Wszelkie ludzkie poszukiwania odpowiedzi, nawet na najtrudniejsze pytania, muszą znaleźć niepowierzchną odpowiedź. Odpowiedź taka nie może zostać udzielona na drodze zwykłych rozumowych badań. Badania te są nawet płodne, filozofia przynosi wiele owoców poznawczych, jednak wszelkie rodzaje ludzkiej wiedzy stoją bezradne wobec pytań egzystencjalnych. Czy więc intelektualisci mają poszukiwać odpowiedzi w jakichś tekstach ezoterycznych uzurpujących sobie najwyższą wiedzę? Chrystusa trzeba najpierw spróbować, posmakować – praktykując szczere spotkanie z Nim w modlitwie i w tak nieprawdopodobnym misterium, jakim jest Eucharystia. Dopiero po takim doświadczeniu można coś miarodajnego powiedzieć o Chrystusie.

Ta perspektywa odnosi się do chrześcijan. Jest to perspektywa Boga Miłości. Istnieją owszem inne perspektywy, dla niektórych bardziej interesujące. Trudno jednak znaleźć tak porywającą, tak głęboko ludzką propozycję, która wyrasta wysoko ponad horyzonty jednostek czy nawet najbardziej uduchowionych kultur świata.

Rozważania nasze można zgrupować w tabeli, będącej oczywiście pewnym uproszczeniem, która jest „siatką” egzystencjalnych pytań.

Charakterystyka pytań egzystencjalnych

Świat (starożytność)	Człowiek (współczesność)	Bóg (średniowiecze)
Pytania		
Przyrodnicze	Indywidualne	O istnienie
Pragmatyczne	Społeczne	O wiarę
Metafizyczne	Transcendentne	O zbawienie
Sposoby pytania		
Światopoglądowy	Naukowy	Ostateczny
Drogi rozwiązań		
Nauka	Filozofia	Religia

Summary

Existential questions as a Way toward Faith
in light of the Encyclical *Fides et ratio*

The text which is based on the papal encyclical *Fides et ratio* is focused on two main questions. The first one is the problem of reductionism in philosophy touching methodology and fields of interest. Modern philosophy narrowed significantly those fields throwing out of its interest existential questions. The second one is exactly the issue of existential questions and an effort of their classification (in a table). The final existential question leads to the shore of the ocean of faith, to the source of wisdom, which is Jesus Christ revealing to the people the highest God's name that is – Love.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC

ŚWIĘTOŚĆ W CODZIENNOŚCI WEDŁUG ŚW. JOSEMARII ESCRIVÁ DE BALAGUERA¹

WSTĘP

Św. Josemaría Escrivá de Balaguer² wypowiada jako młody kapłan słowa, które w sposób zwięzły charakteryzują jego osobowość i drogę do świętości: „Otrzymałem dwie połączone rady, jak *zrobić karierę*: przede wszystkim nie pracować za dużo, nie angażować się zbyt w apostołstwo, ponieważ wzbudza to zawiść i przysparza nieprzyjaciół; po drugie – nie pisać, ponieważ wszystko, co się pisze – chociażby precyzyjnie i jasno – bywa źle interpretowane. Dziękuję Bogu i naszemu Panu, że nigdy nie skorzystałem z tych rad”³.

¹ Wykład wygłoszony na spotkaniu Stowarzyszenia „Pro Cultura Catholica” we Wrocławiu dnia 8 grudnia 2002 roku.

² Św. Josemaría Escrivá de Balaguer przychodzi na świat 9 stycznia 1902 roku w Barbastro (Hiszpania). Święcenia kapłańskie otrzymuje 28 marca 1925 roku. Jest założycielem pralatury personalnej o nazwie Opus Dei. Idea dzieła Opus Dei zaczyna rozwijać się od 1928 roku. Escrivá de Balaguer pracuje jako kapłan diecezjalny w parafiach wiejskich, później w miastach, szczególnie w dzielnicach biednych i szpitalach. W 1948 roku osiedla się w Rzymie i pracuje dla ludzi z całego świata. Umiera 26 czerwca 1975 roku. W roku 1992 zostaje włączony w poczet błogosławionych, a w bieżącym 2002 roku – ogłoszonym świętym.

³ Zob. Josemaría Escrivá de Balaguer, *To Chrystus przechodzi*, tłum. A. Kajzerek, Katowice 1992, s. 10.

Założyciel Opus Dei zwraca uwagę na nasze codzienne zajęcia, czynności, pracę oraz na naszą szarą, zwyczajną rzeczywistość, w której żyjemy. Jaką mają one wartość i sens w autentycznym przeżywaniu naszej wiary, która wzywa nas do świętości? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w wypowiedziach św. Josemarii Escrivá de Balaguera, a szczególnie w jego homiliach i kazaniach.

ZMIANA PARADYGMATU DROGI DO ŚWIĘTOŚCI

Josemaría Escrivá de Balaguer pragnie dążyć do doskonałości w swoim życiu. Nie odczuwa on jednak powołania do życia zakonnego, które w duchowości chrześcijańskiej jest często ukazywane jako najlepszy model doskonałości. W związku z tym młody Josemaría staje przed problemem, czy ten model jest jedyną i najlepszą formą ewangelicznej doskonałości? Czy słowa Chrystusa Pana: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48) odnoszą się tylko do osób duchownych? Czy trzeba odejść od świata, żyć w oazie ciszy i samotności, oddając się modlitwie i rozmyślaniom, aby być doskonałym? Czy świecki chrześcijanin żyjący w tym świecie musi naśladować styl życia monastycznego, aby stać się doskonałym?

Św. Josemaría Escrivá de Balaguer wie, że każdy człowiek jest powołany do świętości. Lubi przypominać w swoich kazaniach słowa z Listu do Efezjan: „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] wybrał nas w Nim przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,3-4)⁴. Ale nie może się zgodzić z tym, że jedyną i najlepszą drogą do ewangelicznej świętości jest życie zakonne, monastyczne. Dlatego pisze: „Nie ma świętości drugiej kategorii [...] Świętość nie zależy od stanu”. I dodaje, że „kapłan nie jest kimś więcej od osoby świeckiej”⁵.

Życie rodzinne i praca zawodowa jest tak samo ważną drogą chrześcijańskiej doskonałości. Nie można więc mówić, że życie zakonne jest lepszą, doskonalszą drogą uświęcenia. Dlaczego? Ponieważ istotą świętości jest usynowienie Boże, a miarą świętości jest miłość. Św. Josemaría pisze: „Nadprzyrodzoność Boża obfituje w czynach chrześcijańskich, tych najbardziej ziemskich i codziennych, jeśli tylko dokonywane są z miłością. Właśnie dlatego – i niech to będzie jak bicie dzwonu – powtarzam, że powołanie chrześcijańskie wypełnia się w prozie codziennego dnia”. O istocie świętości zaś mówi on, odwołując się do Rz 8,14: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”⁶.

⁴ Tamże, 18.

⁵ Por. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Kochać Kościół*, tłum. A. Baranek, Katowice 1994, 99-100.

⁶ Por. tenże, *To Chrystus przechodzi*, dz.cyt., s. 13.

Świecka droga do świętości jest tak samo ważna i tak samo dobra jak droga życia kapłańskiego i zakonnego, chociaż jest inna. Escrivá de Balaguer podkreśla odmienność i specyfikę każdej z nich. Osoby duchowne mogą i powinny więcej czasu poświęcać na modlitwę niż osoby żyjące w małżeństwie. Św. Josemaría zauważa, że specyfika różnych dróg do świętości powinna być zachowana: „Wierni chcą, żeby [kapłan] jasno wyróżniał się swoim charakterem kapłańskim; oczekują, żeby się modlił”⁷.

Człowiek świecki nie musi więc naśladować zakonnika. Może iść swoją drogą świętości. Jest to jego świecka droga świętości ewangelicznej, która przebiega przez ludzką codzienność.

UMIŁOWANIE CODZIENNOŚCI

Żeby stawać się świętym, nie trzeba uciekać od świata i pogardzać tym światem. Każda droga do świętości biegnie przez naszą ludzką codzienność. Owszem, w świecie istnieją siły przeciwstawiające się zbawieniu. I o tych właśnie złych siłach mówią niektóre biblijne teksty, w których pojawia się pojęcie *świata*. W tym sensie należy rozumieć słowa: „Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata” (J 8,23); „Jeżeli świat was nienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwej znienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność” (J 15,18n). Widzimy więc, że szczególnie w teologii św. Jana pojęcie *świata* jest niekiedy utożsamiane ze złem istniejącym w świecie, które potrzebuje odkupienia przez Chrystusa⁸. Dlatego napisze on jeszcze takie słowa: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (1 J 2,15).

Św. Paweł natomiast mówi o *duchu świata*: „Myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga” (1 Kor 2,12). I dalej: „Mądrość tego świata jest głupstwem u Boga” (1 Kor 3,19). A św. Jakub dodaje: „Przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem” (Jk 4,4). Teksty te podkreślają oderwanie się stworzonej rzeczywistości od Stwórcy i w konsekwencji poddanie się pod panowanie zła⁹.

Także św. Escrivá de Balaguer uświadamia sobie jasno, że w świecie istnieje zło, ale nie utożsamia nigdy zła ze stworzonym światem. Przeciwnie, postrzega go

⁷ Por. tenże, *Kochać Kościół*, tłum. A. Baranek, Katowice 1994, s. 105.

⁸ Por. A. Bonora, *Cosmo*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 338-339.

⁹ Por. G. Hierzenberger, *Świat*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 1286-1287.

zawsze jako coś dobrego i pięknego. Według niego świat jest miejscem spotkania z Bogiem. I dlatego uczy się kochać ten świat: „Człowiek, który wie, że świat, a nie tylko świątynia jest miejscem spotkania z Chrystusem, kocha ten świat”¹⁰. W pewnym miejscu wyznaje: „Jestem kapłanem diecezjalnym: kapłanem Jezusa Chrystusa, i kocham świat z prawdziwą namiętnością”¹¹.

Świat i nasza ludzka codzienność są dobre nie tylko dlatego, że zostały stworzone przez Boga, ale także dlatego, że zostały one uświęcone przez Wcielenie Syna Bożego. Nauka św. Josemarii jest mocno osadzona w teologii Wcielenia. Syn Boży, stając się Człowiekiem i żyjąc na sposób ludzki, uświęca materię, świat, przyrodę i całą ludzką codzienność. Już Ojcowie Kościoła mówili, że Chrystus, który zstępuje do Jordanu w czasie chrztu, uświęca wodę. Podobnie też uświęca ziemię, po której codziennie chodzi. Żyjąc w Nazarecie, uświęca całe ludzkie życie w jego codzienności i zwyczajności. Dlatego Escrivá de Balaguer mówi, że „wszystkie ludzkie drogi zachowują woń Boskich stóp”¹². Twierdzi on, że „istnieje coś świętego, Bożego ukrytego w sytuacjach najbardziej prozaicznych i każdy z was ma to odkryć”. Odkrywanie tego, co jest nadprzyrodzone, święte i Boże w codzienności formuje prawdziwą duchowość. „Duchowość chrześcijańska jest „materialna”: „życie duchowe musi być zmaterializowane”, bo inaczej będziemy „prowadzić podwójne życie”¹³.

Sprzeciwiając się wszystkim formom nowożytnego manicheizmu, pisze: „Trzeba przywrócić materii i sytuacjom, które wydają się nam najbardziej pospolite, ich szlachetny i prawdziwy sens, oddać je na służbę królestwu Bożemu”¹⁴.

Spotkanie z Bogiem odbywa się w codzienności, w ludzkim konkretnym świecie. Założyciel Opus Dei wyciąga stąd wniosek: „Nie ma innej drogi, moje dzieci: albo potrafimy spotkać Pana w naszym codziennym życiu, albo Go nie spotkamy nigdy”¹⁵.

Św. Josemaría podkreśla szczególnie ważność i świętość prawdziwej ludzkiej miłości: „Święta miłość ludzka (narzeczeńska i małżeńska) nie jest tylko czymś dozwolonym, tolerowanym obok prawdziwej działalności duchowej, [...] lecz ona również ma być drogą Bożą, drogą cudowną”. Mówiąc o ludzkiej miłości przypomina słowa św. Pawła: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,19-20)¹⁶.

¹⁰ *Rozmowy z Pralatem Escrivá*, pierwsze wydanie polskie, Katowice 1993, s. 264.

¹¹ Tamże, s. 266.

¹² Tamże, Katowice 1993, s. 60.

¹³ Tamże, s. 260-261.

¹⁴ Tamże, s. 261.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 270-271.

A zatem droga do chrześcijańskiej doskonałości nie biegnie tylko przez fur-
tę klasztorną, lecz również przez środowisko ludzkiego, codziennego życia. Na tej
drodze ma szczególne znaczenie praca człowieka i zwyczajne czynności dnia po-
wszedniego.

UŚWIĘCENIE SIEBIE I ŚWIATA PRZEZ LUDZKĄ PRACĘ I CZYNNOŚCI DNIA CODZIENNEGO (*OPUS DEI*)

Nauka o uświęcaniu siebie i świata przez pracę stanowi centrum życia i dzieła
św. Escriva de Balaguera. Bóg, który uświęca świat przez misterium Wcielenia,
włącza w to dzieło także człowieka. Przez swoją pracę i codzienne życie może
„budować on świat bardziej ludzkim”¹⁷. W swoim przepowiadaniu św. Josemaría
wzywa niestrudzenie do uświęcania tego świata w jego codzienności. Według nie-
go jest to w pierwszym rzędzie zadanie osób świeckich: „Specyficzny udział świec-
kiego w misji Kościoła polega właśnie na uświęceniu *ad intra* – w sposób natych-
miastowy i bezpośredni – doczesnej rzeczywistości, świata”. Dlatego świeccy
katolicy mają „starać się kochać Boga i służyć Jemu i innym ludziom w zwyczaj-
nej pracy i za jej pośrednictwem”¹⁸.

Podstawowym sposobem uświęcania świata jest uczciwe i rzetelne wykonywa-
nie wszystkich ludzkich zajęć, czynności i pracy, zgodnie ze słowami św. Pawła:
„Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko czyńcie na
chwałę Bożą” (1 Kor 10,31). Św. Josemaría wyjaśnia te słowa: „Ta nauka Pisma
Świętego znajduje się w samym jądrze ducha *Opus Dei*. Ma was ona prowadzić do
wykonywania waszej pracy z doskonałością, do tego, by kochając Boga i ludzi,
dodawać miłość do małych rzeczy zwyczajnego dnia i odkrywać *to coś Bożego
ukrytego w szczegółach*”. Z tą nauką współbrzmia słowa kastylijskiego poety:
„Powołtuku i zgrabnymi literkami rzetelnie zrobić coś, ważniejsze jest, niż tylko zro-
bić (A. Machado)”¹⁹.

Praca ludzka i codzienne zajęcia stają się drogą uświęcania, o ile wykonywane
są dobrze, z kompetencją zawodową i z właściwą intencją. Św. Josemaría wyja-
śnia: „Każda uczciwa ludzka praca winna być wykonywana z możliwie największą
doskonałością ludzką (kompetencja zawodowa) oraz doskonałością chrześcijańską
(z umiłowaniem woli Bożej i w służbie ludziom) [...] W ten sposób praca zostaje
wyniesiona do rangi łaski, uświęca się i przekształca się w dzieło Boga, *operatio
Dei, opus Dei*”²⁰. I jeszcze gdzie indziej dodaje on: „Niech wszyscy starają się

¹⁷ Tamże, s. 267.

¹⁸ Tamże, s. 42-44.

¹⁹ Tamże, s. 262-263.

²⁰ Tamże, s. 43.

wykonywać swoją pracę, jakakolwiek by ona była, w sposób święty, chrześcijański, z pragnieniem doskonałości”²¹.

Św. Josemaría nie określa dokładnie sposobów, metod uświęcania codziennego życia. Pozostawia osobom świeckim całkowitą wolność i spontaniczność w tym względzie: „Przywiązujemy wagę do apostołskiej spontaniczności danej osoby, jej wolnej i odpowiedzialnej inicjatywy, prowadzonej pod wpływem Ducha, a nie struktur organizacyjnych, nakazów”²². Dodaje też, że „konieczna jest sfera autonomii, jakiej świecki katolik potrzebuje, by nie zostać ubezwłasnowolnionym”²³.

Duchowni mają pomagać i wspierać świeckich w wypełnianiu ich misji: „Trzeba zapewnić [świeckim] pomoc duchową [...] przygotowanie duchowe, doktrynalno-religijne i ludzkie. A potem: na szerokie wody! To znaczy: chrześcijaństwo, naprzód do uświęcania wszelkich ludzkich dróg, bo wszystkie zachowują woń Boskich stóp!”²⁴.

Według nauczania św. Josemaría Escrivá de Balaguera każda ludzka praca może mieć wartość nadprzyrodzoną i uświęcającą. Powinna ona stawać się dziełem Bożym (*opus Dei*), a nie tylko ludzkim. Zależy to od intencji wykonywanej czynności i od fachowej kompetencji człowieka. Przemiana ludzkiej pracy w dzieło Boże jest możliwe jedynie przez włączenie się człowieka w uświęcające działanie Kościoła.

UŚWIĘCAJĄCE DZIAŁANIE KOŚCIOŁA

Każdy człowiek, który dąży do doskonałości i pragnie być zbawiony musi włączyć się w mistyczne Ciało Chrystusa, Kościół. Zadaniem Kościoła jest uświęcanie świata. Św. Josemaría mówi o Kościele, że jest on „duszą świata, a jego wpływ na społeczeństwo ma charakter ponadczasowy, wyższy, który wyraża się czasownikiem *uświęcać*”²⁵. Kościół uświęca człowieka w jego codzienności przez chleb i słowo, to znaczy przez Eucharystię i modlitwę: „Nasz Bóg zdecydował się przebywać w tabernakulum, aby nas żywić, umacniać, przebóstwiać, aby nasza praca i nasze wysiłki były skuteczne”²⁶.

W swoim nauczaniu podkreśla on nadprzyrodzony cel Kościoła i jego nadprzyrodzone macierzyństwo.

²¹ Tamże, s. 57.

²² Tamże, s. 59.

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ Tamże, s. 60.

²⁵ Tamże, s. 56.

²⁶ Por. Josemaría Escrivá de Balaguer, *To Chrystus przechodzi*, dz. cyt., s. 12.

a) Nadprzyrodzony cel

Św. Josemaría powtarza, że zadaniem Kościoła jest prowadzenie wszystkich ludzi do wiecznego zbawienia. Przypomina on słowa św. Pawła: „Nasz Zbawiciel pragnie, *aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4). I dodaje: „Taki, a nie inny jest cel Kościoła: zbawienie dusz – co do jednej”²⁷. Ten nadprzyrodzony cel nie wyklucza pomocy materialnej i troski o bardziej ludzkie warunki życia najuboższych. Praca charytatywna powinna jednak być zawsze ukierunkowana na wieczne zbawienie człowieka. Dlatego Escrivá de Balaguer pisze: „Kościół zawsze rozwijał i rozwija olbrzymią pracę dla dobra potrzebujących, tych, co cierpią, dla wszystkich, którzy na jakiś sposób znoszą konsekwencje jedyne prawdziwego zła, to jest grzechu. I wszystkim tym [...] Kościół przychodzi potwierdzić jedną istotną rzecz: nasze przeznaczenie jest wieczne i nadprzyrodzone”²⁸. Ostatecznie więc: „Jedynym zadaniem Kościoła jest prowadzenie dusz do chwały wiecznej w raju; odrzućmy więc myśl, że Kościół – zapominając o Kazaniu na Górze – szuka szczęścia ludzi na ziemi”²⁹.

Nadprzyrodzony cel Kościoła jest związany z misterium Trójcy Przenajświętszej. Dla Escrivá de Balaguera, całe życie Kościoła jest przeniknięte tą Tajemnicą: od niej pochodzi i do niej prowadzi. Dlatego stwierdza: „Kościół tkwi korzeniami w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej: Boga jedyne w swej istocie istniejącego w Trzech Osobach [...] Kościół jest ześrodkowany w Trójcy – tak go zawsze widzieli Ojcowie”. Św. Josemaría powołuje się na świadectwo św. Cypriana, który pisze: „Kościół uniwersalny przedstawia się nam jako lud, który czerpie swą jedność z jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego”, oraz na słowa św. Augustyna: „Kościół Święty jest świątynią Boga, świątynią całej Trójcy Świętej”³⁰. W wielu homiliach podkreśla Escrivá de Balaguer związek powołania chrześcijańskiego z misterium Trójjedyne Boga. Powtarza wielokrotnie, że Wcielony Syn Boży jest Drogą, która prowadzi nas w Duchu Świętym do Ojca³¹.

Obecność Trójcy Osób Boskich w Kościele opiera się na miłości Boga i z niej wypływa. Dlatego św. Josemaría może stwierdzić z całą pewnością: „Może zdarzyć się wszystko, ale nie zdarzy się, że Bóg po trzykroć Święty opuści swą Oblubienicę”³².

²⁷ Por. tenże, *Kochać Kościół*, dz. cyt., s. 52.

²⁸ Tamże, s. 82.

²⁹ Tamże, s. 62.

³⁰ Tamże, s. 43.

³¹ Por. tenże, *To Chrystus przechodzi*, dz. cyt., s. 12.

³² Por. tenże Escrivá, *Kochać Kościół*, dz. cyt., s. 51.

Św. Josemaría zauważa słusznie, że zapomnienie o nadprzyrodzonym celu Kościoła prowadzi do szukania innych, zastępczych jego celów: „Jest pewien symptom, który zawiera w sobie wszystkie pozostałe: zamiysł zmiany nadprzyrodzonych celów Kościoła [...]. Jednak dla chrześcijanina pozbawione jest sensu, jeżeli oznacza zniszczenie tego, co jedynie jest potrzebne – zbawienia wiecznego dusz, każdej pojedynczo”. Według niego Kościół musi zawsze przyjmować ewangeliczną postawę Marii, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba tylko jednego. Maria obrała najlepszą część” (Łk 10,41-42)³³.

Dla Założyciela Opus Dei Kościół jest jedyną drogą zbawienia. Dostrzega on w tym wolę Chrystusa Pana, stwierdzając, że „nie jest to wymysł ludzi, lecz wyraz woli Chrystusa, zgodnie z Jego słowami: *Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony* (por. Mk 16,16). Odwołuje się również do świadectwa Tradycji. Najpierw przypomina postać Orygenesesa, który już w II wieku napisze, porównując Kościół do domu: „Jeżeli ktoś chce się zbawić, niech przyjdzie do tego domu”. Następnie cytuje słowa św. Cypriana, który porównuje Kościół do arki Noego: „Jeśli ktoś ocalał z potopu, uciekłszy z arki Noego, wówczas moglibyśmy przyjąć, że ktoś, kto porzuca Kościół, może uniknąć potępienia”³⁴.

b) Nadprzyrodzone macierzyństwo

Św. Josemaría mówi często o synowskiej miłości do Kościoła. Przypomina słowa św. Cypriana o tym, że „nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę”³⁵. W tym kontekście widzi problem zła w Kościele: „Kiedy Pan przyzywała, by ludzka słabość objawiła się, nasza reakcja winna być taka sama, jak gdybyśmy widzieli naszą matkę chorą albo źle traktowaną: kochać ją więcej i dać jej więcej zewnętrznych i wewnętrznych dowodów czułości”³⁶.

Kościół rodzi duchowo przybrane dzieci Ojca, które są przeznaczone do życia wiecznego w Jednorodzonym Synu. Według Escrivá de Balaguera nadprzyrodzone macierzyństwo Kościoła jest dziełem Ducha Świętego: „Cudowna jest ta nadprzyrodzona macierzyńskość Kościoła, której mu udziela Duch Święty”. Zauważa on przy tym, że Kościół nie tylko rodzi, lecz dalej opiekuje się swoimi dziećmi. Taką myśl zaczerpnął od św. Tomasza z Akwinu, który pisze: „Odrodzenie duchowe, jakie dokonuje się przez chrzest, w jakiś sposób jest podobne do narodzin cielesnych: tak jak w łonie matki dziecko nie odżywia się samo przez się, lecz

³³ Tamże, s. 58.

³⁴ Tamże, s. 53.

³⁵ Tamże, s. 60.

³⁶ Tamże, s. 78.

pożywieniem matki, tak też maleństwa, które jeszcze nie rozumieją i są jak dzieci w łonie Matki Kościoła, przez działanie Kościoła, a nie same z siebie, otrzymują zbawienie (Sth III, 68, 9 ad 1)³⁷.

Macierzyńska troska Kościoła obejmuje każdego człowieka. W ten sposób naśladuje on Boga, który „nie traktuje dusz zbiorowo, lecz zwraca się do każdej z osobna”³⁸.

Idea nadprzyrodzonego macierzyństwa Kościoła pozwala Założycielowi Opus Dei mówić o jedności Kościoła: „Bronić jedności Kościoła – to żyć w jedności z Chrystusem, który jest naszym krzewem winnym. W jaki sposób? Zwiększając naszą wierność niezmienną nauce Kościoła i czcząc tę naszą Matkę bez skazy, miłując rzymskiego Biskupa”³⁹.

W trosce o jedność Kościoła odnosi się św. Josemaría krytycznie do niektórych działań, które nazywane są ekumenicznymi: „Słyszemy powtarzające się zdanie: winniśmy być ekumeniczni. Być może. Obawiam się jednak, że za niektórymi inicjatywami kryje się oszustwo, ponieważ są to działania, które nie prowadzą do miłości Chrystusa, do prawdziwego winnego krzewu. Dlatego brak im owocu”. Prawdziwy ekumenizm jest dla niego sprawą miłości, której pragnie się on uczyć od Chrystusa: „Codziennie proszę Pana, aby poszerzył moje serce”. Escrivá de Balaguer ma świadomość, że „Chrystus założył tylko jeden Kościół, ma tylko jedną Oblubienicę”, i dlatego „nie potrzeba rekonstruować go z ułamków rozrzuconych po całym świecie”⁴⁰.

Autentyczny ekumenizm oznacza dla św. Josemarii przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Wyjaśnia to w następujący sposób: „Być rzymskim nie oznacza żadnego partykularyzmu, lecz autentyczny ekumenizm, zakłada autentyczne pragnienie poszerzenia serc, otworzenia go dla wszystkich z Chrystusowym pragnieniem zbawienia, który wszystkich szuka i przygarnia, ponieważ wszystkich ukochał pierwszy”⁴¹.

W świetle nauki o nadprzyrodzonym macierzyństwie Kościoła wyjaśnia on również istotę hierarchii i problem demokracji w Kościele: „Pojęcie demokracji nie ma sensu w Kościele, który, powtarzam, jest hierarchiczny z Bożej woli. Ale *hierarchia* oznacza władanie święte i ład sakralny, w żadnym wypadku – samowładztwo ludzkie czy nieludzki despotyzm”. I dodaje: „Darujcie mi uporczywe naleganie. Prawdy wiary i moralności nie ustala się większością głosów: stanowią depozyt wiary”⁴².

³⁷ Tamże, s. 89.

³⁸ Tamże, s. 56.

³⁹ Tamże, s. 72.

⁴⁰ Tamże, s. 73.

⁴¹ Tamże, s. 84.

⁴² Tamże, s. 61-62.

A zatem św. Josemaría Escrivá de Balaguer stara się zawsze ukazywać Kościół w jego nadprzyrodzonym wymiarze. Nie jest on jedynie ludzką organizacją, wspierającą działania swoich członków, lecz miejscem spotkania z żywym Bogiem, który przemienia życie swoich przybranych dzieci. Więż chrześcijańska z Kościołem jest analogiczna do relacji matka – dziecko. Kościół-Matka nie tylko wspiera ludzką pracę i działania, ale także karmi dzieci Kościoła Ciałem i Słowem Pańskim.

ZAKOŃCZENIE

Nauka o świętości św. Josemarii, która jest zawarta w jego homiliach i kazaniach, wynika z największych tajemnic chrześcijaństwa: misterium Wcielenia i Trójcy Przenajświętszej. Z teologii Wcielenia czerpie on prawdę o uświęceniu ludzkiego środowiska życia przez Syna Bożego, który wchodzi w to środowisko ze swoją zbawczą łaską. Nawet najbardziej prozaiczna i zwyczajna dziedzina życia człowieka i jego działalności nosi w sobie ślady obecności Boskiego Zbawiciela. Codziennosc i proza życia stają się więc drogą zbawienia, jeśli osoba ludzka złączy swoje wysiłki i działania z Trójjedynym Bogiem. Osobowe zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się w Kościele, który zakorzeniony jest w misterium Trójcy Przenajświętszej i do Niej zmierza jako swojego ostatecznego celu.

Św. Josemaría przypomina, że duchowość chrześcijańska obejmuje także materialny wymiar ludzkiego życia. Oznacza to, że droga do świętości biegnie poprzez szarą codzienność. Osoba świecka, która nią kroczy, potrzebuje jednak głębokiej formacji duchowej, którą może znaleźć jedynie w Kościele.

Sommario

In base delle omelie e le prediche del Fondatore dell'Opus Dei, del santo Josemaría Escrivá de Balaguer facciamo una riflessione teologica sulla santità nel mondo quotidiano. La chiamata alla santità che tocca a tutti i cristiani si realizza in diversi modi tra cui c'è anche la strada per i laici, i quali non devono necessariamente seguire la strada dei monaci o preti. La peculiarità della strada della santità per i laici consiste in tutte le azioni della vita quotidiana, soprattutto nel lavoro, il quale va fatto con l'intenzione di offrirlo al Signore e con la perfezione umana. Fatto ciò l'opera dell'uomo diventa l'opera di Dio, cioè *opus Dei*. Così vengono realizzate le parole di Dio: "Sia dunque che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio" (1 Cor 10,31).

Tale insegnamento del santo Josemaría si basa sulla teologia dell'Incarnazione secondo la quale tutta la vita quotidiana viene consacrata dal Figlio di Dio fatto uomo. Per cui il mondo quotidiano non è più il mondo senza Dio, un mondo ateo, ma diventa il posto dell'incontro con il Signore. Come tale il mondo va amato dal cristiano che vi trova le tracce di Dio. La spiritualità cristiana non consiste nella fuga dal mondo, ma nell'amore per il mondo perchè diventi veramente buono e santo, l'opera che all'inizio era uscita dalla mano di Dio.

Per seguire la strada della santità nel mondo quotidiano il laico credente ha bisogno della Chiesa la quale lo porta alla vita divina della Santissima Trinità. Tutta la vita della Chiesa è radicata nel mistero della Trinità. Il santo Josemarié sottolinea inoltre che la Chiesa è la Madre per i credenti, per cui va amata dai credenti. Essa nutre i suoi figli con il Pane cioè l'Eucaristia, e con la Parola cioè la preghiera.

OMÓWIENIA I RECENZJE

Symposium Sekcji Dogmatyków Wyższych Uczelni Kościelnych w Polsce (Gietrzwałd, 19-21 września 2002)

Tegoroczne Symposium Sekcji Dogmatyków skupiło się wokół tematu: *Wykład i podręcznik teologii dogmatycznej*. Autor pierwszego referatu, bp prof. dr hab. Stanisław Wielgus, omówił historyczne tło wykładu teologii dogmatycznej, a mianowicie: *Średniowieczny wykład Pisma Świętego*. Zdaniem Księdza Biskupa u podstaw średniowiecznego wykładu teologii znajduje się egzegeza rabinistyczna, która polega na analizie tekstu natchnionego. Zwraca ona uwagę na literalny sens Pisma Świętego, zgodnie z rabinistyczną zasadą: „Tora przemawia językiem ludzkim”. Pierwsi egzegeci chrześcijańscy wzorują się zatem na takiej egzegezie. Ale nie tylko. Orygenes czy św. Hieronim sięgają także do wzorów egzegezy greckiej, zwłaszcza tekstów Homera. Autor podkreśla, że egzegeza patrystyczna chce dotrzeć do prawdziwego sensu Pisma Świętego. Przyswieca jej cel nie tylko teoretyczny, lecz także praktyczny. Dlatego odnalezienie prawdziwego sensu biblijnego prowadzi do poznania Bożej prawdy, która zbawia człowieka.

W pierwszym okresie średniowiecza (VIII-XI wiek) zostają zebrane i nagromadzone teksty egzegezy patrystycznej. Główne rodzaje komentarzy stanowią tak zwane glosy, czyli skróty komentarzy patrystycznych, homilie i kazania Ojców Kościoła. Sposób wykładu przybiera przede wszystkim formę *quo ad litteram*, to znaczy wyjaśniania tekstu wiersz po wierszu. Pojawiają się także *quaestiones*, czyli dialogiczny sposób wykładu, oraz parafrazy. Dominuje wykład duchowy Pisma Świętego. Wykładowcy tego czasu szukają przede wszystkim sensu alegorycznego tekstu. Ponadto dla interpretacji Pisma Świętego istotne staje się uzgodnienie tekstów pozornie sprzecznych. W dojrzałym okresie średniowiecza (XII-XV wiek) egzegeza wyodrębnia się jako samodzielna dyscyplina teologii. Przybiera ona postać teologicznego wykładu, który opiera się nie tylko na wierze, lecz również na rozumie. Studium Biblii stanowi zwieńczenie całej ówczesnej pracy naukowej. Egzegeza przybiera formę *lectio*, ale powoli wyodrębnia się z niej forma dialogicznego wykładu teologicznego (*quaestio*) na wzór dysput uniwersyteckich. Trzynastowieczny rozwój uniwersytetów pozytywnie wpływa na rozwój średniowiecznego wykładu Pisma Świętego. Najwyższym stopniem naukowym na uniwersytecie staje się tytuł „magistra teologii” (*magister in Sacra Pagina*). W wykładzie Pisma Świętego zwraca się uwagę na gatunki literackie tekstu natchnionego, na jego strukturę oraz na sprzeczności między biblijnym tekstem a historią. Egzegeza zmierza coraz bardziej ku szukaniu literalnego sensu, przy równoczesnym eliminowaniu wszelkiej dowolności w interpretacji. Przykładem jest praca Mikołaja z Liry, który w swoim dziele *Postilla* podaje literalny wykład wszystkich ksiąg Pisma Świętego. Pod koniec średniowiecza zaznacza się wpływ nominalistów, którzy z oba-

wy przed teologicznym racjonalizmem wzywają do powrotu do źródeł. Równocześnie teologowie zmierzają do zreformowania wykładu Pisma Świętego, który odpowiadałby potrzebom nowych form pobożności (*devotio moderna*). „Nowa egzegeza” tego czasu powraca do szukania sensu dosłownego (literalnego) tekstu natchnionego.

Na koniec referatu bp Wielgus zwrócił uwagę na *Sentencje Piotra Lombarda*, które stały się podręcznikiem średniowiecznej teologii od połowy XIII wieku. Powszechnie przyjęte i komentowane *Sentencje Piotra Lombarda*, biskupa Paryża i kierownika szkoły teologicznej, nie są jednak jego oryginalnym dziełem, lecz kompendium i kompilacją wielu różnych wcześniejszych filozoficznych i teologicznych dzieł. Natomiast w dyskusji po referacie zwrócono uwagę na problem języka w wykładzie teologii. Spojrzenie na historię wykładu teologicznego może pomóc w odnalezieniu właściwego języka, który będzie zrozumiały dla współczesnych ludzi. Dotknięto także problemu języka łacińskiego, który pozostaje językiem Kościoła. Zdaniem bp Wielgusa duży wpływ na odrzucenie łaciny miała postawa uczonych Renesansu, którzy chcieli powrócić do stylu łaciny klasycznej (Cycero-na), lekceważąc powszechnie znaną i przyjętą łacinę ludu.

Kolejny temat omawiany na sympozjum został ujęty w formie pytania: *Czy potrzebne są rodzime podręczniki teologii dogmatycznej?* Odpowiedzi podjął się o. prof. dr hab. Dionizy Łukaszuk z krakowskiej PAT. Autor zdefiniował najpierw pojęcie „rodzimego podręcznika”. Według niego taki podręcznik musi wiernie przekazywać naukę wiary i nie może być jedynie tłumaczeniem podręczników obcych autorów. Tymczasem do połowy XX wieku istniały jedynie podręczniki łacińskie, rzymskie. Jeszcze papież Jan XXIII zaleca korzystanie z tych podręczników. Jednak coraz słabsza znajomość łaciny rodzi konieczność pisania podręczników w językach narodowych. Ojciec Łukaszuk wymienia najbardziej znane podręczniki w języku niemieckim, francuskim, aby przejść do omówienia pierwszych polskich podręczników. W latach 20. i 30. XX wieku powstaje czterotomowy podręcznik autorstwa Macieja Sieniatyckiego, pod tytułem *Zarys teologii dogmatycznej*. Sługa Boży ks. Wincenty Granat pisze dziewięć tomów *Dogmatyki katolickiej*, które zostają później przepracowane i wydane w dwóch tomach pod tytułem *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. Ojciec Łukaszuk jest zdania, że to późniejsze opracowanie dogmatyki „traci jednak ostrość teologicznej myśli”. Natomiast bardzo trafny, według niego, jest zamysł opracowania zbiorowego podręcznika teologii dogmatycznej pod redakcją ks. Granata, który prowadzi do powstania dzieła: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (Lublin 1988).

Oceniając stan aktualny, Autor zauważa nade wszystko brak opracowań i wydań zbiorowych podręczników rodzimych teologii dogmatycznej. Tego niedoboru nie mogą zastąpić podręczniki napisane przez pojedynczych autorów takich, jak: St. Czesław Bartnik, *Dogmatyka katolicka*; J. Buxakowski, *Teologia prawd wiary*; St. Piotrowski, *Emmanuel – Bóg z nami*; J. Szczurek, *Trójjedyny Bóg*; P. Jaskóła, *Protologia*, i inne. Jego zdaniem, opracowania te mają zawsze swoje ograniczenia. Dlatego konieczne jest dzieło zbiorowe rodzimego podręcznika teologii dogmatycznej, który do tej pory jako reprezentatywny podręcznik nie istnieje. Ojciec Łukaszuk dodaje, że cechą charakterystyczną takiego podręcznika jest inkulturacja wiary. Podręczniki obcych autorów nie mogą spełnić tego wymagania, ponieważ pisane są w innym środowisku i innej kulturze.

Następny wykład dotyczył teologii włoskiego teologa Brunona Forte, który teologię dogmatyczną interpretuje jako *symbolikę eklezjalną*. Stąd tytuł wykładu: *Teologia jako*

towarzystwie, pamięć i prorocstwo: symbolika spotkania Boga i człowieka. Jego autorem był ks. dr Krzysztof Guzowski (KUL). Zwraca on uwagę, że Forte zapożycza nazwę „symbolika eklezjalna” od pierwotnych chrześcijańskich symboli wiary. Pierwsi chrześcijanie i pisarze kościelni nie używali nazwy „dogmat”, lecz właśnie „symbol” w odniesieniu do prawdy objawionej. Pojęcie „symbol” zawiera w sobie dwie rzeczywistości: obiektywną i subiektywną. Symbol wskazuje bowiem na jeszcze inną, ukrytą rzeczywistość. Dogmatyka jest symboliką eklezjalną. Oznacza to, że teolog musi wychodzić z kręgu Kościoła, być zakorzeniony w organizmie MY Kościoła. Metodę symboliki eklezjalnej określają trzy korelaty: *pamięć, towarzyszenie, prorocstwo*. Ks. Guzowski wyjaśnia, że *pamięć* odnosi się do treści Bożego Objawienia, *towarzyszenie* uwzględnia ludzką sytuację i historię, natomiast *prorocstwo* staje się wypowiedzią teologiczną w tej historii.

Na temat prowadzenia ćwiczeń z teologii dogmatycznej mówiła pani dr Elżbieta Adamiak z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej wykład był zatytułowany: *Ćwiczenia z teologii dogmatycznej. Programy, źródła, metody*. Pani Doktor określiła najpierw cel prowadzenia ćwiczeń jako *umiejętność samodzielnego formułowania wiary w odniesieniu do Magisterium Kościoła*. Swierdziła, że poprzez ćwiczenia student powinien zdobyć umiejętność klasyfikowania teologicznych wypowiedzi. Ważna jest przy tym zgodność tematyczna prowadzonych ćwiczeń z wykładami dogmatyki. W ćwiczeniach można wykorzystywać różne *loci theologici*. Oprócz tekstów ściśle dogmatycznych warto sięgać do kazań, katechez, modlitw, pieśni, tekstów liturgicznych, obrazów, ikon itp. Pani Adamiak zaproponowała kilka metod w prowadzeniu ćwiczeń. 1. *Ćwiczenia analityczne* skupiają się nad analizą wybranych tekstów. Student uczy się rozumienia tekstu, postawienia własnego pytania, odkrycia schematu tekstu. 2. W *ćwiczeniach poszukujących* prowadzący proponuje temat, zaś student szuka tekstów, w których odnajduje odpowiedź. 3. *Ćwiczenia dyskusyjne* opierają się na pytaniu problemowym i szukaniu odpowiedzi na podstawie różnych *loci theologici*. 4. *Ćwiczenie debata* służy do poznawania sporów teologicznych według metody średniowiecznych dysput akademickich.

Omówieniem podręczników teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta, wydanych przez Wydawnictwo „M” (1998-2000) zajął się ks. prof. Zdzisław Kijas SJ. Podręczniki obejmują jedenaście dogmatycznych traktatów. Opracowanie każdego z nich zachowuje podobny układ: I. Wstęp, obejmujący współczesne problemy; II. Podstawy biblijne; III. Historia dogmatów (Ojcowie Kościoła, Sobory); IV. Refleksja teologiczna (dialog z innymi naukami). Ks. Kijas zwrócił uwagę, że podręcznik ten wymagał dłuższego polskiego wprowadzenia, ponieważ nie uwzględniał polskiej sytuacji i uwarunkowań. Jest to problem każdego obcojęzycznego podręcznika, który nie może spełnić wymagań związanych z inkulturacją teologiczną.

Sympozjum zostało ubogacone dwoma referatami dotyczącymi objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie. Ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko mówił na temat: *Objawienia gietrzwałdzkie*, a ks. dr Adam Ornatek na temat: *Recepcja informacji o objawieniach gietrzwałdzkich przez Stolicę Apostolską*. Objawienia Matki Bożej o godz. 12.00 trwały każdego dnia od 27 czerwca 1877 roku do 16 września 1877 roku. Maryja objawiała się dwom dziewczynkom: Justynie Szafryńskiej i Barbarze Samulowskiej. Prowadziła z nimi rozmowy w języku polskim, w czasie których zachęcała je do codziennego odmawiania różańca. Dnia 8 września 1877 roku Matka Boża pobłogosławiła źródelko, przy

którym zaczęły dokonywać się uzdrowienia. Biskup J. Drzazga zatwierdził objawienia w 1977 roku.

Tegoroczne Sympozjum Dogmatyków uświadomiło jego uczestnikom konieczność wiernego i autentycznego przekazu treści prawd wiary w środowiskach akademickich. Dogmatyka musi zachować ścisłą więź z egzegezą biblijną i powracać do nadprzyrodzonych źródeł Objawienia, zgodnie z całą tradycją teologiczną. Równocześnie powinna uwzględniać uwarunkowania kulturowe i wychodzić naprzeciw duchowym potrzebom współczesnego Polaka.

Sympozjum pokazało też braki pomocy naukowych w formie rodzimych podręczników dogmatyki, zwłaszcza opracowań zbiorowych. Podręczniki obcojęzyczne mogą być pomocne, ale nigdy nie zastąpią rodzimych. Dużym wyzwaniem dla wykładowców dogmatyki stają się dzisiaj ćwiczenia z teologii jako nowa forma nauczania. Wykładowcy powinni wykorzystywać tu różne „miejsca teologiczne”. Można wyrazić na koniec nadzieję, że tegoroczne spotkanie zaowocuje pojawieniem się rodzimych podręczników i w ten sposób przyczyni się do rozwoju polskiej dogmatyki.

ks. Włodzimierz Wołyniec

Konferencja naukowa *Ikony Niewidzialnego* – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego (15-16 maja 2003)

W dniach 15 i 16 maja odbyła się konferencja naukowa na temat: „Ikony Niewidzialnego”, zorganizowana przez Wydział Filologiczny i Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego. Konferencję otworzył prof. dr hab. Józef Musielok, rektor Uniwersytetu Opolskiego. W swoim słowie wskazał, iż konferencja jest bardzo dobrym przedsięwzięciem i odbywa się w wyjątkowo „rozgadany” czasie, kiedy nasila się dyskusja przedreferendalna. Jest okazją do podjęcia głębszej refleksji nad znakami obecności Tego, który jest niewidzialny. Po rektorze słowo pozdrowienia wypowiedział ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola, dziekan Wydziału Teologicznego, gospodarz konferencji.

Sesji przedpołudniowej w pierwszym dniu przewodniczył prof. dr hab. Stanisław Gajda (UO). W trakcie jej trwania wygłoszono cztery referaty: *Człowiek jako ikona* – ks. prof. dr hab. Ignacy Dec (PWT Wrocław); *Ikona: doświadczenie religijne. Próba analizy fenomenologicznej* – ks. prof. dr hab. Kazimierz Wolsza (UO); *Msza jako przedstawienie* – prof. dr hab. Michał Masłowski (Uniwersytet Nancy); oraz *Postać Chrystusa w scenicznych konkretyzacjach pasji i rock-opery* – prof. dr hab. Czesława Mykita-Glensk (UO). Po wygłoszonych referatach odbyła się dyskusja, w której nawiązywano głównie do wykładu prof. Michała Masłowskiego. Obecni na sali teologowie mieli zastrzeżenia co do niektórych sformułowań prelegenta. W wyniku dyskusji nastąpiło zbliżenie stanowisk między przedstawicielami świata sztuki i świata teologii.

W czasie sesji popołudniowej wygłoszono pięć prelekcji. Były to: *Ikony krawędzi w nowoczesnym dramacie poetyckim* – dr Zbigniew Włodzimierz Solski (UO); *Obrazy śmierci w dramacie współczesnym* – dr hab. Ewa Wąchocka (UŚ); *Ikony dyskretnej obecności* – prof. Zbigniew Makarewicz (ASP Wrocław); *Pojęcie i symbolika w duchowości bizantyj-*

skiej – ks. prof. dr hab. Janusz Czernski (UO); oraz *Technika „pisanie” ikony* – s. Virginea (Kluczbork). Tej części sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. Ignacy Dec (PWT Wrocław), który kierował także końcową dyskusją.

W programie drugiego dnia znalazły się następujące referaty: *Muzyczne ikony Niewidzialnego. Z rozważań o symbolu w muzyce* – prof. dr hab. Leszek Polony (AM Kraków); *Czego nie mówi nam telewizja. O aksjologicznych uwarunkowaniach przekazów telewizyjnych* – prof. dr hab. Eugeniusz Wilk (UO); *Mity i paradygmaty jako obrazy rzeczywistości w „Regio” Tadeusza Różewicza* – prof. dr hab. Lidia Wiśniewska (AB); *Przeżycie jedności w teatrze: Synostwo Mistrza Eckharta* – dr Mirosław Kocur (UWr); o „świętym na opak”. *„Tragiczne dzieje doktora Fausta” wg Marlowe’a w Teatrze Laboratorium 13 Rzędów Jerzego Grotowskiego* – mgr Agnieszka Wójtowicz (UO); *Ewangelia ikoną Chrystusa* – ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (UKSW Warszawa); *„Deus Absconditus” u Lutra* – ks. prof. dr hab. Manfred Uglorz (ChAT Warszawa); *Filmowe ikony Chrystusa* – ks. dr Marek Lis (UO); *Absolutyzacja rzeczywistości. o religijno-metafizycznym wymiarze myśli Siergieja Eisensteina* – dr Waldemar Frąc (UO); *Duchowy aspekt „obrazu – kryształu” na przykładzie „Zwierciadła” Andrieja Turkowskiego* (UO).

Po ogłoszonych referatach odbyła się dyskusja.

Konferencji naukowej *Ikony Niewidzialnego* towarzyszyły imprezy: spektakle, koncerty, wystawy plastyczne. Szczególnym zainteresowaniem cieszyła się wystawa ikon bizantyjskich zorganizowana w budynku Wydziału Teologicznego. Organizatorzy dali także sposobność uczestniczenia w liturgii bizantyjskiej w miejscowym kościele Akademickim, której przewodniczył ks. mitrat prof. dr hab. Janusz Czernski.

W sumie należy uznać niniejszą konferencję za bardzo udaną. Stworzyła ona dobrą sposobność do wymiany myśli między teologami, filologami i miłośnikami sztuki.

ks. Ignacy Dec

Spotkanie Kolegium Dziekanów Katolickich Wydziałów Teologicznych Europy Środkowo-Wschodniej (Brenna, 16-17 maja 2003)

W dniach 16-17 maja 2003 roku w Brennej, w Ośrodku Spotkań i Formacji im. św. Jądwigi Archidiecezji Katowickiej odbyło się kolejne spotkanie Kolegium Dziekanów Katolickich Wydziałów Europy Środkowo-Wschodniej. Gospodarzem spotkania był tym razem Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego. Spotkaniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, przewodniczący Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce.

W pierwszym dniu obrad, po powitaniu przez ks. dziekana przewodniczącego Jerzego Bagrowicza (WT UMK) i ks. dziekana gospodarza Wincentego Myszora (WT UŚ) oraz po komunikacie ks. dziekana Stanisława Urbańskiego (WT UKSW) o wyniku wyborów do Komitetu Nauk Teologicznych PAN, główne przedłożenie wygłosił prof. dr hab. Jerzy Brzeziński, przewodniczący Sekcji Nauk Humanistycznych i Społecznych Centralnej Komisji do spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych. Przedmiotem jego wystąpienia był komentarz do ogłoszonej 14 marca 2003 roku Ustawy o stopniach naukowych i tytule

naukowym oraz o stopniach i tytule naukowym w zakresie sztuki. Prelegent zwrócił głównie uwagę na nowe elementy tejsze ustawy w stosunku do poprzedniej z 12 września 1990 roku. Po wystąpieniu profesora miała miejsce interesująca dyskusja, w której wyjaśniano sprawy związane z procedurą uzyskiwania stopni naukowych i tytułu naukowego. Przy okazji przypomniano listę punktowanych czasopism teologicznych w Polsce. Przedstawia się ona następująco:

LISTA „A” (6 pkt.)

ANALECTA CRACOVIENSIA	– PAT
COLLECTANEA THEOLOGICA	– UKSW
LITURGIA SACRA	– UO
ROCZNIKI TEOLOGICZNE	– KUL
VOX PATRUM	– KUL

LISTA „B” (3 pkt.)

ATENEUM KAPLAŃSKIE	– WŁOCŁAWEK
POLONIA SACRA	– PAT
POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE	– UAM
ROCZNIKI TEOLOGICZNE CHAT	– CHAT
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY	– PAT
STUDIA BOBOLANUM	– WARSZAWA
STUDIA OECUMENICA	– UO
STUDIA TEOLOGICZNO-HISTORYCZNE ŚLĄSKA OPOLSKIEGO	– UO
STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA	– UKSW
STUDIA WARMIŃSKIE	– UWM
ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO TEOLOGICZNE	– UŚ
WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY	– PWT – WROCŁAW
ZESZYTY NAUKOWE KUL	– KUL

Pod koniec dyskusji zjawił się w ośrodku ks. arcybiskup Damian Zimoń, metropolita katowicki, który serdecznie pozdrowił przybyłych dziekanów.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański (WT UŚ), który wygłosił wykład na temat: „Wydział Teologiczny a seminarium duchowne – aspekt prawny (relacje, współpraca)”. Pierwsza część wykładu miała charakter historyczny. Prelegent przypomniał, w jakich okolicznościach historycznych powstawały pierwsze wydziały teologiczne i w jakich okolicznościach została powołana do istnienia w Kościele instytucja seminariów duchownych. Zbliżając się do czasów najnowszych, wiele uwagi poświęcił dokumentom Kościoła ogłaszającym w tej sprawie po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza Konstytucji *Sapientia christiana*. Drugą część swego wystąpienia prelegent poświęcił

omówieniu powojennej i aktualnej sytuacji wydziałów teologicznych i seminariów duchownych w Polsce. Wspominał o różnych napięciach, jakie niekiedy mają miejsce między tymi instytucjami. Dobrze jest w każdym przypadku zawierać dobre umowy, opisywać i ustalać kompetencje. Ważne jest to, by między tymi instytucjami nie było konkurencji, ale aby miała miejsce partycypacja i współpraca.

Dopełnieniem wykładu ks. prof. Sobańskiego było wystąpienie ks. dr. Józefa Kupnego, rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach, na temat „Wydział Teologiczny a seminarium duchowne – aspekty praktyczne współpracy”. Prelegent odwołał się w dużej mierze do doświadczeń w dziedzinie współpracy Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Katowickiej i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego.

Po powyższych wykładach miała miejsce dyskusja, w której dzielono się doświadczeniami w tej sprawie, pochodzącymi z innych ośrodków teologicznych.

Następnym punktem programu pierwszego dnia spotkania było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Czesława Rychlickiego, sekretarza Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Prelegent przypomniał o najczęstszych uchybieniach popełnianych w działalności akademickiej na uczelniach państwowych, a niekiedy i na wydziałach teologicznych. Jednym z nich są autoplagiaty. Zdarzają się one wtedy, gdy rozprawa habilitacyjna nie zawiera nowego tematu badawczego, ale jest kontynuacją pracy doktorskiej. Przypomniał także o obowiązku odrębnych głosowań nad poszczególnymi recenzentami powołanymi przy doktoratach, habilitacjach i w postępowaniu o nadanie tytułu naukowego. Określił także dokumentację dotyczącą kadry nauczającej i działalności naukowej w poszczególnych wydziałach, którą należy przesłać do Rady Naukowej KEP.

Drugi dzień obrad rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną, której przewodniczył ks. prof. dr. hab. Jerzy Bagrowicz, przewodniczący Kolegium Dziekanów. Homilię wygłosił ks. prof. dr. hab. Jacek Bolewski SJ. W czasie przedpołudniowej sesji miały miejsce dwa główne wystąpienia. Pierwsze należało do ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Góździa, prodziekana Wydziału Teologicznego KUL. Prelegent poinformował o stanie prac przygotowawczych do Kongresu Teologów Polskich, który się odbędzie w dniach od 12 do 15 września 2004 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W programie Kongresu proponuje się cztery bloki tematyczne: I. Korzenie (teologia polska na progu XXI wieku; systematyzacja dorobku dziedzin polskiej teologii); II. Tożsamość (wkład polskiej myśli w teologię europejską; kultura, filozofia i języki polskiej teologii); III. Dialog (dialog z człowiekiem; dialog w przemianach struktur życia społecznego); IV. Perspektywy (polska teologia XXI wieku).

Drugie główne wystąpienie należało do ks. prof. dr. hab. Tomasza Węclawskiego, prodziekana Wydziału Teologicznego UAM. Prelegent przedłożył zebrany projekt nowego *ratio studiorum* na wydziałach teologicznych. Oto jego główny schemat:

I. Założenia

Jako punkt wyjścia dalszych rozważań i propozycji przyjmujemy, że:

1. Konieczna jest redukcja godzinowej objętości studiów bez utraty ich zawartości treściowej.
2. Należy bardziej niż dotąd dowartościować ćwiczenia.
3. Reforma nie może polegać ani na zwykłym usunięciu przedmiotów z programu (zazwyczaj stoją za nimi jasno określone wymagania merytoryczne), ani też na proporcjonal-

nym zmniejszeniu ilości godzin dla poszczególnych przedmiotów – bo skutkiem tego będzie albo zbyt ogólnikowość, albo fragmentaryczność wykładu.

4. Istnieją możliwości tematycznej i metodycznej integracji poszczególnych grup przedmiotów – przede wszystkim w częściach wykładu dotyczących kwestii historycznych. Można to zrobić albo tworząc nową grupę przedmiotów „historycznych” albo tak przegrupowując i opisując obecny układ przedmiotów, żeby uzyskać redukcję materiału historycznego (uniknięcie powtórzeń, które obecnie zajmują ok. 25-30% programu).

II. Możliwości integracji treściowej i metodycznej

Blok 0: Filozofia i teologia fundamentalna – 380 godzin (w tym 120 godzin ćwiczeń)

Potrzebne są tylko stosunkowo niewielkie zmiany (m. in. wyjaśnienie relacji historii filozofii do patrologii i historii dogmatu): od roku I. do II.

Gdyby Blok I (historyczny) został opisany jako program studiów licencjackich, potrzebne byłoby rozłożenie godzin studium tego bloku na trzy lub nawet cztery lata.

Blok I: Teologia historyczna (pozytywna) – 660 godzin (w tym 180-200 godzin ćwiczeń)

Blok ten powinien obejmować następujące przedmioty z obecnego programu: Wprowadzenie do Pisma Świętego; Egzegeza i teologia biblijna; Patrologia; Dzieje dogmatu (z teologii dogmatycznej); Dzieje moralności i duchowości chrześcijańskiej (z teologii moralnej i teologii duchowości); Dzieje instytucji Kościoła oraz jego duszpasterstwa (z historii Kościoła, prawa kanonicznego, teologii pastoralnej, liturgiki, katechetyki i pedagogiki chrześcijańskiej). Być może dałoby się go ustawić tak, żeby stanowił zarazem program studiów licencjackich (z wyłączeniem filozofii, a włączeniem teologii fundamentalnej).

Powinien być wykładany w miarę możliwości chronologicznie. Możliwy układ:

– Część biblijna (całość zakresu nauk biblijnych): od roku I do IV (w ewentualnym programie licencjackim tylko do roku III)

– Część historyczno-doktrynalna (dzieje dogmatu i dzieje doktryn moralnych): od roku II do III
Część historyczno-instytucjonalna (rozwoj instytucji i prawa Kościoła – w tym podstawy aktualnego prawa kodeksowego): od roku I do III

– Część historyczno-praktyczna (dzieje liturgii i praktyki sakramentalnej, dzieje katechezy i pedagogiki chrześcijańskiej, dzieje form duszpasterstwa): od roku I do III

Blok II: Pogłębiona refleksja systematyczna – 270 godzin (w tym 90 godzin ćwiczeń)

Blok ten powinien obejmować systematyczne omówienie i dyskusję kwestii doktrynalnych (w tym ekumenicznych), moralnych, teologii duchowości i prawa kanonicznego w ich współczesnym ujęciu. Powinien zostać zachowany układ przedmiotowy: teologia dogmatyczna, moralna, duchowości, prawo kanoniczne. Jednakże programy poszczególnych wykładów powinny być napisane przy założeniu znajomości przekazanej studentom uprzednio wiedzy historyczno-teologicznej.

Blok III: Pogłębiona refleksja teologiczno-praktyczna – 270 godzin (w tym 90 godzin ćwiczeń)

Podobnie jak blok poprzedni powinien obejmować wykład poszczególnych przedmiotów z programem zakładającym znajomość ich historycznego zaplecza.

Blok IV: Przygotowanie pedagogiczne – 270 godzin + 150 godzin praktyk

Zgodnie z przepisami MENiS – całość rozłożona od roku II do V. Powinno być wprowadzone do programu specjalizacyjnego.

Podsumowanie:

Zreformowany Kanon obejmowałby ok. 1560 godzin (obecnie 1920 godzin). Gdyby przyjąć około 200 godzin rocznie na specjalizację, cały program podstawowy obejmowałby łącznie ok. 2500-2600 godzin, co daje wolną przestrzeń na ok. 500-600 godzin możliwych zajęć fakultatywnych.

W ramach przedpołudniowego spotkania krótki wykład na temat „Internet jako miejsce dla teologii” wygłosił ks. redaktor Stopka. Słuchacze dowiedzieli się o ciekawych możliwościach uprawiania teologii za pomocą Internetu. W dalszym ciągu posiedzenia księży dziekani wysłuchali informacji ks. dr. Andrzeja Krzystka o pracach nad utworzeniem Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Szczecińskim.

W końcowej części posiedzenia wysłuchano relacji o działalności wydziałów teologicznych na Słowacji i w Czechach.

Zamykając niniejszą relację, należy skonkludować, że tego rodzaju spotkania są bardzo potrzebne. Dają one sposobność do przedyskutowania aktualnych problemów związanych z działalnością wydziałów teologicznych w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej oraz stwarzają okazję do wymiany wzajemnych doświadczeń.

ks. Ignacy Dec

Kościół w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Św. Jana Pawła II

Rok 2003 upływa pod znakiem 25-lecia pontyfikatu Ojca Św. Jana Pawła II. W całym Kościele podejmowana jest refleksja nad tym pontyfikatem Papieża, który przybył na Stolicę Piotrową „z dalekiego kraju”, który odbył dotąd ponad 100 pielgrzymek apostołskich poza Włochy. Kościół łączy się przed Bogiem w dziękczynieniu za dar tego Papieża. Organizowane są modlitwy dziękczynne. W ośrodkach teologicznych odbywają się sympozja naukowe na temat nauczania Jana Pawła II. W ów nurt jubileuszowego dziękczynienia i teologicznej refleksji włączył się Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. W dniach 27 i 28 maja br. odbyła się na Wydziale międzynarodowa sesja naukowa poświęcona wkładowi Ojca Św. Jana Pawła II w odrodzenie się Kościoła katolickiego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. W tych bowiem krajach najbardziej jest widoczny wpływ Jana Pawła II na odnowienie się struktur kościelnych i ożywienie życia religijnego. Na sesję zostali zaproszeni najwyżsi hierarchowie krajów, które pod koniec poprzedniego stulecia uwolniły się spod jarzma totalitaryzmu komunistycznego. Nie wszyscy najwyżsi hierarchowie mogli przybyć osobiście do Wrocławia. Kilku jednak przybyło. Inni przysłali swoich przedstawicieli.

Na rozpoczęcie sesji ks. kard. Marian Jaworski, metropolita lwowski obrządku łacińskiego, przewodniczył w katedrze wrocławskiej Mszy św. sprawowanej w intencji Papieża. Przy ołtarzu stanęli obok niego ks. kard. Kazimierz Świątek, metropolita mińsko-mohylewski, ks. bp Frantisek Lobkowicz, biskup ostrawsko-opawski, i kilkunastu kapłanów. Wszystkich serdecznie powitał Gospodarz spotkania, ks. kard. Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski. W swoim słowie wyraził podziw i wdzięczność dla Ojca Św. Jana Pawła II za jego dokonania dla Kościoła w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Wyraził radość z przybycia do Wrocławia tak znakomitych gości z kraju i z zagranicy. W wy-

głoszonej homilii ks. kard. Marian Jaworski podkreślił potrzebę refleksji i zadumy nad tym wszystkim, co dokonało się na naszym kontynencie i w całym świecie za sprawą Piotra naszych czasów. Są to wielkie *magnalia Dei*, za które należy dziękować Bożej Opactności.

Po Mszy św. rozpoczęły się obrady w auli Papieskiego Wydziału Teologicznego. We wprowadzeniu ks. rektor PWT zauważył, że Jan Paweł II zapisuje historię współczesnego Kościoła jako niezwykle charyzmatyk, prorok, myśliciel i świadek Ewangelii. Jego dwudziestopięcioletni pontyfikat pokazuje, jak łączy On w sobie charyzmat dwóch apostołów, których imiona nosi, i postawę apostoła Piotra, którego jest następcą. Uobecnia charyzmat apostoła Jana. Jest zakochany w Bogu. Jest myślicielem, filozofem, teologiem i mistykiem w jednej osobie. Jak rzadko kto wnika w tajemnicę Boga i człowieka. Rozwija Janową wizję Boga – Miłości Miłosiernej. W Janowym stylu głosi prawdę o godności człowieka, o jego dziecięctwie Bożym. Na wzór Jana jest blisko Maryi: jest pod Krzyżem i w Wieczerniku. Papież naśladuje także Apostoła Narodów. Jak kiedyś Paweł z Tarsu poniósł chrześcijaństwo do krajów basenu Morza Śródziemnego, odbywając liczne, pełne przygód podróże apostołskie, docierając z Ewangelią nie tylko do ludzi prostych, ale i na ateński Areopag, tak dziś Jan Paweł II niesie chrześcijaństwo na wszystkie kontynenty, do krajów basenu wszystkich oceanów świata i staje z Ewangelią nie tylko przed ludźmi zwykłymi, prostymi, ale i przed współczesnym areopagiem – ludźmi nauki, kultury i polityki. Patrząc na jego działalność, dziś dotkniętą już widocznymi dolegliwościami fizycznymi, można powiedzieć, że ten współczesny Apostoł Narodów realizuje Pawłową dewizę: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13). Widać również w obecnym Papieżu uosobienie apostoła Piotra. Papież zdaje się powtarzać codziennie za Piotrem: „Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham” (J 21,15b); i na nowo potwierdza: „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68). W takiej postawie, w której spletają się charyzmaty wspomnianych trzech apostołów, Papież służy Kościołowi i światu. Można powiedzieć, za ks. kard. Marianem Jaworskim, że Jan Paweł II swoją charyzmatyczną działalnością uczynił obecnym Kościół w dzisiejszym świecie. Zrealizował tym samym najważniejszy postulat Soboru Watykańskiego II, którego był uczestnikiem i współkonstruktorem, aby Kościół czynić obecnym w świecie współczesnym, w myśl Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym.

Prezentacja głównego tematu sesji miała u wszystkich prelegentów podobną strukturę. Najpierw nawiązywano do czasów, kiedy światem władały dwa totalitaryzmy: faszystowski i sowiecki. Więcej uwagi poświęcono niszczeniu Kościoła przez władze komunistyczne w krajach tzw. Bloku Wschodniego. Ks. kard. Marian Jaworski z Ukrainy, ks. kard. Kazimierz Świątek z Białorusi, ks. kard. Janis Pujats z Łotwy przypomnieli, że reżim sowiecki zlikwidował na tamtych terenach struktury diecezjalne, kurie, seminaria duchowne, a kościoły zamienił na magazyny i muzea ateizmu, niszcząc niekiedy przy tym perły sztuki sakralnej. Przedstawiciele Kościoła grecko-katolickiego: ks. abp Jan Martyniak z Przemyśla, ks. bp Włodzimierz Juszcak z Wrocławia i ks. bp Julian Gbur ze Stryja, przedstawili tragiczną sytuację Kościoła unickiego za czasów Rosji Sowieckiej i Związku Radzieckiego. Kościół ten musiał zejść do podziemia i doświadczył ogromu cierpień. O podobnym spustoszeniu mówili także nasi południowi i zachodni sąsiedzi: ks. kard. Jan Chryzostom Korec ze Słowacji, ks. bp Franciszek Lobkowicz z Czech i ks. bp Rudolf Müller z Görlitz.

Sytuację Kościoła w naszym kraju nakreślił, w miejsce nieobecnego ks. Prymasa, ks. abp Damian Zimoń, metropolita katowicki. W drugim etapie prezentacji wskazywano na znaczenie wyboru ks. kard. Karola Wojtyły na papieża. Wybór ten budził nadzieje w uciskanych Kościołach. Mówiono wtedy nie tylko w Polsce o nowym Papieżu, że to jest nasz człowiek; to jest ktoś, kto zna komunizm; ktoś, kto upomni się o doświadczany Kościół, o godność ponizanego człowieka w tym rejonie świata. Nadzieje spełniły się. Jan Paweł II już w Gnieźnie, w czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, mówił: *Papież Jan Paweł II – Słowianin [...] przychodzi [...] aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach... Przychodzi wołać wołaniem wielkim. Przychodzi ukazywać te drogi, które na różny sposób prowadzą z powrotem w stronę Wieczernika Zielonych Świąt, w stronę krzyża i Zmartwychwstania. Przychodzi wszystkie te narody i ludy – wraz ze swoim własnym – przygarnąć do serca Kościoła: do serca Matki Kościoła, której ufa bezgranicznie.*

Zapowiedź Jana Pawła II znalazła wypełnienie. Pod wpływem jego działania powoli zaczęło zmieniać się oblicze Kościoła w Europie i świecie.

W prezentowanych wykładach wiele uwagi poświęcono roli pielgrzymek Jana Pawła II do krajów Europy Środkowo-Wschodniej, które Papież odwiedził (z wyjątkiem Białorusi i Rosji). Zgodnie wskazywano na ich szczególny wpływ nie tylko na zmianę atmosfery, ale na wytyczenie nowych perspektyw dla odwiedzanych Kościołów i narodów. Ks. kard. Pujats z Rygi porównał nawet wizytę Papieża na Łotwie w 1993 roku do odzyskania przez ten kraj niepodległości. Owe wizyty Papieża przyniosły we wszystkich krajach błogosławione owoce: powstanie nowych diecezji, powołanie nowych biskupów, budowę nowych świątyń i obiektów sakralnych, powrót religii do szkół, powrót wydziałów teologicznych na uniwersytety, powstawanie szkół katolickich, wznowienie działalności Caritasu, wznowienie duszpasterstwa wojskowego, podjęcie duszpasterstwa w szpitalach, więzieniach itd. Wszystkie relacje o tych wydarzeniach, ułożone chronologicznie, były wypełnione szczegółami i zostały poparte dokładną statystyką. We wszystkich prezentacjach mówiono o faktach, pokazano, w jaki sposób Kościół w postkomunistycznych krajach wrócił do normalnej działalności, jak doszło do odrodzenia kościelnych struktur i życia religijnego pod wpływem działalności pasterskiej obecnego Biskupa Rzymu.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu zamierza wydać te ciekawe materiały z odbytej sesji w formie książki. Będzie to z pewnością bardzo cenna dokumentacja, dotycząca najnowszej historii Kościoła na naszym kontynencie a zarazem stosowna forma uczczenia 25-lecia pontyfikatu Papieża Polaka. Należy wyrazić nadzieję, że owego powiewu Ducha w tej części Europy, dokonanego za sprawą Piotra naszych czasów, nie przegaszają nowi głosiciele hasła; „żyjmy tak, jakby Boga nie było” – *etsi Deus non daretur*. Bóg jest silniejszy od człowieka. Chrystus dał obietnice Kościołowi: „a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18b).

ks. Ignacy Dec

Posiedzenie Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich (KRASP) (Lublin, 6- 7 czerwca 2003)

W dniach 6-7 czerwca 2003 odbyło się w Lublinie posiedzenie Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich (KRASP). Posiedzeniu przewodniczył prof. dr hab. Franciszek Ziejka, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, przewodniczący KRASP. Gospodarzami spotkania były wszystkie wyższe uczelnie Lublina na czele z dwoma uniwersytetami: Katolickim Uniwersytetem Lubelskim i Uniwersytetem im. Marii Curie-Skłodowskiej. Obrady odbywały się w Centrum Kongresowym Akademii Rolniczej i zostały podzielone na 5 roboczych sesji. Cztery pierwsze odbyły się w pierwszy dzień – 6 VI, w piątek, ostatnia, piąta – 7 VI, w sobotę przed południem.

Początek sesji I wypełniło powitanie prof. Franciszka Ziejki i ks. prof. Andrzeja Szostka, rektora KUL, oraz komunikaty przewodniczącego. Prof. Ziejka poinformował zebranych, że Wyższa Szkoła Psychologii Społecznej w Warszawie uzyskała status członka KRASP, zaś Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Warszawie uzyskała status członka stowarzyszonego z KRASP. Następnie powołano dwie komisje: Komisję Uchwał i Wniośków oraz Komisję Skrutacyjną.

Po powitaniu i oficjalnych komunikatach nastąpiły wystąpienia zaproszonych gości. Jako pierwszy zabrał głos prof. Michał Kleiber, minister nauki i przewodniczący KBN. W swoim wystąpieniu poruszył następujące problemy: kondycja nauki polskiej; strategia lizbońska; finansowanie badań naukowych w Polsce na tle innych krajów Europy i świata; udział w międzynarodowych programach badawczych; sprawa tzw. offsetu – w związku z zakupem samolotu amerykańskiego F-16. Przez całe wystąpienie ministra przewijała się teza, że wiedza jest głównym czynnikiem rozwoju gospodarczego, że należy jak najszybciej przechodzić do gospodarki opartej na nauce.

Jako drugi wystąpił prof. z UMK Andrzej Jamiołkowski, przewodniczący Państwowej Komisji Akredytacyjnej (PKA). Złożył sprawozdanie z działalności Państwowej Komisji Akredytacyjnej, która w wielu ośrodkach akademickich odkryła ostatnio wiele nieprawidłowości. Uwydatnił także blaski i cienie szkolnictwa wyższego w dzisiejszej Polsce.

Trzecim mówcą z grona gości honorowych był prof. Andrzej Legocki, prezes PAN. Opowiedział się za zacieśnianiem więzi jednostek PAN z uczelniami.

Sesja II, przedpołudniowa, została wypełniona dwoma wystąpieniami i dyskusją. Ks. prof. Andrzej Szostek, rektor KUL, zaprezentował uczelnie wyższe Lublina: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS), Katolicki Uniwersytet Lubelski (KUL), Politechnikę Lubelską (PL), Akademię Rolniczą (AR) i Akademię Medyczną (AM). Prezentacja każdej uczelni obejmowała krótką część historyczną, dokonania i osiągnięcia, aktualną strukturę, kondycję i perspektywę rozwoju.

Drugie wystąpienie należało do prof. Jerzego Woźnickiego, przewodniczącego powołanego przez Prezydenta RP Zespołu do opracowania projektu ustawy o szkolnictwie wyższym. Przewodniczący zdał sprawę z dotychczasowych prac zespołu i zaprezentował przygotowany projekt. Wskazał na jego innowacje w stosunku do poprzedniej ustawy o szkolnictwie wyższym z dnia 12 września 1990 r.

Po zakończeniu prezentacji odbyła się łączna dyskusja nad wysłuchanymi referatami.

Przedmiotem sesji trzeciej były dwa referaty. Pierwszy na temat: „Europejska przestrzeń informacyjna” wygłosił prof. Ryszard Tadeusiewicz. Prelegent wyjaśnił, co to jest społeczeństwo informacyjne. Wyróżnił dwie jego odmiany: amerykańską i europejską. Pierwsza ma charakter bardziej komercyjny, druga – jest bardziej wrażliwa na problemy społeczne, w większym stopniu niż amerykańska łączy technologię informacyjną z etyką.

Referat drugi wygłosił prof. Wojciech Maciejewski, prorektor Uniwersytetu Warszawskiego. Podjął w nim temat: „Europejska przestrzeń badawcza – wyzwania dla Polski”. Prelegent poruszył następujące problemy: potencjał Unii Europejskiej na tle świata; europejska przestrzeń badawcza i jej główne cele; Szósty program ramowy; polskie atuty (potencjał naukowy, dobre wyniki); wyzwania dla polskiej nauki. Ciekawie wyglądało zestawienie potencjału naukowego krajów Unii Europejskiej z innymi potęgami świata, zwłaszcza z USA i Japonią. Kondycję nauki można w jakiś sposób odczytać na podstawie wydatków na nią. W krajach UE wynoszą one 2% PKB, w USA – 2,8% PKB, zaś w Japonii – 3,1 PKB. W tej chwili USA mają przewagę niemal w każdym względzie nad Europą. Więcej Europejczyków studiuje w USA niż obywatele Stanów Zjednoczonych w krajach Unii Europejskiej. W Europie jest konieczna integracja wspólnych badań, ustalenie wspólnej polityki w organizacji badań, podniesienie roli sektora prywatnego w finansowaniu badań. Sytuacja taka stwarza także szczególne wyzwania dla Polski, przygotowującej się do akcesji do Unii. Na pierwszym planie jest tu potrzebne zwiększenie dotacji na naukę, podniesienie poziomu współpracy pomiędzy polskimi instytucjami naukowymi, tworzenie lepszej sieci badawczej.

Po tych referatach wywiązała się dość interesująca, a chwilami i burzliwa dyskusja. Wypełniła ona sesję czwartą. Ubolewano nad tym, że we wszystkich programach badawczych w tzw. społeczeństwie informacyjnym brakuje refleksji humanistycznej. Niepokój budzi to, że w krajach unijnych finansuje się głównie badania przyrodnicze i techniczne. Brakuje funduszy na badania historyczne, filozoficzne, teologiczne. Zachodzi niebezpieczeństwo, że w społeczeństwie informacyjnym, w europejskiej przestrzeni badawczej, będzie zagubiony człowiek, np. nie mówi się tam nic o doskonaleniu człowieka, ale raczej o doskonaleniu technik i świata materialnego.

Drugi dzień posiedzenia plenarnego KRASP poświęcony był wiodącemu tematowi: „Europejska przestrzeń szkolnictwa wyższego”. Wypełnił on program piątej i ostatniej sesji. Referaty wprowadzające do dyskusji nad wymienionym tematem wygłosili: dr hab. Marek Frankowicz, UJ, dr Tomasz Saryusz-Wolski (Politechnika Łódzka) i dr Beata Skibińska (Agencja Narodowa „Socrates”). Prelegent pierwszy mówił głównie o kształtowaniu się europejskiej przestrzeni edukacyjnej. Szczególną uwagę zwrócił na tzw. proces boloński i Deklarację Bolońską (1999), gdzie chodziło m.in. o zwiększenie konkurencyjności europejskiego szkolnictwa wyższego, o rozpoznanie kwalifikacji na europejskim rynku pracy, o zapewnienie wyższej jakości kształcenia i o powiązanie edukacji z badaniami.

Dr Beata Skibińska mówiła na temat: „Programy edukacyjne Unii Europejskiej”. Omówiła najpierw losy programu TEMPUS (1990-2001) i program aktualny SOCRATES a w jego ramach program ERASMUS. Przedstawiła sprawę udziału polskich uczelni w realizacji tych programów.

Dr Tomasz Saryusz-Wolski przedstawił temat: „Polskie szkolnictwo wyższe a proces boloński”. Prelegent omówił m.in. cele strategiczne procesu bolońskiego. Jednym z nich jest zwiększenie konkurencyjności szkolnictwa wyższego: europejskiego względem światowego i polskiego względem europejskiego i światowego. Tłumaczył także, na czym polega życie w społeczeństwie wiedzy, jakie są filary europejskiej przestrzeni szkolnictwa wyższego i jakie zadania priorytetowe czekają nasz kraj w najbliższej przyszłości w dziedzinie nauki. Jednym z nich jest przechodzenie od nauczania do uczenia się. Prelegent na koniec stwierdził, że rozwój edukacji naukowej zadecyduje o pozycji Polski w Unii Europejskiej.

Po referatowym tryptyku podjęto dyskusję, w której m.in. pojawiła się sprawa trójstopniowej struktury studiów wyższych. Wskazywano także na słabą mobilność polskich uczonych i studentów oraz na potrzebę lepszej diagnozy edukacji w Polsce.

Całość dyskusji i obrad podsumował przewodniczący, prof. Franciszek Ziejka. Spotkanie plenarne zakończyło się zwiedzeniem dziedzińca KUL, zrobieniem wspólnej fotografii pod pomnikiem Ojca Św. Jana Pawła II i Prymasa Tysiąclecia oraz wspólnym obiadem w skansenie wsi polskiej w Lublinie.

Wrocławskie środowisko uczelniane reprezentowali na zjeździe następujący rektorzy: prof. dr hab. Zdzisław Latajka, rektor Uniwersytetu Wrocławskiego, prof. dr hab. Leszek Paradowski, rektor Akademii Medycznej we Wrocławiu, prof. dr hab. Michał Mazurkiewicz, rektor Akademii Rolniczej we Wrocławiu, prof. dr hab. Tadeusz Koszycz, rektor Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu, prof. dr hab. Grzegorz Kurzyński, rektor Akademii Muzycznej we Wrocławiu, oraz ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor Papieckiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

ks. Ignacy Dec

Spór o człowieka – spór o przyszłość świata
Symposium Sekcji Polskich Teologów Moralistów
i Sekcji Katolickiej Nauki Społecznej
(Zakopane, 9-11 czerwca 2003)

Sekcja Polskich Teologów Moralistów wraz z Sekcją Katolickiej Nauki Społecznej zorganizowała w Zakopanem w dniach 9-11 czerwca 2003 roku spotkanie naukowe na temat: „Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II”.

Organizatorzy, obierając tę problematykę, kierowali się przeświadczeniem, że współczesny spór kulturowy (cywilizacyjny) bywa opisywany na różnych płaszczyznach. Jeśli jednak przyrzeć się mu bliżej, to wydaje się, że można znaleźć dla niego wspólny mianownik: jest nim spór o człowieka; o to, kim jest, jakie jest jego miejsce w świecie, jakie jest jego przeznaczenie. Jest rzeczą oczywistą, że ten spór nie może nie obchodzić współczesnej teologii moralnej, a także katolickiej nauki społecznej. Albowiem bez antropologii, bez integralnej wizji człowieka, a także bez odniesień do tych wszystkich uwarunkowań, które wskazują na „człowieka konkretnego”, „człowieka rzeczywistego”, żyjącego tu i teraz, nie można ani zrozumieć do końca wyzwania współczesności, ani też na nie w pełni odpowiedzieć.

Ta zasadnicza perspektywa refleksji podjęta na zjeździe powiązana została dwiema doniosłymi rocznicami: z 40-leciem wydania encykliki *Pacem in terris* (a zarazem z 40. rocznicą śmierci bł. Jana XXIII) oraz z 25. rocznicą pontyfikatu Jana Pawła II. Swoiste zaś *iunctim* stanowiło tu Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 2003, które wprost odnosi się do Encykliki *Pacem in terris*. Bł. Jan XXIII w swojej encyklice zarysował pewną wizję przyszłości świata, opierając się na chrześcijańskiej wizji człowieka, a zarazem akcentując prawa człowieka. Dziś możemy się pytać: czy nie była to wizja nazbyt optymistyczna; czy możliwe jest zbudowanie takiego świata?

Próbie odpowiedzi na powyższe pytania podjęli uczestnicy zjazdu, wspierani wygłoszonymi referatami. Pierwszy z nich, przygotowany przez ks. prof. dr. hab. Mariana Machinka MSF (Olsztyn), zawierał w swej treści zagadnienie „alienacji współczesnego człowieka”. Autor przedstawił w nim istotę i ważniejsze obszary, przestrzenie alienacji. Z kolei zaś ks. prof. dr. hab. Jerzy Troska (Poznań) przedstawił „Fundament antropologiczny nauczania społecznego Kościoła (od *Pacem in terris* do *Centesimus annus*). Ks. dr. Jarosław Sobkowiak (Warszawa) przybliżył uczestnikom zjazdu istotę „sporu o kształt świata w perspektywie »nowego porządku moralnego«.

W dyskusji panelowej nad „płaszczyznami sporu o człowieku” ks. prof. dr. hab. Jan Krucina (Wrocław) analizował trójmian doktryn politycznych, a mianowicie: „personalizm –indywidualizm –kolektywizm”. Ks. dr. Piotr H. Kiniewicz ukazywał istotę „sporu o życie”, ks. prof. dr. hab. Henryk Skorowski – „spór o prawa człowieka”, i wreszcie ks. prof. dr. hab. Jarosław Koral (Warszawa) „spór o człowieka potrzebującego”.

W drugim dniu obrad przedstawione zostały dwa referaty. Pierwszy z nich, „Wokół prawdziwej świeckości. Uwagi do *Noty politycznej* Kongregacji Nauki Wiary”, wygłosił w języku niemieckim ks. prof. dr. hab. Lothar Ross (Bonn – Katowice). Jako ostatni zabrał głos przewodniczący Sekcji Polskich Teologów Moralistów, ks. prof. dr. hab. Janusz Nagórny. Wygłosił on referat zatytułowany: „Chrystus sensem dziejów człowieka i świata”.

Jest rzeczą zrozumiałą, że na spotkaniu zdołano zaledwie zarysować główne linie sporu o człowieka i o świat. Dokonano tylko przeglądu, niejako ilustracyjnie czy egzemplifikacyjnie, w odniesieniu do niektórych wybranych, najbardziej istotnych płaszczyzn. Wypada zatem cierpliwie czekać na ukazanie się opracowania książkowego, zawierającego całość treści, jakie zostały zaprezentowane na tym dorocznym, niezmiernie ciekawym z naukowego punktu widzenia, spotkaniu.

ks. Andrzej Szafulski

Kard. Zenon Grocholewski, *Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia (Uniwersytet i Kościół na początku trzeciego tysiąclecia)*, Spišské Podhradie – Ruomberok 2002, ss. 174

Recenzowana pozycja jest książkowym wydaniem w języku słowackim przemówień i wywiadów kard. Zenona Grocholewskiego jako prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego na temat relacji uniwersytet – Kościół. Redaktor pozycji, doc. dr. Jan Duda, uważa ją za pierwsze wydanie na świecie.

Zawiera ona: spis treści w języku włoskim i słowackim, wprowadzenie w języku włoskim, 7 wypowiedzi autorytetów kościelnych i akademickich, 7 artykułów czy wykładów Księdza Kardynała oraz dwie wypowiedzi-wywiady z nim przeprowadzone.

Po wprowadzeniu, we wstępnej części zostały umieszczone wypowiedzi autorytetów kościelnych i akademickich o Kardynale Grocholewskim. Trzeba bowiem przypomnieć, że wydanie tej pozycji zbiegło się z jego wyróżnieniem doktoratem *honoris causa* przez Uniwersytet im. Komeńskiego w Bratysławie.

Pierwsza enuncjacja Kardynała Prefekta, pierwotnie opublikowana w „L'Osservatore Romano” w dniu 8.09. 2001 r., nosi tytuł: *Univerzita a Cirkev* (Uniwersytet i Kościół). Porusza zagadnienie nowego etapu dialogu między Kościołem i uniwersytetem w związku z jubileuszem uniwersytetów w 2000 r. Przesłankami tego *novum* jest istnienie wzajemnych związków między wiarą i rozumem i jakaś twórcza współprzynależność. Stąd postulat otwartości pracowników naukowych dla przełamania poczucia samowystarczalności własnej dyscypliny naukowej i wejścia na drogę wzajemnego i braterskiego dialogu z reprezentantami innych dyscyplin. W tym spotkaniu m.in. z myśleniem filozoficznym i teologicznym rodzi się szansa otwarcia się na nową perspektywę potrzebną do odpowiedzialnego ukierunkowania badań i nauczania uniwersyteckiego na dobro i przyszłość człowieka. Ta otwartość zmierza do wzajemnej współpracy dwóch rodzajów poznania.

Następną pozycją umieszczoną w recenzowanej książce jest wykład Kardynała Grocholewskiego na Wydziale Teologicznym w Lugano, wygłoszony w dniu 29.04.2002 r., na temat *Autonomiczna obecność w służbie naukowego i kulturowego dialogu*. Okazją do tego wystąpienia były dni otwartych drzwi i przeprowadzenie się Wydziału Teologii do nowego zespołu budynków w pośrodku campus universitario miasta Lugano. W wykładzie tym Najdostojniejszy Referent omówił najpierw dwa główne europejskie modele uniwersytetu. Uniwersytet średniowieczny, którego centrum stanowił wydział teologiczny, a którego kluczowymi pojęciami w działaniu były prawda i dobro, zmierzał do ubogacenia osoby. Jego strukturę wyznaczała *universitas magistrorum et scholarum*. Uniwersytet nowoczesny, którego ojcem duchowym był W. von Humboldt, jest zlaicyzowanym uniwersytetem średniowiecznym i miejscem wyłącznie szukania prawdy, nie miejscem jej egzystencjalnej weryfikacji. Rezygnuje z krytyki społeczności, gdyż panuje jej idealistyczny model. Zakładanie wyższych szkół technicznych prowadzi do kształcenia specjalistów, co powoduje pomijanie pytania, co jest dobrem i co prawdą. Te dwa modele uważa Dostojny Autor za nieadekwatne i kulturowo nieodpowiednie dla modelu uniwersytetu trzeciego tysiąclecia. Obecny kryzys uniwersytetu nie można przezwyciężyć uproszczoną reformą jego struktur. Nawiązując do rozwiązań i doświadczeń Wydziału Teologicznego i Uniwersytetu w Lugano, Książd Kardynał daje do zrozumienia, że zdają się one być początkiem nowego modelu uniwersytetu. Spotykanie się licznych podmiotów akademickich, autonomicznych, ale gotowych prowadzić dialog i współpracować między sobą dla dobra kraju czy regionu, w którym działają, ale głównie dla dobra nauki, poznania i szukania prawdy, daje nadziejną perspektywę zarówno dla Kościoła i Wydziału Teologicznego, jak i dla całego środowiska uniwersyteckiego w Lugano. Realizacja tej szansy jest możliwa dzięki właściwemu skompletowaniu kadry profesorskiej, zdolności do prowadzenia dialogu z innymi instytucjami akademickimi na aktualne tematy kultury i życia oraz właściwemu, zgodnemu z Konstytucją apostołską *Ex corde Ecclesiae* docenieniu środowiska akademickiego.

Służba prawdzie w jej pełnym wymiarze – to tytuł wywiadu przeprowadzonego z Kardynałem Grocholewskim na temat zadań uniwersytetu katolickiego. Kardynał Prefekt podkreślił, że współczesny uniwersytet katolicki ma być przede wszystkim instytucją naukowo-badawczą, chociaż zajmuje się także wychowaniem nowej generacji, aby ta była zdolna rozstrzygnąć problemy życiowe w duchu chrześcijańskim, i odpowiedzialnie przyczyniać się do tworzenia dobra. W działalności naukowo-badawczej nie może nie uwzględniać dobra poszczególnych osób i społeczeństwa czy rezygnować z badania norm i wartości dominujących współcześnie i oceniania ich z chrześcijańskiego punktu widzenia. Zadaniem takiej uczelni jest szukanie prawdy, by odpowiedzieć na pytania dotyczące sensu egzystencji ludzkiej czy zagadnień związanych z życiem w duchu katolickim. Stąd jakkolwiek neutralność światopoglądowa, niekierowanie się nauką katolicką i dyscypliną kościelną byłoby sprzeniewierzeniem się posłannictwu uniwersytetu katolickiego. Zgodnie z Konstytucją apostolską *Ex corde Ecclesiae* całą działalność ma poświęcić na rzecz prawdy. Chodzi o poszukiwanie w zakresie prawdy o przyrodzie, człowieku i Bogu. Uniwersytet katolicki proponuje szerokie spojrzenie na konkretną rzeczywistość, wskazując na duchowy i religijny wymiar człowieka, moralny aspekt poszczególnych problemów, co wyklucza pragmatyczne traktowanie nauki.

Rzym – centrum kościelnych studiów – oto tytuł następnej części rozważań Kardynała Grocholewskiego. Refleksja w niej zawarta jest wstępem do książki wydanej w 2000 r. przez G. Gałązkę na temat papieskich uniwersytetów rzymskich i ateneów. Rzym jest najznakomitszym ośrodkiem studiów kościelnych na całym świecie. Charakteryzuje go zróżnicowanie kierunków studiów i dyscyplin naukowych oraz międzynarodowy wymiar. Wyjątkowe znaczenie tego środowiska naukowego – zdaniem Kardynała Prefekta – wypływa najpierw z faktu, że jest środowiskiem przygotowującym w sposób kwalifikowany księży i innych specjalistów w różnych dyscyplinach kościelnych, po wtóre – z usytuowania wyższych uczelni w bliskości siedziby Następcy św. Piotra na ziemi. To uwydatnia eklezjalną jakość i wierność Magisterium i Ojcu Świętemu. Takie bogate środowisko naukowe powoduje, że wymiana myśli naukowej jest stosunkowo szybka, pogłębiająca jego uczestników i rozszerzająca horyzonty, co sprzyja dialogowi.

Po powyższej charakterystyce Autor krótko prezentuje 38 instytucji naukowych. Najpierw poświęca uwagę 9 głównym instytucjom o charakterze uniwersyteckim, wśród których jest 6 papieskich uniwersytetów i 3 atenea. Następnie omawia 10 innych instytucji (już nie głównych) typu uniwersyteckiego, np. Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną. W trzeciej grupie zostało scharakteryzowanych 9 wyższych instytutów religijnych w Rzymie, przeznaczonych dla duchowej i teologicznej formacji laików i osób zakonnych. W czwartej grupie Najdostojniejszy Autor zaprezentował 10 papieskich akademii, których celem nie jest nauczanie, lecz badania naukowe. Wśród nich na pierwszym miejscu plasuje się Papieska Akademia Nauk.

„Nasi profesorowie nauczają z upoważnienia Kościoła”. Pod tym tytułem przedstawiono wypowiedzi Księdza Kardynała na pytania postawione przez profesorów zgromadzonych w Grazu i Maryborze w sierpniu 2001 r. Odnosząc się do faktu spadku powołań do kapłaństwa, zwrócił uwagę na czynniki, które mają niemałe znaczenie: świadectwo wiernych, środowisko, osobista wiara młodych i rola modlitwy w ich życiu, obraz Kościoła, rozumienie zadań i potrzeby wyświęconych kapłanów. Braku kapłanów nie można za-

stąpić innymi zaangażowanymi przez Kościół pracownikami. Kapłan ma służyć świeckim i oni tylko przy pomocy kapłana mogą spełnić swoje powołanie. Rola świeckich w przekazywaniu wiary i na różnych obszarach duszpasterskich jest wielka. Potrzebują jednak wykształcenia, aktu powierzenia im zadań przez Kościół. Nie mogą nie współpracować z Magisterium Kościoła. Nawiązując do problematyki *nihil obstat* Ksiądz Kardynał zwrócił uwagę na to, że nauczanie w charakterze profesora jakiejś dyscypliny teologicznej jest działalnością odpowiedzialną. Kościół musi mieć pewność, że konkretna osoba ma odpowiednie przygotowanie do przekazywania Objawienia Bożego, uczestnicząc w *munus docendi* biskupa, Kościoła. Procedura udzielania *nihil obstat* wymaga pewnego czasu, określonego obowiązującymi przepisami. Jest udzielana w terminie do 3 miesięcy. Wyjątkowo, w trudniejszych do oceny wypadkach trwa dłużej.

Rolę profesora teologii w ramach uniwersytetu Ksiądz Kardynał określił następująco: Wytwarzanie twórczego dialogu między wiarą i rozumem, wiarą i innymi naukami. W dialogu chodzi o pobudzenie do refleksji na temat znaczenia i sensu badań naukowych. Świat nauki – jego zdaniem – musi się stać wrażliwy na całościowy rozwój człowieka włącznie z jego duchowym i religijnym wymiarem, na etyczne i moralne konsekwencje zastosowanych metod i wynalazków.

W odpowiedzi na pytanie o rolę szkół katolickich Kardynał Prefekt stwierdził, że ich zadaniem jest kształtowanie całego człowieka, jego sfery intelektualnej i duchowej. Mają one tak przygotowywać, aby absolwenci byli prawdziwymi świadkami wiary i wzorem życia chrześcijańskiego, co szczególnie jest potrzebne w krajach zlaicyzowanych. Katolickie kształcenie, które wymaga zmian, mogą zagwarantować właściwi, sumienni ludzie. Potrzebni są nauczyciele ludzcy, przyjacielscy, o silnej osobowości, którym zależy na poziomie nauczania reprezentowanego przez nich przedmiotu.

Nauczanie postaniem biskupa – to tytuł wykładu Kardynała Grocholewskiego, wygłoszonego 30 III 2001 r. w Würzburgu na sympozjum na temat: „Teologia i Urząd Nauczycielski” w dyskusji. We wstępie Autor zwrócił uwagę na podstawowe miejsce nauczania wśród zadań biskupa, co wynika z polecenia Chrystusa i dokumentów Soboru Watykańskiego II.

W pierwszej części przedłożenia omawia kolejno następujące kwestie :

– Posłanie, by nauczać pochodzi od Ojca przez Syna; przez Jezusa Chrystusa zostało zlecone Apostołom, a przez nich biskupom.

– Zadanie nauczania ma ścisły związek z zadaniami uświęcania i kierowania; są one udzielane w konsekracji biskupiej.

– Wykonywanie obowiązku nauczania może mieć miejsce tylko w hierarchicznej wspólnocie, z Głową i innymi członkami Kolegium Biskupów.

– Zadanie nauczania pełni biskup w imieniu Jezusa Chrystusa!

– Biskupi są obdarowani Duchem Świętym dla zrozumienia prawd wiary, ich przekazywania i świadczenia. Ten dar jednak nie zwalnia z obowiązku osobistego studium metod najwłaściwszego sposobu przekazywania prawd współczesnemu człowiekowi.

– Magisterium biskupów, które służy słowu Bożemu, nie ogranicza się tylko do strzeżenia skarbu wiary, pozostawiając teologom kształtowanie nauki teologicznej. Albowiem rozwijanie teologii ma się dokonywać we współpracy z Magisterium.

– Zwiastowanie Ewangelii jest czynnością wyższej miłości w stosunku do człowieka, jego wolności i pragnienia szczęścia.

W drugiej części wykładu został uwypuklony podwójny obowiązek biskupa: osobistego głoszenia nauki Chrystusa oraz zagwarantowania, by była przekazywana wiernie i w sposób efektywny. Obowiązek zagwarantowania wiernego i owocnego przepowiadania wymaga od biskupa spełniania następujących wymogów:

- należytego przygotowania kandydatów do kapłaństwa
- pomocy w budzeniu powołań kapłańskich
- stałej formacji kapłanów
- docenienia roli nauczania katechetycznego i szkół katolickich
- troski o uniwersytety katolickie oraz kościelne uniwersytety i fakultety, która zawiera potrzebę powierzenia nauczania tylko osobom odpowiednim
- troski o to, by środki masowego przekazu przekazywały katolicką naukę
- współpracy z teologami, których cel działalności jest ten sam, jaki przyświeca Magisterium Kościoła
- adekwatnego dostosowania głoszenia Ewangelii do mentalności i tradycji nieochrzczonych.

Teolog w służbie uniwersytetowi, Kościołowi i społeczeństwu. Wykład pod tym tytułem wygłosił Ksiądz Kardynał w dniu 23 III 2000 r. na Wydziale Teologicznym w Splicie w Chorwacji. W pierwszej jego części, poświęconej teologii umiejscowionej w areopagu uniwersyteckim, Autor zastanawia się nad zadaniem teologii w uniwersytecie rozumianym jako *universitas scientiarum* i gdzie w przeszłości jedność nauczających i studentów zmierzała do jednej społeczności ducha i współdziałania ludzkiego poznania. Stwarzała bowiem szeroką platformę dla wzajemnej wymiany i wzajemnego ubogacenia między różnymi naukami i dyscyplinami. Rolą wydziału teologicznego, który od początku należał do każdego uniwersytetu, było ukierunkować wysiłek badawczy w kontekście głębszej i pełniejszej prawdy o życiu i istnieniu człowieka i świata. Współczesne powstawanie i istnienie mnóstwa dyscyplin naukowych powoduje wielkie niebezpieczeństwo zanikania troski o naukową interdyscyplinarność, wzajemne ubogacenie się oraz sens poznania i badania naukowego. W tym kontekście obecność teologii na uniwersytecie wraz z jej zadaniami jest szczególnie ważna. Wydział teologiczny w uniwersytecie ma spełniać podwójne zadanie. Z jednej strony ma ubogacać inne rodzaje poglądów, kierunków myślowych i dziedzin naukowych wartościami religijnymi, koncepcją integralnego rozwoju osobowości zawierającą także dobra duchowe, z drugiej – nowe problemy niejako zrodzone przez nowe nauki i nowe wyniki badań naukowych stanowią wyzwania dla dyscyplin teologicznych w szukaniu na nie odpowiedzi i adekwatnych rozwiązań.

W drugiej części, poświęconej teologowi jako słudze słowa Bożego, Autor porusza bogaty splot zagadnień. Służba teologa jest służbą prawdzie, która jest odpowiedzią na wezwanie prawdy objawionej i podjętą z miłości. Teolog jest osobą „zawierzoną słowu Bożemu”, tzn. żyjącą nim i jemu wyrażającą swoją wiarę. Posłuszeństwo miłości i wierności w stosunku do Bożego słowa jest także postawą wobec Magisterium Kościoła. Teolog ma się odznaczać ścisłym osobistym związkiem z Jezusem Chrystusem, co oznacza, że sposób jego studium jest naukowy i kontemplacyjny.

W trzeciej części, która uwydatnia element eklezjalności teologii, podkreślono, że jest ona dyscypliną uprawianą w Kościele i ma służyć Kościołowi. Zarówno słowo Boże i Tradycja, jak i Magisterium z natury swej są elementami konstytutywnymi Kościoła. I to Kościół sprawia, że teologiczne badania będą owocne, a nie zbędne. Jan Paweł II w przemówieniu do teologów w Alttötting w dniu 18 XI 1980 r. podkreślił, że teologia jest nauką, która może korzystać ze wszystkich możliwości ludzkiego poznania i jest niezależna w kształtowaniu własnej metody. Musi jednak starać się, aby nie utracić swego kontaktu z nauką Kościoła. Teologia zakłada wiarę, może ją oświetlać i pogłębiać, lecz nie jest w stanie jej komukolwiek dać. Wiara i życie Kościoła mają szczególny wpływ na rozwój teologii, o czym przekonuje nas historia. Teolog jest osobą badającą i formującą. Bada w sposób akademicki i naukowy; formuje przede wszystkim przyszłych księży, zakonników i odpowiednich świeckich dla różnych zadań apostolskich. Wysiłki teologii zmierzają ku budowaniu wspólnoty kościelnej, a wykształcenie akademickie związane jest ze sprzyjaniem badaniom naukowym. Dlatego fakultety teologiczne są czymś cennym dla Kościoła.

W czwartej części, poświęconej teologii na usługach ewangelizacji, Kardynał Grochowski akcentuje z jednej strony misyjny aspekt posłannictwa teologii, która winna odpowiadać na wyzwania dzisiejszych czasów i tak pomagać ewangelizacji, z drugiej ma sprzyjać dialogowi między Ewangelią i kulturą, właściwej inkulturacji działalności ewangelizacyjnej Kościoła.

Następna część recenzowanej pozycji książkowej zajmuje się problematyką *nihil obstat* udzielanej przez Kościół katolicki w związku z mianowaniem profesorów teologii katolickiej. Zagadnienie to było przedmiotem wykładu wygłoszonego przez Kardynała Grochowskiego w Würzburgu w dniu 30 marca 2001 r. Autor uwzględnił przede wszystkim sytuację istnienia wydziału teologicznego w ramach uniwersytetu państwowego. Na podstawie uzgodnień konkordatowych dla terenu Niemiec wskazał na kompetencje Kościoła w określaniu przedmiotów teologicznych i bezpośrednią relację teologii do Magisterium Kościoła. Na tych uniwersytetach wydziały teologiczne cechuje więc podwójny charakter: państwowy – ogólnie przyjęty, i kościelny. Stąd też podwójna kompetencja.

W dalszej części referatu Autor podkreśla teologiczno-eklezjalne zasady kompetencji Kościoła. Prawda objawiona, której teolog ma służyć, przekracza możliwości ludzkiego rozumu, jest darem Boga i wymaga jego wiary. Teolog otrzymuje ją za pośrednictwem Kościoła, który mu ją powierza. Nie jest on na uniwersytecie tylko naukowcem, lecz w pierwszym rzędzie osobą posłaną przez Kościół, badaczem wiary i jej świadkiem. Otrzymuje i przyjmuje od Kościoła kanoniczne powierzenie nauczania, przez co powstaje prawnie wiążąca relacja. Ze strony Kościoła wyraża się ona w udzieleniu przez biskupa miejscowego misji kanonicznej, do nauczania tzw. *nihil obstat*, o co winien się postarać wydział teologii. Z uwagi na ogólnokościelny charakter posługi profesora jego mianowanie wymaga *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej, która działa w porozumieniu z miejscowym biskupem.

Zatrzymując się w ostatniej części przedłożenia na *nihil obstat* udzielanym przez Stolicę Apostolską, Autor stwierdza, że Stolica Apostolska, miejscowy biskup i wydział teologiczny mają na uwadze dobro Kościoła. Winni bowiem zagwarantować studiującym i wierzącym, że głoszona przez profesora nauka jest nauką katolicką. Taki jest obowiązek, a zarazem prawo Kościoła. Takie jest też prawo studentów. Procedura i stosowane kryteria są jedna-

kowe dla wszystkich kandydatów. Uwzględnia się jednak dobro konkretnego wydziału teologicznego. Autor przytacza także statystykę sposobu załatwiania wniosków od 1980 roku. Podaje także sposoby rozwiązywania powstałych trudności przed powzięciem decyzji. Instytucja prawna *nihil obstat* jest jednym z wielu elementów, które Kościół musi wziąć pod uwagę w ramach ochrony wiary.

Ostatnią część książki stanowi tekst wykładu, który Kardynał Grocholewski wygłosił w dniu 10 lipca 2000 r. w Leggiuno podczas międzynarodowego spotkania wychowawców seminariów duchownych. Jego temat w tłumaczeniu polskim brzmi *Nauczanie teologii w seminarium duchownym: znaczenie i zalecenia*. Treść wykładu w znacznym stopniu oparta jest na spostrzeżeniach wyniesionych z wizytacji apostolskiej w seminariach duchownych Europy, Ameryki i Azji.

Recenzowany tekst składa się z dwóch części. W pierwszej Autor przedstawia ogólny obraz sytuacji w omawianej materii. Akcentuje rolę profesorów – czasem większą niż wychowawców – w formacji kandydatów do kapłaństwa dzięki ich wierze, świadectwu i wierności Magisterium Kościoła. Szkicując sytuację seminarzystów, wymienia pewien brak przygotowania w różnych aspektach ich osobowości, niedocenianie nieraz teoretycznego przygotowania filozoficzno-teologicznego, pragmatyczne podejście. W drugiej części, zawierającej zalecenia, Kardynał Prefekt adresuje do profesorów, seminarzystów i odpowiedzialnych za program studiów teologicznych. Profesor winien być nie tylko człowiekiem wiedzy, lecz prawdziwym wychowawcą, przedkładającym słuchaczom pewną i integralną naukę teologiczną, która przyczynia się do wzrostu wiary. Nauczanie profesora ma być przepowiadaniem, czynnością wykonywaną z wiarą, której towarzyszy jego modlitwa. Seminarzystom potrzeba osobistego wysiłku, łączenia wolności i autonomii w samowychowaniu z gotowością do przyjęcia pomocy wychowawców, motywacji potrzeby studiów i zaprawienia do nawyków pomagających w formacji intelektualnej. Zalecenia dotyczące programów studiów dotyczą: łączenia studium teologicznego z życiem wewnętrznym, wzajemnego przenikania studium i modlitwy, zagwarantowania integralnego i organicznego poznania nauki katolickiej, uwzględnienia rozwoju i logicznego następstwa poszczególnych dyscyplin teologicznych, ułatwienia studentom stworzenia syntezy zdobytej wiedzy teologicznej a także uwzględnienia kontekstu współczesnej ewangelizacji (ekumenizm, dialog, inkulturaacja).

Jak wynika z powyższego przedstawienia treści, problematyka poruszana w recenzowanej książce dotyczy różnych zagadnień. Dotyczy zagadnienia roli teologii w dzisiejszym świecie, właściwego rozumienia i traktowania obowiązku nauczania teologicznego w Kościele przez biskupa, wydział teologiczny i seminarium i jego zabezpieczenia przez jakąś weryfikację (*nihil obstat*) nauczających. Przede wszystkim jednak zajmuje się obecnością wydziału teologicznego w strukturze uniwersyteckiej i inspirującą rolą teologii w stosunku do innych dyscyplin naukowych, skłaniając do metarefleksji nad celem badań naukowych i właściwym wykorzystaniem ich wyników

Należy pogratulować wydawnictwu podjęcia się wydania zbioru enuncjacji osoby najbardziej kompetentnej w poruszanej problematyce, prefekta Kongregacji Nauczania Katolickiego, organu Stolicy Apostolskiej, któremu omawiane sprawy podlegają w toku administracyjnym. Jednak w osobie Kardynała Grocholewskiego zbiega się kompetencja wybitnego naukowca z autorytetem decyzyjnym. Warto także podkreślić przekonywający

sposób przedstawiania prezentowanych rozwiązań. Omawiana publikacja została wydana w zgrabnej formie i zachęcającej do lektury szacie, co koreluje z ciężarem gatunkowym poruszonej problematyki.

ks. Edward Górecki

Kardynał Marian Jaworski, *Wybór pism filozoficznych*, Olecko 2003, ss. 332

Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej „Acta Universitatis Masuriensis”, ogłosiło ostatnio *Wybór pism filozoficznych* ks. kard. Mariana Jaworskiego, metropolity lwowskiego dla wiernych obrządku łacińskiego. Pozycja ukazała się w serii EPISTEME. Przed prezentacją książki należy przypomnieć, że ks. kard. Marian Jaworski, dziś jako znany hierarcha Kościoła katolickiego, Pasterz Kościoła lwowskiego, należy do wybitnych myślicieli – filozofów naszego czasu. Zanim został biskupem (1984), arcybiskupem metropolitą Lwowa dla wiernych obrządku łacińskiego (1991) i kardynałem (2001), zajmował się w dużej mierze filozofią. Studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie Jagiellońskim (doktorat z teologii w 1952 r.), na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (doktorat z filozofii w 1955 r.) oraz na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (habilitacja z filozofii religii w 1965 r.), gdzie pracował jako kierownik Katedry Filozofii Religii do 1974 r. Przez wiele lat był wykładowcą w seminariach duchownych w Krakowie. Piastował urząd sekretarza Rady Naukowej Episkopatu Polski (1970-1980), dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie (1976-1981 i rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (1981-1987).

Sygnalizowana tu książka stanowi zbiór filozoficznych prac ks. Kardynała, ułożonych w czterech działach przez ks. dr Kazimierza Mikuckiego CR. Część pierwsza obejmuje dział filozofii religii (s. 9-162). Wypełnia ją obszerna rozprawa zatytułowana: *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*. Jest to wznowiona wersja rozprawy habilitacyjnej ks. Kardynała.

Druga część książki stanowi zbiór wybranych artykułów z zakresu filozofii Boga (s. 163-224). Są to następujące prace: *Bóg filozofów a Bóg wierzących*; *Bóg religii jako najwyższa wartość*; *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*; *współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania*.

W części trzeciej publikacji znajdujemy rozprawy z zakresu filozofii człowieka (s. 225-284). Są to trzy następujące prace: *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*; *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*; *Osoba ludzka jako postawa stosunku do Boga*.

Część czwarta zatytułowana *Varia* (s. 385-313) zawiera trzy rozprawy: *O dochodzeniu do prawdy*; *Phenomenologie et metaphysique*; *Problem koncepcji filozofii*.

W końcowym fragmencie książka zawiera: notę bibliograficzną (informującą o wcześniejszych miejscach publikacji poszczególnych prac), streszczenie i spis treści w języku angielskim oraz aneks zdjęciowy.

Zebrane w takiej formie filozoficzne pisma ks. kard. Mariana Jaworskiego stanowią kompendium filozofii uprawianej przez autora. Gdy wglębiamy się w ich lekturę, doświadczamy niezwykłej precyzji myślenia autora. Teksty te nie straciły dziś nic na aktualności.

Można je zaszeregować do tekstów klasycznych dzisiejszego tomizmu otwartego na nowe pomysły filozoficzne, czerpane głównie z fenomenologii i po części z innych nurtów filozofii współczesnej. Analiza i refleksja nad zamieszczonymi pracami prowadzi nas do wniosku, że pozostają one w klimacie filozoficznego myślenia ks. kard. Karola Wojtyły. Nie są to jednak wątki powielane, ale oryginalne, dopełniające. Można powiedzieć, że dziedzina antropologii i etyki ks. kard. Karola Wojtyły znajduje dopełnienie w dziedzinie filozofii Boga i filozofii religii ks. kard. Mariana Jaworskiego.

Prezentowana publikacja powinna się znaleźć w każdej bibliotece teologicznej i filozoficznej. Może stanowić wielką pomoc do wykładów kursorycznych i monograficznych, a także do osobistych przemyśleń w dziedzinie filozofii, Boga, człowieka i religii.

ks. Ignacy Dec

Ks. Andrzej F. Dziuba, *Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna posługa pokuty i pojednania (zagadnienia wybrane)*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2002, ss. 124

W odnowionej liturgii spowiedź nazwana jest sakramentem pojednania. W ten sposób Kościół podkreśla, że poprzez ten sakrament zostaje odnowiona i pogłębiona więź z Bogiem. Sakrament pokuty szczególnie narażony jest na niebezpieczeństwo formalizmu i rutyny, dlatego winien być ukazywany ciągle na nowo w kolejnych etapach osobowego rozwoju człowieka: w dzieciństwie, w wieku młodzieńczym, w wieku dorosłym. Każda nowa sytuacja życiowa, nowe obowiązki, nowe grzechy wymagają innego podejścia do sakramentu pokuty. Dopiero wtedy może on stać się ogromną pomocą w duchowym wzroście człowieka.

Wobec posługi pojednania staje także małżeństwo i rodzina, która jest domowym sanktuarium Kościoła oraz pierwszą żywotną komórką społeczeństwa. Życie małżonków powinno być dostosowane do obiektywnych norm moralnych, związanych z ich specyficznym powołaniem. Takimi podstawowymi normami są dwa zasadnicze elementy życia małżeńskiego: miłość małżeńska i odpowiedzialne rodzicielstwo, które winny iść w parze, wypełniając drogę życiową małżonków ukierunkowaną ku ich świętości. Podstawowym warunkiem tego, by małżonkowie mogli poznać swoją drogę do świętości i owocnie spełnić swoją misję, jest odpowiednia formacja ich sumienia.

Właśnie spowiedzi sakramentalnej małżonków i rodziców poświęcona jest książka znanego teologa moralisty – ks. prof. Andrzeja Dziuby. Na ogół spotyka się publikacje będące pomocą w dobrym przygotowaniu się do spowiedzi poszczególnych grup wiernych, w tym małżonków chrześcijańskich, mniej natomiast zwraca się uwagę na spowiedź od strony szafarza sakramentu pokuty. Dobrze się stało, że Autor, idąc zresztą za instrukcją Papieskiej Rady ds. Rodziny pt. *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* (12 II 1997), mówi o posłudze sakramentalnej pokuty w życiu małżeńskim widzianej od strony spowiednika.

Ks. Dziuba w rozdziale I najpierw ukazuje podstawy teologiczne chrześcijańskiego małżeństwa. Wychodzi on z założenia, że spowiednicy powinni uwzględnić je w sprawowaniu sakramentu pojednania. W ten sposób będą mogli lepiej pomóc małżonkom i rodzi-

com w przeżywaniu po chrześcijańsku ich powołania. Winni mieć świadomość, że małżeństwo ma za cel miłość i odpowiedzialną prokreację. Nie można zapomnieć, że małżonkowie, którzy są wezwani do szczególnej współpracy z Bogiem i jedności między sobą, otrzymują niezbędne uzdolnienia i łaski dla wypełnienia swego powołania. Ich specyficzne zjednoczenie oraz przekazywanie życia są zobowiązaniami właściwymi dla ich świętości małżeńskiej.

Rozdział II nosi tytuł: *Przebieg spowiedzi małżonków*. Autor wychodzi z założenia, że postawę spowiednika powinny określać cztery cechy: przykład Chrystusa, który pochylał się nad każdą ludzką nędzą, roztropna ostrożność w zadawaniu pytań dotyczących grzechów, pomoc i zachęta penitenta, aby osiągnął dostateczny żal i integralnie oskarżył się z grzechów ciężkich, oraz rady, które w sposób stopniowy pobudzają do postępu na drodze świętości. Toteż w tym rozdziale konsekwentnie omawia następujące kwestie: stawianie pytań penitentowi, konieczność właściwego osądu wyznanych grzechów i postawy penitenta przez szafarza sakramentu pokuty, pouczenie i napomnienie penitenta, wskazanie środków umożliwiających zachowanie norm etyki małżeńskiej, zagadnienie nałożenia odpowiedniego zadośćuczynienia i pokuta oraz sytuacje, kiedy należy odmówić rozgrzeszenia lub odłożyć je.

Posługa sakramentu pojednania spełniana wobec małżonków, a później i rodziców stawia wiele typowych wyłącznie dla nich kwestii i postaw moralnych. Niesie ona ze sobą określone zadania i zobowiązania tak prawne, jak i moralne. W nich bowiem m.in. spełnia się realizm życia i postępowania chrześcijańskiego. W tej sytuacji niezbędne jest, aby każdy spowiednik zawsze widział bogactwo i specyfikę niepowtarzalnej drogi powołania chrześcijańskiego, jakim jest małżeństwo. Jednym z nich jest negacja życia, zwłaszcza w jego początkach, a więc w swej bezbronności. Mając na uwadze ciężkość popełnionego grzechu, jakim jest przerywanie ciąży, zdaniem Autora, istnieje zawsze obowiązek pouczenia penitenta o normach prawa kanonicznego. Prawo kościelne jest tu wskazaniem, które ocenia czyn i określa sankcje karne z nim związane. Mówi ono nie tylko o karach kościelnych, ale także o możliwości uzyskania rozgrzeszenia, które w tym wypadku jest ograniczone do kręgu osób uprawnionych do tego.

Z kolei ks. Dziuba omawia sytuacje małżonków, którzy celowo, chcąc uniknąć jakoby przerywania ciąży, decydują się na wyrafinowaną formę działań przeciwko poczętemu życiu przez tzw. środki wczesnoporonne. Negatywna kwalifikacja tych działań wskazuje na konsekwentną postawę Kościoła stojącego w obronie każdego człowieka od jego poczęcia. Poczynania te są bowiem przerwaniem zapoczątkowanego życia istoty ludzkiej.

Rozwój naukowy, m.in. w dziedzinie chemii i inżynierii genetycznej, przynosi nowe możliwości ingerencji w akt zblżenia małżeńskiego, a zwłaszcza poczęcie nowego życia, przez antykoncepcję. Wobec stosowania środków antykoncepcyjnych spowiednik jest zobowiązany upomnieć penitentów co do wykroczeń z natury ciężkich. Ks. Dziuba przypomina, że według nauczania Kościoła, niegodziwe jest wszelkie działanie mające za cel uniemożliwienie poczęcia.

Ważnym zagadnieniem moralnym, z którym spotkać się może spowiednik, jest sztuczna prokreacja. Zapłodnienie takie znaczone jest działaniami technicznymi, które nie mają znamion miłości i zjednoczenia fizycznego małżonków. Działania *in vitro* wiążą się ze śmiercią wielu embrionów, a tzw. nadliczbowe niszczy się lub zamraża. Toteż Autor pod-

kreśla, że Kościół negatywnie ocenia zarówno sztuczne zapłodnienie (FIVET), jak i sztuczne unasiennienie.

Troska o ważność sakramentu i dobro duchowe penitenta nakłada na spowiednika obowiązek pouczenia penitenta w sytuacji, gdy nie dostrzega on negatywnych skutków swego działania. Dotyczy to szczególnie sytuacji, gdy szafarz sakramentu pokuty zauważy ignorancję czy nawet błędy w relacji między sumieniem a prawdą moralną spowiadającego się. Pouczyć też powinien w sprawie ewentualnego współdziałania w grzechu.

Jednym z zagadnień, z którym obecnie coraz częściej spotkać się może spowiednik, są związki niesakramentalne. Chodzi o tzw. małżeństwa na próbę, wolne związki, o katolików złączonych tylko ślubem cywilnym, o żyjących w separacji i rozwiedzionych oraz o rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek. Autor szczegółowo omawia każdą z tych sytuacji, podając konkretne wskazania duszpasterskie.

W końcowej części prezentowanej książki ks. Dziuba przedstawia sytuację szafarza wobec penitentów, którzy mają kontakty homoseksualne. Przypomina, że w ocenie moralnej tego typu zachowań decydują nie same skłonności, ale faktyczne ich przejawy.

Niniejsze opracowanie wskazuje, że sakrament pokuty toruje drogę spotkania i zjednoczenia z Bogiem każdemu, nawet wówczas, gdy ciąży na nim wielkie winy. W sakramencie tym każdy człowiek może doświadczyć daru miłosierdzia Boga-Miłości.

Oceniając niniejszą książkę, należy stwierdzić, że jest ona cenną pomocą, zwłaszcza dla duszpasterzy. Brak obecnie na rynku wydawniczym takich opracowań. Szkoda, że Autor pominął inne równie ważne kwestie życia małżeńskiego i rodzinnego, jak np. zdrada małżeńska, odmawianie współżycia, traktowanie przedmiotowe partnera, współżycie przedślubne, brak należytej troski o dzieci i szacunek dla rodziców i teściów.

ks. T. Reroń

Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, Wydawnictwo Deutsche Verlags – Anstalt, Stuttgart – München 2002, ss. 352

Niniejsza pozycja książkowa jest napisana przez wybitnego myśliciela historii filozofii naszych czasów. Jego poprzednia książka o *Końcu historii* wywołała w roku 1992 ogólnoświatowe zainteresowanie. Autor monografii jest profesorem, międzynarodowym specjalistą ekonomii politycznej na Uniwersytecie w Baltimore. Jest także doradcą prezydenta Stanów Zjednoczonych z zakresu bioetyki.

Bionaukowcy poszerzają swoją wiedzę odnośnie do funkcjonowania mózgu i części genów, które regulują ludzkim zachowaniem. Coraz bardziej popularne w użyciu stają się środki psychotropowe. Zażywający je czynią to często z przyzwyczajenia lub w celu poprawy swej emocjonalności, albo chęci stłumienia w sobie agresywności. Z kolei zaś rozwój i osiągnięcia medycyny przyczyniają się do przedłużania ludzkiego życia. Wreszcie technika genetyczna pozwala już dokonywać selekcji genetycznej i ingerować w ludzką komórkę. Stąd też może zostać zachwiany naturalny stan „równości” ludzi. Można też odnieść wrażenie, że ludzkość czeka na pojawienie się „markowych” dzieci, podobnych do roślin genetycznie zmodyfikowanych, dających podstawę do nowej „genetycznej elity klasowej”.

Stąd też autor w sygnalizowanej rozprawie ostrzega przed dramatycznymi następstwami liberalnej demokracji i broni z pasją idei ludzkiej, niczym nie skażonej natury, ludzkich praw i ludzkiej godności. Zdecydowanie też ostrzega i postuluje, aby międzynarodowa polityka efektywnie spełniała swoją kontrolę poczynań biotechników. Pyta on też o cenę, jaką poszczególne społeczeństwa będą musiały zapłacić w przypadku braku tej kontroli.

Terrorystyczne uderzenie na Stany Zjednoczone z 11 września 2001 roku wyraźnie wskazuje, iż nauka i technika, na których budowany jest nowoczesny, współczesny świat, samoloty pasażerskie, wieżowce, laboratoria biologiczne razem wzięte i inne symbole nowoczesności mogą w każdej chwili zostać zamienione przez zbrodniczych geniuszy w broń niszczycielską. Mimo iż książka ta nie podejmuje tematu broni biologicznej, to jednak ukazane w niej zagadnienia, opisane na podstawie czterech możliwych scenariuszy, pokazują, co może w przyszłości spotkać całą ludzkość i co może zachwiać jej prawdziwym szczęściem.

Zebrany przez autora materiał został podzielony na trzy części, zgodnie z zasadą: widzieć, ocenić i działać. W pierwszej z nich, zatytułowanej: *Drogi w przyszłość*, autor wskazuje na negatywne utopie (s. 15). Przytacza widzenie ludzkiego mózgu przez naukowców (s. 35). Dostrzega zwiększanie się popularności zażywania leków psychotropowych w kontekście kontroli nad sobą (s. 66). I wreszcie po zagadnieniu zwiększania się długości ludzkiego życia (s. 88) i genetycznych manipulacji (s. 109) autor pisze o powodach ludzkości do prawdziwego smutku (s. 124).

W części drugiej, zatytułowanej *Być człowiekiem*, autor przypomina czytelnikowi istnienie praw człowieka (s. 151), ludzkiej natury (s. 184), godności człowieka (s. 208) i wynikających z nich konsekwencji. W części ostatniej, trzeciej, F. Fukuyama pyta wprost: „Co czynić?”. W odpowiedzi zaś postuluje polityczną kontrolę biotechnologii (s. 251). Zastanawia się też nad sposobami kontroli nad biotechnologiami (s. 270). I wreszcie postuluje, aby polityka stanęła w służbie przyszłości (s. 281).

Recenzowana książka godna jest polecenia nie tylko wykładowcom i studentom filozofii oraz teologii, może ona bowiem służyć dużą pomocą wszystkim tym, którym drogę są sprawy rozwoju nauki, ale także przyszłości świata i człowieka.

ks. Andrzej Szafulski

Maurice Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I-II, seria *Myśl teologiczna*, t. 37-38, tłum. ks. Stanisław Kobiółka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, t. I: ss. 200; t. II: ss. 172

Praca Maurice Gilberta *Mądrość Salomona* to zbiór artykułów już wcześniej publikowanych w periodykach teologicznych, a teraz zebranych w dwóch tomach i prezentowany polskiemu czytelnikowi. Już sam tytuł wskazuje, że praca będzie dotyczyła Księgi Mądrości wpisanej do kanonu Ksiąg Starego Testamentu. Chociaż wiemy, jak ważna jest w życiu mądrość, którą oddzielamy wyraźnie od wiedzy ludzkiej, to jednak do lektury tej Księgi sięgamy, wydaje się, że zbyt rzadko. A ta lektura jest olśniewająca, chociaż czasami bywa zbyt trudna, dlatego też winniśmy sięgać po komentarze. A z komentarzami jest różnie, jedne są dobre, zadowalające i wyczerpujące, inne zaś prowadzą w gąszcz drobiazgów

i kompetentnych, szczegółowych wyjaśnień, którymi czytelnik się zniechęca do kontynuacji studium. Tym razem otrzymujemy komentarz raczej popularny, pozwalający nie tylko specjalistom teologom, lecz i zwykłym, szarym poszukiwaczom mądrości poszerzyć horyzonty myślowe dotyczące Księgi Mądrości.

Najpierw znajdujemy prezentację księgi i jej podstawowe tematy: o stworzeniu i eschatologii (Mdr 1 – 6), o relacji mądrości do mędrca (Mdr 6 – 9), o pouczeniu historii (Mdr 10 – 19). Potem autor pracy krótko prezentuje recepcję Księgi Mądrości w historii Kościoła. Zaznacza, że chrześcijaństwo nie odczytało jeszcze do końca tej Księgi, a zatem i jej duchowy wymiar tym bardziej jest jeszcze mniej znany. Grono komentatorów tej Księgi było nieliczne w pierwszych dziesięciu wiekach. Aż do Soboru Trydenckiego były wątpliwości co do kanoniczności tej Księgi. Ale ślady lektury Księgi Mądrości można znaleźć już w II w. po Chr. Księgą tą posługuje się szkoła aleksandryjska, a zwłaszcza Orygenes. W IV w. po Chr. Grzegorz z Nyssy czerpie swą terminologię z Księgi Mądrości, opracowując teologię trynitarną. Znajdujemy teksty w Księdze Mądrości, które są odczytywane jako proroctwo męki Chrystusa. Niewielkie było jednak zainteresowanie drugą częścią Księgi dotyczącą reinterpretacji Wyjścia. Św. Augustyn zwraca uwagę na wymiar prorocki niektórych fragmentów Księgi i łączy je z własną wizją teologiczną. Mądrością jest Słowo zrodzone przez Ojca jako Syn. Mówi też o uświęcającej roli Ducha Świętego w sakramencie chrztu i niewidzialnej misji Mądrości w duszach ludzkich. W średniowieczu zauważono, że szczególnym przedmiotem Księgi Mądrości jest bardziej sprawiedliwość niż mądrość. Celem Mądrości jest promocja sprawiedliwości. Praktykowanie sprawiedliwości jest warunkiem otrzymania mądrości. Mądrość jest zatem w służbie sprawiedliwości. W XVIII w. Ludwik Grignon de Monfort napisał krótki traktat o *Umiłowaniu odwiecznej Mądrości*, który jest szczytem duchowości wyraźnie inspirowanej się Księgą Mądrości.

Po takim wprowadzeniu autor przechodzi do egzegezy wybranych fragmentów Księgi Mądrości. Znajdujemy tu dokładną analizę, kim jest prześladowany sprawiedliwy, o którym mowa w rozdziale 2,12-20, jak się wyraża pochwała mądrości zawarta w rozdziałach 7 – 9, prezentowana jest postać Salomona również w rozdziałach 7– 9; znajdujemy wyjaśnienie, dlaczego mądrość musi być nad wszystko (Mdr 7,7-12), jaka jest relacji Ducha do Mądrości (Mdr 7,22-8,1). Dużo uwagi poświęcone jest modlitwie Salomona o dar mądrości (Mdr 9) oraz woli Boga w udzielaniu tego daru (Mdr 9,17-18). Każdemu człowiekowi Bóg daje szansę wzrastania w mądrości. Są jednak i tacy, którzy są ukarani własnym grzechem (Mdr 11,16), a poza tym można znaleźć racje dla Bożego umiarkowania w rozdzielaniu swoich darów (Mdr 11–12). Przy końcu pierwszego tomu autor wymienia sposoby zwracania się do Boga w hymnicznej anamnezie Wyjścia (Mdr 10–19).

W drugim tomie przedstawionych jest kilka linii tematycznych rozwijanych w Księdze Mądrości. Pierwszy rozdział, będący rodzajem wstępu, powraca do kwestii wyjaśnienia rodzaju literackiego, wskazując na wpływy kultury świata hellenistycznego. Autor Księgi Mądrości okazuje się wierny wierze przodków, a równocześnie otwarty na kulturę hellenistyczną, czym daje dobry przykład tego, co dzisiaj nazywamy inkulturacją. Ta inkulturacja jest rzeczywista i głęboka. Dotyka nie tylko zewnętrznej strony problemów, lecz także ich punktów centralnych: języka, rodzaju literackiego, filozofii i postaw moralnych. Autor Księgi Mądrości wykorzystał do maksimum możliwości oferowane przez kulturę helleni-

styczną. Ale w swoich poszukiwaniach nigdy nie doszło u niego do zanegowania dzieictwa biblijnego, co więcej, zostało ono podjęte w nowych kategoriach i umożliwiło jeszcze głębsze zrozumienie treści przesłania biblijnego. Trzeba też zauważyć, że ta inkulturacja dokonała się pokojowo. Nie znajdujemy nigdzie zobowiązania do obrony własnego sposobu wyrażania myśli i autor też nie tłumaczy się z tego, że myśli jak Grecy. Inkulturacja przeżywana w ten sposób jest całkowicie naturalna i narzuca się każdemu, kto jest wezwany do przekazywania autentycznego przesłania wiary.

Następne rozdziały poświęcone są sposobom poznania Boga i ponownemu odczytaniu pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju. „Poznać Pana” znaczy uznać go za władcę i poddać się Jemu w wierze, by trwać przy Nim w miłości. Kolejne rozdziały poświęcone są takim tematom, jak: pokój ziemski i pokój niebiański, prokreacja, miłość Boga do stworzeń i modlitwa. Przy próbach chrześcijańskiego odczytania Księgi autor ograniczył się do dwóch tekstów: pierwszy – autorstwa Ludwika Marii Grignon de Montfort, który jest żywym i fascynującym przykładem wsłuchiwania się w słowo Boże; a drugi – to tekst papieża Jana Pawła II pokazujący wpływ studium Księgi Mądrości na chrześcijańskie przesłanie o miłosierdziu w encyklice *Dives in misericordia*. Powszechnie jest znane wielkie znaczenie miłosierdzia dla współczesnego człowieka. Pragnieniem człowieka jest pokój i porządek społeczny, które mogą zaistnieć, jeśli weźmie się pod uwagę miłosierdzie. Mówienie o miłosierdziu oznacza przede wszystkim mówienie o poszanowaniu godności osoby ludzkiej. Obecność Boga w naszej historii, wcielenie i śmierć na krzyżu Jezusa pokazują, że Bóg się interesuje tymi, których stworzył na swój obraz i podobieństwo. Popatrzmy na Salomona, który przyszedł na świat jak każdy człowiek. Nie był więc mędrce ani z racji pochodzenia, ani z Boskich racji, jak przyjmowano w przypadku królów, lecz otrzymał mądrość od Boga, ponieważ przedkładając ją nad wszystkie inne dobra, prosił o nią na modlitwie. Następnie odkrył, że przynosi ona wszystkie inne dobra. Podobnie i mędrzec wcale nie różni się od innych ludzi swym narodzeniem, ponieważ jak napisano w Księdze Mądrości: „jedno dla wszystkich jest wejście w życie i wyjście to samo” (Mdr 7,6). Aby otrzymać Mądrość, wystarcza o nią prosić Boga na modlitwie i przedkładać ją nad wszystkie inne dobra. Są cztery racje wyższości mądrości: przewyższa wszystkie dobra właściwe królowi, jak bogactwo, chwała, moc; przewyższa również wszystkie dobra kultury; przewyższa wszystkie cnoty i zasługuje, by być przedkładaną ponad każdą inną sprawę. Cemu więc my dzisiaj wciąż zabiegamy tak bardzo o bogactwo i popularność, a zapominamy o mądrości i świętości życia każdego dnia?

ks. Andrzej Małachowski

Jean Daniélou SJ *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, seria *Myśl teologiczna*, t. 39, tłum. ks. Stanisław Basista, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, ss. 384

Wydaje się powszechnie uznane, że teologia chrześcijańska miała narodzić się ze spotkania orędzia ewangelicznego z filozofią grecką. Rzeczywiście, już od samego początku teologia ta zaczęła używać intelektualnych narzędzi filozofii greckiej, deprecjonując fakt

istnienia wcześniejszej teologii o strukturze semickiej. Zauważając ten fakt, jeden z największych teologów XX w., Jean Daniélou, proponuje studium z teologii judeochrześcijańskiej, a więc tej teologii, która była uprawiana w Kościele pierwotnym, zanim dołączono do niej element filozofii i teologii starożytnej Grecji, albowiem teologia jest tak dawna jak Objawienie i od samego początku stanowi przedmiot refleksji i zgłębiania. Dokumenty literackie, jakie zachowały się z tego czasu, są nieliczne i poruszają trudne kwestie, potwierdzając jednocześnie istnienie tej „archaicznej” teologii. Dla przykładu, Papiasz, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski odwołują się do „tradycji” sięgających czasów apostołskich i różnych od reguł wiary; *List Barnaby* wtajemnicza ukształtowanych chrześcijan w „gnozę misteriów”; *List Apostołów* i *Apokalipsa Piotra* ukazują rzekome nauki podane przez Chrystusa po zmartwychwstaniu i zachowane w tylko w tradycji ustnej.

Studium Jean Daniélou naświetla szczegółowo pierwszy okres historii chrześcijaństwa i pokazuje, że zanim chrześcijaństwo wyraziło się w pojęciach świata hellenistycznego, dobrze znało i adaptowało wcześniejszy – semicki sposób wyrazu.

Teologia judeochrześcijańska ukazała się w 1958 r. i od tego czasu znacznie pomnożyły się badania nad judeochrześcijaństwem. W 1964 r. ukazało się angielskie tłumaczenie tej pracy, a w 1974 – włoskie. Po ponad 40 latach środowisko polskich teologów otrzymuje tę pracę w języku polskim.

Przez judeochrześcijaństwo Ojciec Daniélou rozumie nie tylko fakt istnienia chrześcijan przywiązanych do przestrzegania przepisów Prawa żydowskiego albo nielicznych Żydów czyniących w swoich wierzeniach miejsce dla Jezusa z Nazaretu, ale przede wszystkim to „forma chrześcijańskiej myśli, która nie implikuje łączności ze wspólnotą żydowską, ale która wyraża się w ramach zapożyczonych od judaizmu”. Taka forma myślenia nie tylko istniała, ale rozwijała się w Kościele obok innych form. Stąd ważny i znaczący w historii starożytnego chrześcijaństwa jest okres judeochrześcijański, który rozciąga się od początku chrześcijaństwa do około połowy II wieku. Czytając olbrzymi materiał wydobyty przez Ojca Daniélou z rozmaitych starożytnych źródeł chrześcijańskich, nie można wątpić, że wielki wpływ na pierwotne chrześcijaństwo wywarły żydowskie elementy kulturowe. Bogactwo dokumentacji i odniesienia do źródeł, obfitość przetłumaczonych i zanalizowanych tekstów czynią z tej książki niezastąpione narzędzie pracy dla każdego interesującego się początkami chrześcijaństwa.

Celem, jaki sobie postawił autor, jest odtworzenie myśli judeochrześcijańskiej. Między Nowym Testamentem a początkami teologii hellenistycznej, jaka pojawia się u apologetów, istnieje okres przejściowy, którego postać jest mało znana. Powodem jest fakt, że dzieła, w których ta teologia się wyraziła, w znacznej części zaginęły, bowiem stanowiły niedoskonały wyraz, który ustąpił miejsca dziełom bardziej ukształtowanym. Jednak można odtworzyć pewną część tego literackiego dziedzictwa.

Samo słowo „judeochrześcijaństwo” można rozumieć w trzech różnych znaczeniach. Może ono oznaczać najpierw Żydów, którzy uznali w Chrystusie proroka lub Mesjasza, ale nie Syna Bożego, i którzy stanowią w ten sposób grupę pośrednią między Żydami a chrześcijanami. Po drugie, można je rozumieć jako chrześcijańską wspólnotę z Jerozolimy, zdominowaną przez Jakuba i jego idee. Po trzecie, to pewna forma chrześcijańskiej myśli, która nie implikuje związku ze wspólnotą żydowską, ale wyraża się w ramach zapożyczonych od judaizmu.

Monografia Ojca Daniéλου dotycząca teologii judeochrześcijańskiej jest podzielona na cztery części: źródła, środowisko intelektualne, doktryny, instytucje.

W źródłach znajdujemy dwa rozdziały: *Literacka spuścizna judeochrześcijaństwa* oraz *Judeochrześcijaństwo heterodoksyjne*. Pierwsza seria dzieł źródłowych to apokryfy Starego Testamentu, a wśród nich najważniejsze to *Wniebowstąpienie Izajasza*, *II Księga Henocha* i *Testament XII Patriarchów*. Drugim źródłem jest literatura pseudoewangeliczna, jak m.in. *Ewangelia Piotra*, *Ewangelia Jakuba*, *Ewangelia Hebrajczyków*, *Ewangelia Egipcjan*. Trzecim – pisma liturgiczne, spośród których najważniejsze to: *Didache*, *Ody Salomona*. Czwartym – *List Barnaby* i *Pasterz Hermasa*, *Listy Ignacego Antiocheńskiego* i *List Klemensa Rzymskiego*. Źródła te reprezentują judeochrześcijaństwo ortodoksyjne, ale obok niego rozwijają się rozmaite prądy judeochrześcijaństwa heterodoksyjnego. Do takich Ojciec Daniélou zalicza: ebionitów, Elkasaja i jego uczniów, chrześcijański zelytizm, Karpokratesa, gnostycyzm samarytański, setytów, naaseńczyków, szkołę Walentyna, enkratyków.

W części drugiej Ojciec Daniélou umieścił również dwa rozdziały. Pierwszy dotyczy egzegezy judeochrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jako coś nowego w środowisku żydowskim, wyraziło się za pomocą form tego środowiska, to znaczy jako interpretacja Starego Testamentu. W początkach chrześcijaństwa funkcjonowało wiele typów egzegezy. Wiadomo, że istniała egzegeza palestyńska, targumiczna, midraszowa i gnostyczna. W drugim rozdziale prezentowana jest apokalipsa judeochrześcijańska. Słowo „apokalipsa” oznacza odkrycie, dzięki któremu zasłona przykrywająca wyższe czy niższe rzeczywistości zostaje usunięta dla widzącego w taki sposób, że może on kontemplować tajemnice kosmosu i historii. Angelologia jest jednym z charakterystycznych wątków teologii judeochrześcijańskiej. Będzie miała wielkie znaczenie dla całej teologii trynitarniej i odznaczy się we wszystkich pozostałych dogmatach.

Część trzecia składa się z siedmiu rozdziałów, które kolejno przedstawiają podstawową problematykę dogmatyczną: Trójcę i angelologię, tytuły Syna Bożego, Wcielenie, teologię odkupienia, *Misterium crucis*, Kościół, millenaryzm.

Jedną z cech teologii judeochrześcijańskiej jest różnorodność wyrażań, którymi określa Syna Bożego. Pierwszym było wyrażenie, które określa Chrystusa jako „Imię” Boga. Następnym jest Prawo, które jest tłumaczeniem hebrajskiego *Torah*. *Tora* jest dla Żydów nie tyle samym zbiorem praw Bożych, co aktem, przez który Bóg nakazuje. *Tora* jest traktowana jako rzeczywistość Boska, istniejąca wcześniej od świata. W synagodze jest przedmiotem prawdziwego kultu, jest widzialnym sakramentem obecności Bożego słowa. Prawo Boże i słowo Boże są utożsamiane jako aktualna obecność Boga. Chrystusa nazywa się też Jednocześnie Prawem i Przymierzem. Chrystus jest też nazwany Początkiem i Końcem. Zauważa się troskę, aby wydarzeniom Chrystusa nadać kosmiczny wymiar. Chrystus we Wcieleniu przechodzi poprzez anielski świat, podczas narodzenia wyłącza demoniczne moce, w chrzcie stawia czoło księżu otchłani. Te wydarzenia stają się misteriami, Boskimi działaniami, jak o tym świadczą gwiazda Mędrców ze Wschodu czy światło chrztu. Objawia się w nich chwała Boża. W teologii odkupienia akcentuje się kwestię zstąpienia Chrystusa do otchłani i los sprawiedliwych zmarłych przed Chrystusem. Zarówno w świecie żydowskim, jak i greckim rozpowszechnione jest przekonanie, że zmarli przebywają w krainach mieszczących się pod ziemią. „Zstąpienie do otchłani (piekiel)” to doktryna, według której

Chrystus po swojej śmierci zstąpił do podziemnych krain, by ogłosić uwolnienie sprawiedliwym, którzy byli tam uwięzieni. Doktryna ta, obca Nowemu Testamentowi, jest typowo judeochrześcijańska i została przyjęta przez tradycję Kościoła i włączona do Wyznania wiary.

Tak jak wcielenie Chrystusa wyrażało się jako zstępowanie, podobnie jest z uwielbieniem, które jawi się jako wstępowanie. Wniebowstąpienie Chrystusa oznacza przede wszystkim wyniesienie ponad wszelkie stworzenie człowieczeństwa, z którym zjednoczyło się Słowo Boże.

Teologia judeochrześcijańska to teologia chwały. Kładzie akcent na zwycięstwie Chrystusa i jego kosmicznej skuteczności. Widać to w roli, jaką odgrywa krzyż. Krzyż nie jest tu traktowany jako narzędzie męki ani jako znak kultowy, lecz jako kategoria teologiczna. Pojawia się więc jako moc Chrystusa w jego zmartwychwstaniu, jako znak kosmicznego rozszerzenia odkupienia, jako przedmiot eschatologicznego oczekiwania. To znak zwycięstwa Chrystusa. Jest jak gdyby żywą istotą, która towarzyszy Chrystusowi w dziełach Jego mocy, w otchłani, podczas Paruzji. Jest on narzędziem, przez które wcielone Słowo dokonuje swoich zbawczych dzieł. Jego kształt przywodzi na myśl symbolizm kosmiczny, w którym wyraża on powszechność dzieła odkupienia, jednocześnie jako jednoczący wszystko, jako nadający trwałości nowemu stworzeniu oraz jako rozpoznający to, co należy do Chrystusa, i to, co jest Mu obce.

Bardzo wczesnie Kościół wydaje się być świadomy swego istnienia jako podmiotu teologicznego. Wydaje się, że to znaczenie jest o wiele większe, niż będzie to w teologii patrystycznej czy średniowiecznej. Wiadomo, jaką rolę odgrywał w Starym Testamencie lud Boży. Prorocy budowali całą teologię Izraela jako oblubienicy Jahwe, jako winnicy Pana, jako miasta Najwyższego. Apokaliptyka wzbogaciła te symbole przyrównaniem Izraela do lilii, gołąbki, owieczki. Ta wspólnota jest „wieczną rośliną”, „sanktuarium dla Izraela”. Wyrażenia te pojawiają się w teologii judeochrześcijańskiej na określenie Kościoła. Kościół jest „uprawą zasadzoną przez dwunastu apostołów Umiłowanego”, jest świątynią „zbudowaną na fundamencie apostołów i proroków”. Kościół będzie „nową Jerozolimą”, „prawdziwą winnicą”, „doskonałą gołąbką”, „jedynym domem”. Jest też tu mowa o Kościele jako rzeczywistości preegzystującej. Hermas mówi o nim: „Został on stworzony jako pierwszy, przed wszystkim [...] To dla niego świat został stworzony”.

Millenaryzm jest wyrazem dogmatu o Paruzji. Paruzja Chrystusa zawiera najpierw zwycięstwo nad Antychrystem. Belial jest wrzucony do ognistego jeziora. Wtedy zmarli święci zmartwychwstaną. Następnie święci jeszcze żyjący zostaną przemienieni. Jedni i drudzy królują wraz z Chrystusem na ziemi. Czas ten jest nazwany czasem odpoczynku bądź czasem tysiąca lat. Potem następuje sąd ostateczny, zmartwychwstanie złych ku karze oraz przemienienie sprawiedliwych, które jest drugim zmartwychwstaniem, oraz wejście do nieskazitelnego życia.

W części czwartej pt. *Instytucje O*. Jean Daniélou omawia zagadnienia związane z chrześcijańskim wtajemniczeniem – chrztem i Eucharystią, pisze o wspólnocie chrześcijańskiej – więc zwyczajach modlitewnych i kapłaństwie, oraz w ostatnim rozdziale wymienia cechy duchowości należące do judeochrześcijaństwa, a więc: nauka o dwóch duchach, prostota i wiedza oraz tendencje ascetyczne.

Należy poszukiwać pierwotnej liturgii chrześcijańskiej nie w misteriach hellenistycznych, lecz raczej w kultowych zwyczajach żydowskich, bowiem tutaj właśnie można zna-

leżć analogie do zwyczajów chrzcielnego wtajemniczenia, ramy eucharystycznego ustanowienia, godziny modlitw czy rytuał świąt.

Na zakończenie przypomnijmy, że celem, jaki sobie postawił Autor w niniejszej książce, było przeprowadzenie badań za pośrednictwem dokumentów, jakie przetrwały z okresu judeochrześcijańskiego w starożytnym Kościele, i sprawdzenie, czy dane, które przedstawiają, mają wystarczająco dużo cech wspólnych, by można było mówić o teologii judeochrześcijańskiej. Zaś lektura tej monografii pozwala wyciągnąć pozytywne wnioski, że teologia judeochrześcijańska jest teologią, to znaczy usiłowaniem stworzenia całościowej wizji, na podstawie przesłanek, które stanowią Boskie wydarzenia Wcielenia i Zmartwychwstania Słowa. Zestawienie i opracowanie rozmaitych materiałów źródłowych pochodzących z czasów judeochrześcijańskich świadczy o istnieniu teologii judeochrześcijańskiej, która miała istotny wpływ na życie pierwszych chrześcijan, później jednak pozostawała coraz bardziej w cieniu, aż w końcu uległa bardziej zhellenizowanym strukturom następnych epok.

ks. Andrzej Małachowski

Ks. Stanisław Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, ss. 227

Bardzo popularnym zjawiskiem życia społecznego jest niewątpliwie sport. Rywalizacja sportowa nabrała szczególnych rumieńców w czasach nowożytnych, a zwłaszcza współczesnych, kiedy została wznowiona idea igrzysk olimpijskich, a potem mistrzostw świata i mistrzostw Europy. Dziś dziedzina ta zyskuje upowszechnienie dzięki mediom, zwłaszcza telewizji. Niestety sport – jak wiele innych dziedzin życia – został poddany dziś dużej ideologizacji i komercjalizacji. W czasach komunistycznych byliśmy świadkami wręczania sportu, a dokładniej sukcesów sportowców do walki ideologicznej, do promocji określonych, często niesprawiedliwych systemów społeczno-politycznych. Przykładem może służyć olimpiada w Berlinie w 1936 r. czy w Moskwie w r. 1980. Ostatnio zaś jesteśmy świadkami, jak w wielu regionach świata zanika idea zdrowej rywalizacji sportowej, a rozwija się sport wyczynowy i przelicza się jego sukcesy na pieniądze. Znane są np. transakcje finansowe związane z pozyskiwaniem słynnych piłkarzy do renomowanych klubów piłkarskich. Zjawisko to wymaga analizy socjologicznej i oceny moralnej.

Należy też nadmienić, że oprócz wymiaru zawodowego wyczynowego, sport ma także wymiar amatorski, prywatny. Niektórzy czynnie uprawiają różne dyscypliny sportu dla zdrowia, dla zachowania dobrej kondycji fizycznej.

Współczesne upowszechnienie sportu, fakt, iż stał się on fenomenem masowym, sprawił, że zainteresowały się nim różne dyscypliny naukowe takie, jak: psychologia, socjologia, pedagogika, medycyna, ekonomia i inne.

Sport jako czynność człowieka podlega – jak każda inna ludzka czynność – kwalifikacji moralnej. Jak każda dziedzina, tak i ta może się stać przedmiotem refleksji etycznej, filozoficznej i teologicznej.

Dobrze się stało, że otrzymaliśmy od ks. prof. Stanisława Kowalczyka, autora wielu książek z zakresu filozofii Boga, człowieka, kultury, religii, pozycję książkową poświęconą tej właśnie dziedzinie ludzkiej działalności. Autor odnosi się do tego zjawiska z punktu widzenia filozofii i teologii.

Praca autora jest podzielona na pięć części. Pierwsza poświęcona jest ontologii sportu. Autor porusza tu m.in. takie problemy, jak: nurty filozofii sportu, natura i typy sportu, elementy ontologiczne sportu i jego cele, wartości witalne sportu – zdrowie.

W drugiej części jest ukazany społeczny wymiar sportu. Autor pisze tu o funkcji społeczno-integracyjnej i pedagogice sportu. Ukazuje wymiar krajowy i międzynarodowy tej aktywności ludzkiej. Wspomina także o zagrożeniach i deformacjach sportu.

Część następną poświęcona jest zagadnieniu etyki sportu. Wskazuje się tu na podstawy etyki sportu, na podstawowe wartości i sprawności sportu oraz na specyfikę etyki sportu.

Część czwarta dotyka zagadnienia estetyki sportu. Autor omawia tu następujące zagadnienia: wartości estetyczne sportu, relacje sportu do sztuki, symbolika i mitologia sportu oraz olimpiady a olimpizm.

W części ostatniej zajmuje się autor teologią sportu. Mówi tu o biblijnych tekstach dotyczących tej dziedziny życia. Omawia kulturę fizyczną w myśli patrystycznej, średnio-wiecznej i we współczesnym nauczaniu Kościoła. Omawia także relację sportu do Dekalogu i do chrześcijaństwa.

Praca ks. Kowalczyka jest dziełem ważnym i bardzo potrzebnym w polskiej literaturze filozoficznej i teologicznej. Nikt dotąd tak wieloaspektowo nie odniósł się do tego zjawiska, jak właśnie uczynił to autor. Potrafił ukazać zarówno blaski, jak i cienie współczesnego sportu, wskazując jaką rolę może pełnić w życiu osobistym i społecznym, ale także jakie niesie zagrożenia dla życia indywidualnego i społecznego. Autor ukazał sport jako nieodzowne remedium dla zachowania równowagi psychosomatycznej i zdrowia. Ukazał także rolę sportu w kształtowaniu charakteru. Uwydatnił wymiar pedagogiczny i etyczny tej domeny ludzkiego życia.

Praca autora jest osadzona w klimacie filozofii klasycznej. Znajdujemy w niej aspekt historyczny badanego zagadnienia, ale także rozwinięty jest dość szeroko jego wymiar systematyczny i merytoryczny. Dobrze byłoby, żeby książka trafiła do rąk nie tylko sportowców czynnych, ale i do miłośników sportu, do tzw. kibiców. Ubogaca ona bowiem nasze patrzenie na tę dziś bardzo znaczącą i wpływową dziedzinę indywidualnego i społecznego życia człowieka.

ks. Ignacy Dec

Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, praca zbiorowa pod red. Janusza Mariańskiego, Wydawnictwo WAM i PAN, Komitet Socjologii, Kraków 2002, ss. 532

Problematyka moralna w radykalnie i szybko zmieniającym się społeczeństwie polskim skłania do refleksji na temat kondycji moralnej społeczeństwa polskiego. Ważna i potrzebna jest diagnoza postaw i zachowań Polaków w odniesieniu do wartości i norm moralnych oraz przemian w tej dziedzinie. Dlatego też w przeprowadzonych przez Komitet

Socjologii PAN i opublikowanych badaniach pod wspólnym tytułem: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego* znajdujemy aktualną refleksję socjologiczną nad społeczeństwem polskim. Książka ta zawiera obszernie kompendium wiedzy empirycznej nad postawami i zachowaniami moralnymi w społeczeństwie polskim z przełomu XX i XXI w. oraz interpretację przemian i uwarunkowań współczesnej polskiej moralności. Dobrze udokumentowane wnioski budzą zaufanie u czytelnika i inspirują do dalszej refleksji nad problemami zachowań i postaw. Całość opracowania otwiera socjologiczny i obywatelski dyskurs nad kondycją moralną społeczeństwa polskiego. Znaczenie praktyczne tego opracowania wykracza poza wymiary akademickie i powinno oddziaływać na procesy edukacyjno-wychowawcze w społeczeństwie. Podjęte obserwacje mają przede wszystkim na względzie cele poznawcze, ale również ukazanie od strony teoretyczno-poznawczej roli systemów normatywnych w społeczeństwie polskim na przełomie XX i XXI w. Wyniki tych obserwacji mają znaczenie dla kształtowania społeczeństwa obywatelskiego, w którym poszanowanie prawa i podstawowych wartości moralnych znajdują doniosłe znaczenie. Świadomość prawna i moralna obywateli podlega bowiem różnorodnym technikom regulacji. Janusz Mariański, redaktor całości, wyznaczył autorom poszczególnych artykułów cztery zadania: 1) rozpoznanie stopnia zaawansowania i dynamiki zmian w wartościach i zachowaniach moralnych w kontekście zasadniczych przekształceń, jakie zostały zapoczątkowane w Polsce po 1989 roku; 2) określenie tego, co w dokonujących się przemianach wynika z przeszłości, a co jest odzwierciedleniem aktualnych tendencji i trendów; 3) ustalenie tego, co w polskich transformacjach moralnych wydaje się uniwersalne, a co jest raczej specyficzne dla naszego kraju; 4) prognozowanie dalszego przebiegu procesów przeobrażeń moralnych.

Spółeczeństwo polskie ma przed sobą dwie drogi: albo dezorganizować się w kierunku permissywizmu moralnego, albo kształtować nowe formy ładu moralnego. Socjologia musi opisywać różne, czasem sprzeczne z sobą wartości moralne w zmieniającej się rzeczywistości. Jej ustalenia nie są nigdy ostateczne i absolutnie prawdziwe i nie dają pełnego zrozumienia tego, co się dzieje, i co nastąpi w przyszłości. Mogą być udoskonalane, jak również kwestionowane. Rzeczywistość moralna, którą opisują socjologowie, jawi się jako skomplikowana, niepodatna na jednoznaczne określenia, rozwiązania i interpretacje. Czy jednak wszystkie jej konsekwencje są negatywne, czy nie mamy także do czynienia ze skutkami pozytywnymi? Wydaje się pewne, że w społeczeństwie pluralistycznym jest nieodzowna przynajmniej minimalna zgoda w zakresie podstawowych wartości moralnych.

Po 1989 r. społeczeństwo polskie weszło w nowy okres historyczny, który dla Polaków jest czasem zupełnie nowych możliwości, nowych wyzwań, ale i niebezpieczeństw. W takich momentach zawsze będzie rodziła się wątpliwość, czy pomimo wielu przeciwności budujemy system sprawnie działającego, otwartego na świat i opartego na jasnych zasadach moralnych demokratycznego kapitalizmu. To, jaka jest i jaka będzie kondycja moralna polskiego społeczeństwa, stanowi niewątpliwie jeden z zasadniczych czynników kształtujących przyszłość Polaków.

Moralność należy do najważniejszych dziedzin ludzkiego życia i dotyczy każdego pojedynczego człowieka. Ale jednocześnie staje się ona dynamizmem wyznaczającym życie społeczne, gospodarcze, polityczne i międzynarodowe, bowiem wszystkie sfery ludzkiego działania związane są jakoś z osądem moralnym. Istnieje prawidłowość, że jedno-

stronny postęp w jednej sferze działalności ludzkiej pociąga za sobą zagrożenie w innych. Stąd wszelka działalność, indywidualna i zbiorowa, powinna być poddawana ocenie moralnej.

Nadzwyczajny postęp nauki i techniki może służyć zarówno dobru, jak i złu, prowadzić zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym kierunku, powodując zachwyt i fascynację, ale także zagrożenia i niepewność. Możliwość dokonywania różnego rodzaju wyborów spośród wielu proponowanych wartości i norm, także w dziedzinie moralnej, staje się podstawowym postulatem nowoczesności. A to prowadzi do kryzysu moralnego i oznacza w istocie zachwianie stałego porządku moralnego. Wielu zaczyna kierować się interesem własnym, pomijając zasady moralne dotychczas mocno osadzone w tradycji. Wartości i normy moralne przestają być cenione i ważne i już nie regulują codziennych zachowań Polaków. W ich miejsce wpisywane są nowe wartości, normy i wzorce zachowań, lepiej przystosowane do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. Wiedza o tym, jakie zachowania są uważane za słuszne, jakie zaś uznawane za niesłuszne, ma ze społecznego punktu widzenia doniosłe znaczenie.

W warunkach radykalnych przemian społeczno-kulturowych kondycja moralna społeczeństwa polskiego wydaje się coraz bardziej wieloznaczna i niejasna. Można zauważyć, że socjologia empiryczna nadmiernie koncentruje się na badaniach negatywnych przemian w moralności, niemal nie dostrzegając pozytywnych przekształceń wartości moralnych w świadomości społecznej Polaków. Tymczasem kapitał wartości moralnych w społeczeństwie polskim nie wyczerpał się, wydaje się jedynie, że jego zużywanie się jest nieco szybsze niż rekonstrukcja wartości moralnych. Powoli także narasta w społeczeństwie przekonanie, że bez minimalnego konsensu etycznego będzie nasilać się chaos w życiu publicznym, a nawet brutalizacja życia społecznego. Dynamiczny proces wyłaniania się nowego porządku moralnego nie jest łatwy do opisanego, a jego ostateczny kształt nie został przesądzony.

Całość opracowania zawarta jest w trzech częściach. W części I zostały zamieszczone cztery teksty dotyczące przemian społeczno-kulturowych w społeczeństwie całościowym (Marek Ziółkowski, *Spoleczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*) oraz w poszczególnych warstwach społecznych: inteligencji (Jerzy Mikułowski-Pomorski, *Etos warstw społecznych: Inteligencja. Między państwem a samodzielnym wyborem*), robotników (Jolanta Kulpińska, *Robotnicy – fakty i mity*) i ludności wiejskiej (Lucjan Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*).

Cześć II zawiera opracowania, w których autorzy analizują różne przejawy kondycji moralnej obywateli naszego kraju w rozmaitych dziedzinach życia publicznego. W dziedzinie gospodarczej: Kazimierz W. Frieske (*Moralność ładu instytucjonalnego polskiego społeczeństwa*), Witold Morawski (*Realizacja zasad sprawiedliwości społecznej w Polsce jako miara „powrotu do normalności”*), Władysław Jacher i Urszula Swadźba (*Etos pracy w Polsce*), Maria Jarosz (*Dysfunkcje procesu prywatyzacji w wymiarze instytucjonalnym i społecznym*), Aniela Dylus (*Erozja standardów etycznych w biznesie*), Elżbieta Tarkowska (*O ubóstwie i moralności. Czego można dowiedzieć się o moralnej kondycji społeczeństwa, badając biedę i biednych*). W dziedzinie politycznej: Anita Miszańska (*Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*), Jacek Wasilewski (*Moralność elit politycznych*), Kazimierz Z. Sowa (*Uwagi o przejawach i przyczynach kryzysu moralnego w życiu publicznym współczesnej Polski*), Andrzej Kojder (*Ko-*

rupcja i poczucie moralne Polaków). W aspekcie prawnym: Grażyna Skąpska (*Hipokryzja prawna czy hipokryzja moralna*), oraz w aspekcie kulturowym Aldona Jawłowska (*Miejsce wartości w świecie reklamy*).

W części III zostały zamieszczone opracowania: Krzysztofa Kicińskiego, *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*; Franciszka Adamskiego, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*; Hanny Świda-Ziemby, *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*; Krysstyny Szafraniec, *Anomia okresu transformacji a orientacje normatywne młodzieży. Perspektywa międzygeneracyjna*; Janusza Mariańskiego, *Religia a moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia*; Piotra Sztompki, *Integracja europejska jako szansa kulturowa. O moralności, tożsamości i zaufaniu*. Całość rozważań zamyka refleksja etyczno-społeczna Andrzeja Grzegorzcyka, *Idee kierownicze zachowań społecznych i uwarunkowania epoki*.

Po 1989 r. nastąpiły w Polsce radykalne zmiany ustrojowe, gospodarcze i polityczne. W nowej rzeczywistości znaleźli się pracownicy i formy gospodarowania w warunkach rynku i konkurencji również na rynku pracy. Dziś podkreśla się, że o powodzeniu gospodarki decydują w pierwszym rzędzie ludzie. Od nich zależy jakość i efektywność pracy, pod warunkiem, że będą reprezentować właściwy dla gospodarki rynkowej etos pracy. Szybko się jednak przekonano, że nowe warunki pracy w systemie gospodarki rynkowej wymagają nowego człowieka pracy, wyspecjalizowanego w zakresie odczytywania takich zachowań kulturowych, jakie charakteryzują pracownika przedsiębiorczego, posiadającego wysokie kompetencje zawodowe, ekonomiczne i prawne oraz obyczajowość zgodną z etyką pracy. Zaznacza się, że gospodarka rynkowa wpływa na osobowość człowieka. Stymuluje jego aktywność, wpływa na rodzaj motywacji do działania, na styl życia, postawy, zachowania i preferowany system wartości. Można powiedzieć, że gospodarka rynkowa może zarówno doskonalić, jak i deprecjonować etos pracy, co jest zauważalne w Polsce.

Nie ulega wątpliwości, że Polska lat 90. stała się wreszcie normalnym państwem europejskim: wolnym, z najlepszymi od stuleci prognozami na bezpieczeństwo, stabilizację i rozwój gospodarczy. W 2000 r. ponad 60% produktu krajowego brutto wytworzono w sektorze prywatnym zatrudniającym 70% pracowników. Międzynarodowe instytucje z reguły chwalą kierunki polskich przemian. W ciągu ostatnich lat przykład Polski przywoływany jest z reguły jako argument na rzecz możliwości racjonalnej przebudowy niewydolnej gospodarki realnego socjalizmu w prężną i rozwijającą się gospodarkę rynkową. I w zupełnie inną Polskę – niepodległą, demokratyczną, wolną.

Wraz z pozytywnym rozwojem trzeba dostrzec całą grupę społeczną, która sobie z tym rozwojem nie radzi i nie potrafi się odnaleźć w nowej rzeczywistości. Charakterystyczną cechą systemu wartości ludzi żyjących w ubóstwie jest rzucająca się w oczy względność – ocena tych samych czynów: takich, jak kradzież, kłusowanie, praca na czarno, jazda bez biletu, nielegalny handel, przemyt i inne, w zależności od sytuacji ekonomicznej sprawcy. Tym, co usprawiedliwia podjęcie działań zasadniczo i w innych warunkach nieakceptowanych, uważanych za nielegalne czy przestępcze, jest bieda, brak pracy i pieniędzy. Sami badani nie są skłonni wejść na drogę przestępczą czy żebracza, ale rozumieją tych, którzy zmuszeni życiowymi koniecznościami podejmują działania moralnie wątpliwe lub naganne, nielegalne czy przestępcze, jak kradzież lub kłusownictwo. Odpowiedzialni za te czy-

ny nie są tak naprawdę ich bezpośredni sprawcy, lecz władze, państwo, rząd, które powinny zająć się likwidacją głównej przyczyny zła, czyli ubóstwa.

Z nadzieją patrzy się na młodzież, która jest przyszłością narodu. W postawach badanej młodzieży można odnaleźć paradoksy charakterystyczne dla aktualnej świadomości moralnej przeważającej części polskiego społeczeństwa: z jednej strony przekonanie o znaczeniu i uniwersalności pewnych wartości i norm moralnych, z drugiej zaś „tolerancję” i brak wyczulenia wobec nich, a nawet ich nagminnego naruszania.

Wolność całkowitą, graniczącą z dowolnością, każdy może wypełnić swoją treścią. Przeprowadzone badania socjologiczne wskazują, że deklarowana ogólna wiara religijna dość często koreluje negatywnie z kościelnie ukształtowanymi postawami moralnymi. Można by odnieść do wielu Polaków tezę o zmniejszającym się związku wiary religijnej z wynikającymi z niej postawami moralnymi. Człowiek, jako jednostka autonomiczna, staje się niejednokrotnie ostateczną i jedyną instancją dla samego siebie. Pragnie sobie przyswoić z życia tyle, ile chce, i nikt, także Kościół, nie powinien mu w tym przeszkadzać. Dla wielu Polaków, zwłaszcza zdystansowanych wobec Kościoła, religia stanowi swoistą rezerwę etyczną w sekularyzującym się społeczeństwie, u wielu faktycznie funkcjonująca moralność jest czymś, co można by nazwać tylko „etyką pokrewną religii”. W społeczeństwie demokratyczno-pluralistycznym nie ma monopolu, ale istnieje rynek różnorodnych ideologii i filozofii życia proponujący często przeciwstawne wartości i projekty egzystencji. Jednostce nie można narzucić którejś z tych ideologii, wybiera je sama, wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się chrześcijanin selektywny, wybiórczy: „jestem katolikiem, ale...”.

Wydaje się, że na skutek przemian cywilizacyjnych i kulturowych zanikają postawy społeczne tradycyjne, mało refleksyjne, a pojawiają coraz częściej pytania o źródła i uzasadnienia moralnych wskazań. Stanowią one dziś poważne wyzwanie intelektualne dla elity naszego społeczeństwa. W całej dziedzinie moralności obowiązuje jakby ogólna wskazówka, że lepiej rozumem spraw tych nie tykać, albowiem może on zniszczyć to, co zostało z trudem wypracowane przez stulecia społecznych doświadczeń. I chociaż moralność nigdzie nie jest intelektualnie ujęta w sposób zadowalający wymogi rozumu, często tkwi jednak mocno w prostym, tradycyjnym przekazie. Niemniej ingerencji rozumu nie sposób uniknąć i zawirowania wokół uzasadnień mogą stanowić ważne jądro przemian.

Uzasadnienia racjonalistyczne postaw moralnych w zakresie etyki społecznej, jak i częściowo postawy tradycyjne posługują się pewnymi ogólnymi ideami kierowniczymi, które można sprowadzić do trzech idei kierujących społecznymi zachowaniami ludzi. Są nimi: idea ofiarnej służby (rodzaj altruizmu), idea sprawiedliwej wymiany (opartej na wzajemności) oraz idea eksploatacji ludzkiej zbiorowości dla własnego zysku. Najogólniejsza refleksja o przemianach dotyczy osłabienia pierwszych dwóch idei oraz rozszerzenia się trzeciej na nowe obszary rzeczywistości.

Niniejsze opracowanie kondycji moralnej społeczeństwa polskiego, będące dziełem wielu wybitnych polskich socjologów, gwarantuje jego wysoką jakość naukową. Nie jest jednak dziełem wyłącznie dla socjologów. Powinno stać się lekturą obowiązującą tych wszystkich, którzy są zainteresowani procesami transformacji ustrojowej i ich skutkami w sferze moralnej, ale także tych, którzy tymi procesami sterują, tj. polityków, działaczy

społecznych, menedżerów, prawników, duchownych i wielu innych. Należy mieć nadzieję, że lektura tej książki ożywi dyskusję nad kształtem polskiego etosu w XXI w.

ks. Andrzej Małachowski

Jacek Aleksander Prokopski, Soren Kierkegaard. *Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, ss. 316

Soren Kierkegaard, uważany za ojca współczesnego egzystencjalizmu, budzi ciągle duże zainteresowanie wśród badaczy filozofii czasów nowożytnych i współczesnych. Zajmują się jego myślą przede wszystkim przeciwnicy wszelkiego rodzaju idealizmów, racjonalizmów i totalitaryzmów, zwolennicy priorytetu jednostki nad społeczeństwem, szczegółu nad ogółem, subiektywnego przeżycia nad obiektywnym, abstrakcyjnym myśleniem. Wydaje się, że postawa myślowa Kierkegaarda wpłynęła w dużej mierze na ukształtowanie się wielu dzisiejszych nurtów antropologicznych i religijnych o profilu subiektywnym i antysystemowym. Wydaje się, że duński pastor z dziewiętnastego stulecia oddziałal także na niektóre trendy w teologii katolickiej. Powyższe racje wystarczająco tłumaczą ukazanie się sygnalizowanej tu książki.

W prezentowanej pracy autor podjął problem dialektyki paradoksu wiary w filozofii Kierkegaarda. Zainteresowało go pytanie, czy filozofia (a konkretnie dialektyka) duńskiego myśliciela jest słusznym sposobem interpretacji zjawiska religii (wiary), a dokładniej – współczesnego chrześcijaństwa. Realizując swoje zamierzenie, autor podzielił rozprawę na cztery rozdziały, z których każdy zawiera – po pięć paragrafów. W rozdziale pierwszym Jacek Prokopski przedstawił dialektykę egzystencjalnej komunikacji. Na podstawie tekstów źródłowych i literatury pomocniczej starał się tu wykazać, że Kierkegaard jest zasadniczo autorem religijnym, zaś jego pisarstwo pełne pseudonimicznej wirtuozerii ma przede wszystkim oświecić, jak stać się chrześcijaninem w świecie, który mniema, iż jest chrześcijański.

Rozważania podjęte w rozdziale drugim dotyczą dialektyki egzystencjalnej wiary. Na bazie tekstów źródłowych autor wykazuje, że Kierkegaard scalił rozwiązanie problemu egzystencji z rozwiązaniem problemu wiary. Formułuje w związku z tym pogląd, iż w procesie stadiów egzystencjalnej dialektyki raczej subiektywna, a nie obiektywna refleksja ma możliwość osiągnięcia prawdy. Owa subiektywna refleksja towarzyszy przeżywaniu wiary. Autor wykazuje tu także, że chrześcijaństwo jest dla Kierkegaarda paradoksem, że jest nie tyle doktryną, ile osobistym przeżyciem i świadectwem.

W rozdziale trzecim autor prezentuje negatywną dialektykę historyzmu. Stawia tu podstawową tezę, że w chrześcijaństwie nie powinno się zabiegać o ukazywanie historycznych danych, w tym nawet historyczności egzystencji Chrystusa, ale raczej powinno się starać o personalne spotkanie i egzystowanie z Chrystusem. Jest to stanowisko przeciwne do tego, które zajmował w tym względzie Hegel.

Na treść rozdziału czwartego składają się rozważania dotyczące chrześcijańskiego autorytetu. Autor odpowiada tu raz jeszcze na pytanie, dlaczego Kierkegaard tak frontalnie sprzeciwił się postawie Hegla w dziedzinie interpretacji chrześcijaństwa. Duński myśliciel krytykował obiektywną wiedzę o chrześcijaństwie. Prawda chrześcijańska, jego zdaniem, winna być przyswojona egzystencjalnie w przeżyciu pojedynczego człowieka.

Dobrym pomysłem autora było dołączenie do rozprawy dwóch aneksów: *Tablicy leksykalnej* i *Tablicy chronologii życia Kierkegaarda*. Cennym elementem książki jest zamieszczenie streszczenia i spisu treści w języku angielskim i niemieckim.

Sygnalizowana książka Jacka Prokopskiego jest wynikiem bardzo żmudnej lektury bądź co bądź trudnych tekstów duńskiego myśliciela, dotyczących chrześcijaństwa i wiary chrześcijańskiej. W tym względzie może być inspirująca dla teologii. Książka posiada bardzo dobrą podstawę źródłową. Autor znalazł racjonalny klucz do zaprezentowania bardzo rozwlekłej i trudnej do zwartej przedstawienia koncepcji wiary, opierając się na rozsianych tekstach Kierkegaarda w różnych jego pracach zwartych i artykułach. Na uwagę zasługuje także to, że autor na łamach książki daje się poznać nie tylko jako bierny relator, ale ujawnia się także jako dobry interpretator, analityk, a nawet polemista. W wielu przypadkach dał wyraz swojemu sprzeciwowi wobec ujęć badanego myśliciela, a także jego komentatorów.

Na polskiej scenie filozoficzno-teologicznej jest to pierwsza – wydaje się – dość udana próba przedstawienia dialektyki wiary duńskiego myśliciela. Książka jest w Polsce ważnym i cennym przyczynkiem do badań nad myślą Sorena Kierkegaarda. Szkoda tylko, że nigdzie autor nie zaznaczył, iż książka jest bardzo zbliżoną wersją rozprawy doktorskiej, napisanej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

ks. Ignacy Dec

Tadeusz Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, ss. 460

Są dzieła w poszczególnych dziedzinach nauki, które się szybko nie starzeją. Przetrzymują różne mody czasowe i są ciągle na nowo brane do rąk przez wykładowców i studentów. Do takich dzieł należą przede wszystkim dobre podręczniki. Przykładem tego rodzaju podręcznika, który okazuje się być ciągle aktualnym, jest książka ks. Tadeusza Ślipki *Zarys etyki ogólnej*. Jest to już trzecie z kolei, ale poszerzone i udoskonalone wydanie tego znanego od prawie trzydziestu lat i cenionego podręcznika. Jego trzecia edycja, po wyczerpaniu dwóch poprzednich, świadczy o tym, że jest zapotrzebowanie w naszym kraju na takie właśnie ujęcie podstawowych zagadnień wchodzących w zakres etyki ogólnej.

Zasadniczy układ materiału w niniejszym wydaniu jest bardzo podobny do układu z poprzednich wydań. Na początku znajdujemy dwa krótkie rozdziały poświęcone rozumieniu etyki chrześcijańskiej i jej relacji do współczesnych kierunków filozoficzno-etycznych.

Pierwsza jednostka tematyczna to *Elementy metaetyki*. Jest tu poddana analizie definicja etyki, omówiony jest jej przedmiot materialny i formalny, a także metoda. W końcowej partii ukazany jest stosunek etyki do metafizyki i do innych nauk oraz dokonany jest podział tej dyscypliny.

Druga, główna część podręcznika nosi tytuł *Ogólnofilozoficzne podstawy etyki*. Omówione są tu tezy z zakresu teorii poznania i antropologii filozoficznej, które leżą u podstaw etyki.

Kolejna jednostka tematyczna to *Nauka o aktach ludzkich*. Mówi się tu o pojęciu aktu ludzkiego, przedstawia się podział aktów wolnych oraz omawia się przeszkody ograniczające dobrowolność aktów ludzkich: przeszkody aktualne i habitualne.

Następna jednostka tematyczna nosi tytuł: *Eudajmonologia, czyli nauka o celu i szczęściu człowieka*. Jest tu omówione najpierw dobro jako cel. Następnie przedstawiony jest problem celu ostatecznego i immanentnego celu życia ludzkiego.

Aksjologia etyczna, czyli nauka o moralnej specyfikacji aktu ludzkiego i o wartościach moralnych – to tytuł kolejnej obszernej części. Znajdujemy tu szczegółowe rozważania o moralnej specyfikacji aktu ludzkiego i o wartościach moralnych.

Następna obszerna część prezentowanego podręcznika poświęcona jest prawu i nosi tytuł: *Deontologia etyczna, czyli nauka o obiektywnym prawie moralnym oraz o powinności i uprawnieniu moralnym*. Problematyka obiektywnego prawa moralnego jest tu rozłożona na trzy podczęści: nauka o prawie naturalnym, o prawie pozytywnym oraz o podmiotowym prawie moralnym.

Kolejna partia podręcznika zajmuje się sumieniem – *Synejdezjologia, czyli nauka o sumieniu*. Omawia się tu sumienie jako subiektywną normę moralną oraz przedstawia się metody urabiania sumienia pewnego.

Ostatnie dwie jednostki poświęcone są: teorii cnót (*Aretologia, czyli nauka o cnotach moralnych*) oraz odpowiedzialności moralnej (*Nauka o odpowiedzialności moralnej*).

Powyższa sygnalizacja problemowej zawartości podręcznika pozwala zauważyć, że zawiera on klasyczne zagadnienia dla etyki ogólnej. Zachowana jest tradycyjna terminologia, właściwa dla klasycznego, głównie tomistycznego nurtu filozofii. W stosunku do innych znanych podręczników z dziedziny etyki ogólnej prezentacja ks. prof. Ślipki jest bardzo obszerna, momentami trochę nawet rozwlekła. Autor jest świadomy tego, dlatego wyjaśnia to w słowie *Od autora*. Otóż, przypomina czytelnikowi, że podręcznik ten powstał w specyficznych warunkach komunistycznego reżimu, kiedy możliwości publikowania dla autorów o chrześcijańskiej orientacji światopoglądowej były mocno ograniczone. Z tego też względu podręcznik zawiera rozbudowany wykład etyki chrześcijańskiej opartej na bazie augustyńsko-tomistycznych przesłanek. Zdaniem autora w praktyce dydaktycznej winno się z niego wybrać podstawową substancję materiału, która obejmuje następujące kwestie: ustalenie faktu etycznego, konkluzja opisu tego faktu, zazwyczaj w formie wykrytej antynomii, zasadnicze stanowiska filozoficzno-etyczne, uściślenie podstawowych pojęć i uzasadnienie tezy. Natomiast poszczególne etapy opisów faktu etycznego, przegląd historyczny i analizę faktu etycznego, zdaniem autora, potraktować można jako elementy wyjaśniające, ewentualnie uwzględnione w wykładzie, ale nie wchodzące w zakres obowiązujących wiadomości (s. 5-6).

Konkludując, należy wyrazić wdzięczność autorowi za trud przejrzenia, skorygowania i uzupełnienia zawartości tego cennego podręcznika. Z pewnością wielu wykładowców i studentów będzie sięgać do tej kopalni podstawowej wiedzy etycznej.

ks. Ignacy Dec

Martin Zlatohlavek, Christain Ratsch, Claudia Muller-Ebeling,
Sąd Ostateczny. Freski, miniatury, obrazy, tłum Anna Kleszcz,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, ss. 234

Dziś wizja końca świata utraciła ważność, bowiem nie patrzymy na Boga jako na sędziego świata, który karze grzeszników potępieniem i strąceniem do piekła. Sąd i wymierzanie kary przejął człowiek. Dużo bliższa nam dziś jest wizja powszechnego ułaskawienia, pojednania, tolerancji, wynikające z często niewłaściwego rozumienia nieskończonego Bożego miłosierdzia. Dwa przymioty: sprawiedliwość i miłosierdzie, wykluczają się nawzajem w życiu człowieka, ale w Bogu mogą współistnieć na zasadzie *coincidentia oppositorum*. Miłosierdzie Boże daje poczucie bezpieczeństwa, że chociaż człowiek jest słaby i grzeszny, to przed Bogiem nigdy nie jest na pozycji przegranej. Przeakcentowanie tej kategorii prowadzi do zapomnienia o sprawiedliwości i w końcu do usprawiedliwienia każdego bez wyjątku czynu, pod jednym tylko warunkiem, że wzbudzimy w Bogu współczucie, aby uzyskać przebaczenie. Na miłosierdzie Boże trzeba liczyć, ale nie można nam zapomnieć o sprawiedliwości Bożej.

Autorzy opracowania podjęli się trudnego zadania, aby ukazać w obrazach i omówić w perspektywie całej historii człowieka problematykę Sądu Ostatecznego. Nawet powierzchowne spojrzenie na ten temat prowadzi do kwalifikacji: ci są wybrani, a tamci potępieni. Dziś w ludziach współczesnych budzi to podejrzania o elitarność i sekciarstwo. Ale nie zważając na różnice dzielące naszą umysłowość od świata myśli ludzi, którzy te obrazy tworzyli, autorzy tego albumu uznali za stosowne przypomnieć sens i przesłanie stale płynące z obrazów Sądu Ostatecznego.

Ludzkość w całej swojej historii stworzyła wiele obrazów i wizji życia po śmierci. Zawsze napotykamy tutaj sytuację Sądu Ostatecznego, oddzielenia dobrych od złych, wybranych od potępionych, nagrody i kary. Niektórzy tylko dostępują zbawienia i otrzymują w nagrodę życie wieczne, inni stają się potępieni i skazani na zapomnienie. Należy zauważyć, że temat ludzkiej egzystencji, teraz tu, a potem tam, zawsze stanowił źródło inspiracji dla artystów całego świata.

Sąd Ostateczny staje się ważnym epizodem w życiu każdego człowieka, bo naprowadza myśl na jedyną sprawiedliwą ocenę ludzkiego działania oraz na to, co nazywamy końcem świata. Nasz świat ma początek i koniec i podobnie jest z każdym zdarzeniem, które się zaczyna i musi się kiedyś skończyć. Ale często się zdarza, że początkiem nie jest ani samo stworzenie, ani nawet narodziny, ale jakieś powołanie do działania. W tradycji starotestamentowej najczęściej wyrażało się to przez wyruszenie w drogę. Abrahamowi nakazano wyruszyć z Ur w nieznaną drogę. Również Mojżesz został powołany do wyprowadzenia swojego narodu z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Koniec drogi jest osnuty tajemnicą, najczęściej nie mówi się o końcu podróży. Może nastąpić natychmiast albo po nieokreślonym czasie. Droga, którą ma przemierzyć człowiek, jest drogą w nieznaną, w niepewność. A trzeba pamiętać, że działania człowieka oraz historia narodów i całego świata mają swój kres. Bóg przyrzeka Ziemię Obiecaną człowiekowi podążającemu Jego drogą i obdarza go w ten sposób nadzieją. Człowiek musi zdać się na to i wierzyć. Jest w człowieku chęć poznania przyszłości. Spekulacje na ten temat, utrwalone w formie pisemnej, zachowały

się do naszych czasów. Zajmują się one końcem świata, wydarzeniami, które ten moment będą poprzedzały, i skutkami, które potem nastąpią. Szczególną jednak interpretację i rozwinięcie tych myśli odnajdujemy w sztuce, w obrazach przedstawiających Sąd Ostateczny.

Sąd Ostateczny jest wyrazem tęsknoty za nieodwołalnym i sprawiedliwym osądem każdego ludzkiego działania. Często niewinnie cierpiący człowiek nie potrafi obronić się przed mocniejszym i nie może dojść swoich praw u żadnego sędziego tego świata. Wierząc w pozaziemską sprawiedliwość, czeka na bezstronnego sędziego, który wyda prawdziwy i niepodważalny werdykt. Ta wiara wpływa na postępowanie ludzi, na ich decyzje i sądy. Obrazy przedstawiające Sąd Ostateczny są unacznieniem tych napomnień, starając się kierować myśl ludzi pobożnych na koniec świata i sąd.

Książka jest podzielona na sześć części, z których pierwsze trzy ukazują zagadnienie Sądu Ostatecznego historycznie i kulturowo, trzy ostatnie – to kompozycje obrazów bądź motywów z nim związanych.

W pierwszym rozdziale autorzy omawiają i ilustrują obrazami przedchrześcijańskie wyobrażenia sądu nad duszami. Z epoki neolitu przetrwały pierwsze przekonania o istnieniu nadziei dla świata i człowieka, z których powstała wizja Sądu Ostatecznego. Sprawiedliwi są nagradzani życiem wiecznym, złoczyńcy skazywani na wieczne męki i zapomnienie. Nadzieja na drugie życie, na które liczył człowiek, wiedząc, że czeka go starość i nieunikniona śmierć, płynęła ze spostrzeżenia, iż otaczająca go przyroda regularnie się odradza. Jest tęsknota człowieka za przedłużeniem życia, jest walka człowieka o nieśmiertelność, o pokonanie własnego losu naznaczonego piętnem śmierci. Opowieści na ten temat dały podstawę religijnym wyobrażeniom, wyrażanym następnie w misteriach narodzin i śmierci i ponownych narodzin człowieka. W misterium cyklicznego odradzania się przyrody świat pojmowany jest jako organizm, który regularnie, corocznie potrzebuje odnowy. Czas wraca do początku, powtarza się i ten nieustanny powrót rodzi w człowieku nadzieję na pokonanie śmierci. Znalazło to wyraz w opowieściach o bohaterach zdolnych osiągnąć nieśmiertelność bez ingerencji bogów, a tylko przez inicjację.

W starożytnym Egipcie rozmyślanie o życiu po śmierci, o wiecznym istnieniu i nieśmiertelności człowieka dało wyobrażenie o pośmiertnej nagrodzie za życie. Dobrym postępowaniem za życia zapewnia sobie człowiek życie po śmierci. Życie człowieka po śmierci zależy od jego etycznej i religijnej postawy wobec bliźnich. Postępowanie człowieka jest po śmierci przedmiotem bożego osądu. Ze świata podziemnego nie ma powrotu, ale życie toczy się tam dalej. Jego jakość zależy od wyniku sądu nad duszą. Jeśli zmarły uznany zostanie za sprawiedliwego, w pośmiertnym życiu otrzyma należną mu nagrodę. Egipski sąd nad duszami to ważenie serca zmarłego. Na jednej szali kładzie się serce zmarłego – symbol sumienia, a na drugiej – prawdę i sprawiedliwość. Można w tym znaleźć paralełę do ST. W Księdze Hioba między Bogiem a szatanem wywiązuje się dysputa o duszy sprawiedliwego Hioba. Udręczony i zrozpaczony Hiob woła do Boga, by zważył na wadze sprawiedliwości jego prawość i uznał ją (Hi 31,6). W Księdze Daniela pisząca dłoń pokazuje królowi Baltazarowi jego los: *mene, mene, tekel ufarsin*. Słowo *tekel* znaczy: „zważono cię na wadze i okazałeś się zbyt lekki” (Dn 5,27).

W starożytnym Iranie znana była tradycja wędrówki dusz. Podkreśla się znaczenie sądu nad duszami, które oceniać będzie postępowanie człowieka mającego wolny wybór między dobrem a złem. „Zasada wyboru między dobrem a złem może oznaczać, że Bóg jest

transcendentny wobec wszystkich przeciwieństw lub że egzystencja zła jest warunkiem ludzkiej wolności” (M. Eliade).

Pojawia się tu motyw przekroczenia mostu, sąd, spotkanie z własnym „ja” w postaci młodej, pięknej dziewczyny, ucieleśniającej wychodzące naprzeciw dobre czyny oraz wejście do nieba.

Autorzy albumu następnie omawiają, jak wyobrażali sobie sąd i życie przyszłe ludy germańskie, a także starożytni Grecy. Szkoda, że ograniczyli się tylko do tych czterech kultur, bo można było mniej drobiazgowo, ale równie interesująco przedstawić na przykład wyobrażenia słowiańskie.

Następnie autorzy publikacji chcą zobaczyć problem Sądu Ostatecznego w chrześcijańskim kręgu kulturowym. Prawzorem tutaj stają się dwie kategorie ludzi: wybrani i potępieni. Wszyscy zgromadzeni zostaną przed Sędzią, który dokona podziału. Wybrani dostąpią zbawienia i będą się cieszyć życiem wiecznym, a potępieni – pójdą na wieczne zapomnienie. Taka jest wiara i nadzieja na zakończenie historii świata. Oddzielenie wybranych od potępionych nastąpi w ostatnim momencie świata i zależy wyłącznie od niebiańskiego Sędziego. Wszystko zależeć będzie od doczesnej postawy człowieka i jego decyzji. Temat wybranych i potępionych powracał w pismach Izraela i we wczesnym chrześcijaństwie i stał się natchnieniem twórców pierwszych chrześcijańskich obrazów przedstawiających Sąd Ostateczny. Obrazy te są swoistą interpretacją tekstów. W czasach nowotestamentowych odnajdujemy naukę podobną w przypowieści o owcach i kozłach, w przypowieści o pannach mądrych i głupich. Św. Paweł wskazuje na dwie style życia, które cechuje światło i ciemność – cnota i występki.

W trzeciej części książki są opisane wyobrażenia o Sądzie Ostatecznym poza chrześcijańskim kręgiem kulturowym. W religiach monoteistycznych uważa się, że człowiek ma wybór między dobrem a złem i utrzymuje, że w przyszłości odbędzie się sąd nad ludzkimi czynami. W religiach politeistycznych często we wszystkich elementach i całej przyrodzie dostrzega się bóstwa. Duchy żywiołów nie są ze swej istoty ani dobre, ani złe, lecz w zależności do czynów człowieka mogą pozytywnie lub negatywnie wpływać na jego zdrowie, zbiory i życie. Wyobrażenie o Sądzie Ostatecznym, karzącym ludzi dopuszczających się występków przeciw kulturze swojego rodu lub otaczającej przyrodzie, można znaleźć u wielu pierwotnych ludów. Myśl o sądzie rzadko pojawia się w hinduizmie i buddyzmie. Znajdujemy tutaj tylko niektóre aspekty rozważań o Sądzie Ostatecznym wplecione w wielowarstwowy kontekst, który bazuje na cyklicznej koncepcji świata.

Trzy następne rozdziały mają charakter bardziej ilustracyjny niż tekstowy. Obrazy, miniatury, freski przedstawiające Sąd Ostateczny pochodzą z kultury chrześcijańskiej, są zaopatrzone w tekstowy komentarz pozwalający wnikliwiej zwrócić uwagę na pewne specyficzne, szczegółowe wątki pojawiające się u poszczególnych artystów.

W wiekach VIII i IX zostały ukształtowane główne elementy kompozycji obrazów przedstawiających Sąd Ostateczny, które przetrwały aż do początku XIX wieku. Autorzy podejmują się śledzić tok myśli zajmujących się tym tematem oraz poznać przekazy utrwalone w kanonicznych tekstach i wyrosłe z nich interpretacje.

Chrześcijanie kształtowali wyobrażenie Sądu Ostatecznego inspirowani Biblią, apokryfami i literaturą pseudoepigraficzną. Najpierw odwoływali się do obrazu pasterza, który oddziela owce od kozłów. Najbardziej w wyobraźnię oddziaływał jednak tekst z Ewan-

geli *św. Mateusza* (24,30-31): „Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego, i wtedy będą narzekać wszystkie narody ziemi; i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą. Pośle On swoich aniołów z trąbą o głosie potężnym, i zgromadzą Jego wybranych z czterech stron świata, od jednego krańca nieba aż do drugiego”. *Ewangelia św. Marka* sięga częściej do obrazów prześladowań i cierpień przed końcem świata: „W owe dni, po tym ucisku, słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku. Gwiazdy będą spadać z nieba i moce na niebie zostaną wstrząśnięte. Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą” (Mk 13,24-26). Główną postacią obrazów Sądu Ostatecznego jest Chrystus w roli sędziego. Swoją widzialną obecnością wyzwała ostatnie zdarzenia ziemskiej historii, powołuje na sąd wszystkich, którzy zaludniają ziemię. Chrystus sądzi cały świat. Działanie Chrystusa jest podkreślone gestami jego rąk i dotyczy tych, którzy są przed Nim zebrani i którzy w tym momencie usiłują się do Niego zwrócić. Wszyscy ludzie muszą być osądzeni. Grzesznicy nie mają szansy ostać się przed sądem Chrystusa. Tylko dzięki wstawiennictwu orędowników będących blisko Boga oraz Jego miłosierdzia i łaski Sąd Ostateczny może przynieść nadzieję tym, którzy zdali się na Boga i oczekują Jego zmiłowania.

Przełom XII i XIII w. przyniósł Europie istotne zmiany. W Kościele narodził się ruch odnowy, stawiający za wzór do naśladowania chrześcijaństwo niegdyś ubogie i zepchnięte na marginesy społeczeństwa. Następuje solidarność z biednymi. Powstają klasztory franciszkanów i dominikanów. Przypominały one o bogatym losie biednych i o moralnym obowiązku udzielania jałmużny. Społeczeństwo inaczej zaczęło pojmować miejsce człowieka w rzeczywistości i samą rzeczywistość. To już nie wrogi i grzeszny świat, z którym człowiek winien walczyć, ale to znośne miejsce życia, gdzie pojawia się świadomość samego siebie i swojej wolności. Artyści także odmiennie spoglądali na swoje dzieła i sięgali do rozwiązań ze świata antycznego. Większość artystów średniowiecza pozostała anonimowa. Z czasem artysta stał się wyłącznym twórcą kompozycji, kolorystyki i szczegółów obrazu. Może proponować, a nawet domagać się akceptacji i uszanowania własnych idei.

Od XIV w. nazwiska malarzy stają się powszechnie znane. Nawet jeśli ich kompozycje trzymają się mocno zakorzenionych schematów, to częściej pojawia się w nich utworzona dzięki perspektywie głębia obrazu. Malowidło staje się rzeczywiście wizją przyszłości.

Sąd Ostateczny w kompozycjach wielkich mistrzów to przegląd ich malarstwa. Prezentowane są tutaj prace takich malarzy, jak: Giotto de Bondone, Bonamico di Martino, Andrea Orcagna, tzw. *Godzinki Rohanów*, Jan van Eyck, Fra Angelico, tzw. *Godzinki Katarzyny de Cleves*, Roger van der Weyden, Hans Memling, Fra Bartolomeo, Luca Signorelli, Hieronymus Bosch, Lucas van Leyden, Albrecht Dürer, Albrecht Altdorfer, Pieter van Heyden, Michał Anioł Buonarroti, Georg Pencz, Hermann tom Ring, Maarten van Heemskerck, Tintoretto, Giorgio Vasari, Antonio Maria Viani, Johannes Rottenhammer, Peter Paul Rubens, Vaclav Vavrinec Reiner.

Wszystkie obrazy z tematyką sądu ostatecznego ukazują ludzką wizję przyszłych wydarzeń. Człowiek żyjący na świecie jest z nim mocno związany. Ale z czasem starzeje się, traci siły i w końcu musi pożegnać się z otaczającą rzeczywistością. Świat oferuje człowiekowi nie tylko związek z przyrodą, która go żywi i daje siły, ale również ustanawia więź z ludźmi, z którymi stanowi różne wspólnoty. Na świecie człowiek doświadcza prawdy, sprawiedliwości i miłości oraz przeciwieństwa tego – kłamstwa, niesprawiedliwości i nie-

nawiści. Ma potrzebę transcendencji. Pragnie przekraczać różne determinizmy, pokonywać empirycznie doświadczalny świat, stawiając sobie odległe cele. Obrazy Sądu Ostatecznego mogą uchodzić za zmaterializowany wyraz tych pragnień człowieka. Znajdujemy tutaj próbę przerwania przez człowieka własnych więzi ze światem. Są więc tutaj dwa przeciwstawne światy: świat doczesny z jego mieszkańcami i świat, w którym znajdzie się człowiek po śmierci. Postacią centralną jest ten, kto świat będzie sądził. Na obrazie musi być cały świat. Sposób ich przedstawiania jest symboliczny, opisowy lub narracyjny. Wyobrażenie przyszłości jest konsekwencją wiary, że wszyscy ludzie, żywi i umarli, będą powołani przed sąd. Dlatego na obrazach można znaleźć motyw zmartwychwstania. Sądu dokonuje Bóg. Syn Boży był na tym świecie, przebywał w ludzkiej postaci wśród ludzi i doświadczał poniżenia, cierpienia i śmierci. Chrystus na obrazach przedstawiany jest w ludzkiej postaci, chociaż reprezentuje niewidzialnego Boga. Ma wszystkie atrybuty wskazujące na jego miejsce i rolę w czasie tego sądu. Towarzyszy Mu trybunał sądowy i niebiańskie zastępy.

Na sądzie zapadają decyzje o losie pojedynczego człowieka i losie całego świata. Do ostatniej chwili toczy się walka o każdą ludzką duszę. Walczą aniołowie posłani przez Boga z aniołami upadłymi. Dusza ludzka, to, co najistotniejsze w człowieku, jest ważona i oceniana. Jest tutaj personifikacja sprawiedliwości, która z zawiązanymi oczami waży czułą wagą i wydaje wyrok, ukazując wartość dobrych czynów wobec nicości i powierzchowności złych. Przyszłość mają tylko dobre czyny.

W ostatnim momencie świata ujawnia się cała prawda o człowieku. Nie pozostaje sam, lecz ma swoich orędowników u Chrystusa. Święci orędownicy łagodzą okropności i nieuchronność ostatniego sądu. Stoją pomiędzy Bogiem a człowiekiem, bowiem grzeszny człowiek nie ma sość odwagi, by wystąpić sam przed obliczem Bożym. To wstawiennictwo tworzy wspólnotę solidarności, miłości i pomocy. Bóg wysłuchuje wstawienniczych prośb. Najgorętszymi orędownikami są Matka Boża i Jan Chrzciciel, którzy z błagalnie złożonymi dłońmi zwracają się do Chrystusa.

Sąd jest Bożą sprawiedliwością, która manifestuje się w podziale ludzi na wybranych i potępionych. Potępieni straceni są do piekła. Dla wybranych przygotowane jest nowe i stałe miejsce pobytu. Sąd jest spełnieniem sprawiedliwości. Nic nie ulega zapomnieniu. Każdy czyn i każde zdarzenie podlegają osądowi suwerennego i wszystkowiedzącego Boga.

Wiara w Sąd Ostateczny przypomina, że warto czynić dobro na ziemi. Zadaniem obrazu jest nadanie temu widzialnej postaci. Sąd wyraża zainteresowanie Boga światem doczesnym. Bóg nie wyrzekł się go, lecz zajmuje się nim nieustannie jako jego Stwórca. Świat nie jest niezmienny, podlega uwarunkowanemu obecnością Boga procesowi, mającemu początek w akcie stworzenia i koniec na Sądzie Ostatecznym, niosącym gruntowną przemianę rzeczywistości, zwaną również nowym stworzeniem. Sztuki plastyczne przekazały nam różne wizje złotego wieku ludzkości, harmonijnego porządku świata, dostatku rajskiego ogrodu i bezpieczeństwa nowego miasta, nowej Jerozolimy.

ks. Andrzej Małachowski

Dokumenty soborów powszechnych, tom II: (869-1312) Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne. Tekst grecki, łaciński, polski, układ i opracowanie: ks. Arkadiusz Baron, ks. Henryk Pietras SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, ss. 680

Obecny tom zawiera dokumenty ośmiu kolejnych soborów uznanych za powszechne w Kościele łacińskim, począwszy od Soboru Konstantynopolińskiego IV (869) aż po Sobór w Vienne (1311-1312). Pierwszy z nich, Sobór Konstantynopoliński IV, należy jeszcze do pierwszego tysiąclecia i wiąże się z tak zwanymi „synodami focjańskimi”. Został zwołany przez cesarza Bazylego I i papieża Hadriana II. Powodem był zamęt na stolicy biskupiej Konstantynopola i konflikt kompetencyjny między Rzymem i Bizancjum odnośnie do jurysdykcji nad Bułgarią. Nałożył się na to problem obsadzenia patriarszej stolicy Konstantynopola. Uznanie tego soboru za powszechny jest dziełem późnego średniowiecza i dotyczy tylko Zachodu.

Od połowy X wieku rozpoczyna się w Kościele łacińskim okres zwoływania szeregu synodów, które stały się instrumentem jego reformowania. Rozpoczęło się od synodów cesarsko-papieskich (962-1055), aby poprzez synody reformy gregoriańskiej oraz tak zwane synody postne czasów Grzegorza VII doprowadzić w XII wieku do synodów generalnych. Trzy z nich prezentowane są w obecnym tomie: Sobór Laterański I w 1123 r., II w 1139 r., oraz III w 1179 r. – uznawane są od XVI wieku za powszechne.

Pierwszy Sobór Laterański postawił sobie za zadanie kontynuację reformy zapoczątkowanej przez papieża Grzegorza VII. Trzy główne tematy, jakimi miano się zająć, to: symonia, nieprzestrzeganie celibatu i problemy wynikłe z nieprzestrzegania celibatu, i związane z dziedziczeniem dóbr kościelnych oraz z inwestyturą, czyli mianowaniem duchownych (zwłaszcza biskupów i opatów, przez władców świeckich).

Drugi Sobór Laterański nic szczególnie oryginalnego nie stworzył, powtórzył jedynie kanony pochodzące z poprzedniego Soboru Laterańskiego I oraz z synodów różnych prowincji. Warto zauważyć, że po raz pierwszy na tym soborze nie tylko zakazywano konkubinatu księży, ale stwierdzono nieważność, a nie tylko naganność małżeństwa zawartego przez duchownych wyższych święceń.

Trzeci Sobór Laterański został zwołany przez papieża Aleksandra III po podpisaniu pokoju z cesarzem Fryderykiem Barbarossą, który wcześniej popierał antypapieży: Wiktora, Paschalisa III i Kaliksta III. Ustalono przede wszystkim zasady wybierania papieża, by uniknąć na przyszłość możliwości wybierania dwóch biskupów Rzymu. Odtąd papież mógł być wybrany większością dwóch trzecich głosów elektorów. Zajęto się różnymi nadużyciami w Kościele, powtórzono niektóre kanony starsze oraz dodano nowe, zwłaszcza wymierzone przeciwko albigensom i Żydom.

Zwieńczeniem dorobku okresu synodalnego jest niewątpliwie Sobór Laterański IV (1215), który w swoich 71 konstytucjach podjął sprawy niemalże wszystkich obszarów życia Kościoła. Zwołany został przez papieża Innocentego III w celu dalszego uporządkowania spraw Kościoła i jego relacji do władzy świeckiej, jak również ogłoszenia nowej

krucjaty do Ziemi Świętej. Sobór miał być „powszechny”. Dlatego z ponad dwuletnim wyprzedzeniem (19 kwietnia 1213 roku) papież zaprosił na 11 listopada 1215 roku biskupów, opatów, przeorów, mistrzów zakonnych, kapituły oraz przedstawicieli władców. Po raz pierwszy, zapraszając na sobór, papież poprosił o zasugerowanie tematów do rozważenia podczas wspólnych obrad. Na sobór przyjechało 404 biskupów (w tym prawie połowa z Italii; 10 z Burgundii; 67 z Francji i Prowansji; 21 z Cesarstwa Rzymskiego państw niemieckich; 16 z Polski i Węgier; 23 z Półwyspu Pirenejskiego; 36 z Wysp Brytyjskich), którzy w gronie 1200 jego uczestników stanowili mniejszość. Nie przyjechał żaden z biskupów greckich, obecni byli jedynie przedstawiciele Kościoła łacińskiego na Wschodzie. W ciągu trzech tygodni ustalono 71 konstytucji o charakterze dyscyplinarnym i doktrynalnym.

Następne sobory: Lyonński I w 1245 r., Lyonński II w 1274 r. oraz w Vienne w latach 1311-1312 odzwierciedlają zaostrenie sporów pomiędzy papieństwem a cesarstwem oraz palące problemy chrześcijańskiego świata, z jednej strony zagrożonego najazdami Czynigis-chana, Turków, Tatarów i konfliktami z Saracenami, z drugiej zaś strony próbującego między innymi poprzez krucjaty odzyskać utraconą Ziemię Świętą oraz doprowadzić do zjednoczenia Kościoła rozdartego od czasów schizmy z 1054 roku na Wschodni i Zachodni. Jedną z ważniejszych okoliczności zwołania Soboru Lyonńskiego był konflikt pomiędzy papieństwem a cesarzem Fryderykiem II. Pragnął on podporządkować sobie Kościół, pozostawiając papieżowi wyłącznie władzę duchową. Wobec zagrożenia papież Innocenty IV przeniósł się do Lyonu, który był wolnym miastem. Sobór skupił się z woli papieża na następujących sprawach: utracie Jerozolimy (ogłoszono nową krucjatę); sytuacji cesarstwa łacińskiego w Konstantynopolu; zagrożeniu tatarskim (postanowiono wysłać legatów do chana); postawie cesarza Fryderyka II (do ekskomuniki dołożono złożenie z godności cesarskiej) oraz na problemach moralnych Kościoła (w tym względzie uchwalono konstytucje). Nie podejmowano żadnych tematów ściśle doktrynalnych. Drugi Sobór Lyonński zwołał papież Grzegorz X celem podjęcia trzech istotnych dla ówczesnego Kościoła spraw: jedności z Kościołem greckim, wyprawy krzyżowej oraz reformy Kościoła. Jedyny sobór w czasie niewoli awiniońskiej zwołał papież Klemens V do Vienny. Skłoniły go do tego przede wszystkim dwie sprawy: spór zaistniały pomiędzy jego poprzednikiem Bonifacym VIII a królem Filipem IV Pięknym oraz sprawa templariuszy. Spór pomiędzy papieżem a królem dotyczył kwestii finansowych. Zaognił się, gdy Bonifacy VIII wystosował bullę *Unam sanctam*, w której określił, że najważniejszą na świecie jest władza papieża, a władza świecka jest od niej zależna. Posłuszeństwo papieżowi, również w sprawach świeckich, wymagane jest do zbawienia. Cesarz, w odpowiedzi na takie stanowisko papieża, nakazał go aresztować i osądzić. Jakkolwiek do tego nie doszło, problem okazał się nader poważny. Templariusze, po wycofaniu się z Ziemi Świętej, stanowili dla króla przeszkodę w powiększaniu majątku ze względu na ich ogromne posiadłości. Spowodowało to, że król nakazał ich aresztować w 1307 roku pod pretekstem postawy antychrześcijańskiej i niemoralnej. Klemens V nie zdołał oprzeć się Filipowi i przychylił się do jego żądania kasaty zakonu. W sprawie odzyskania Ziemi Świętej zaproponowano nową krucjatę, na czele której miał stanąć Filip Piękny – nigdy do niej nie doszło. Tematem obrad były również stosunki pomiędzy biskupami i parafiami z jednej strony, a nowymi zakonami żebraczymi z drugiej, potępiono poglądy franciszkanina Piotra Jana Olivi oraz sposób życia begardów i beginek.

Dokumenty soborów powszechnych prezentowane w drugim tomie w serii wydawniczej *Źródła Myśli Teologicznej* niemalże w całości zawierają teksty łacińskie, gdyż z Soboru Konstantynopolińskiego IV zachowały się tylko nieliczne fragmenty greckie. Pozostałe zaś prezentowane sobory dokumentowane były już wyłącznie w języku łacińskim. Zachowane fragmenty greckie zestawione zostały w kolumnach paralelnych dla porównania tłumaczenia zarówno tekstu greckiego, jak i łacińskiego. Do każdego z soborów podane jest zwięzłe wprowadzenie historyczne, ograniczające się jedynie do zarysowania tła powstania, zwołania i przebiegu soboru, oraz krótka bibliografia wskazująca na źródła tekstu oryginalnego oraz odsyłająca do opracowań dotyczących poszczególnych zagadnień poruszanych na soborze. Bardziej szczegółowe odniesienia bibliograficzne podane są w przypisach, niejednokrotnie odsyłające do stron internetowych, które wciąż są uaktualniane. Dodany jest list papieża Jana VIII do Focjusza oraz list papieża Innocentego III zwołujący Sobór Laterański IV, który był pierwszym soborem zachodnim zwołanym z poczuciem powszechności mającego się na nim zgromadzić Kościół. Powszechność tę rozumiano odmiennie od tej, która była na soborach starożytnych. Wyrażała się ona wtedy między innymi w zapraszaniu biskupów reprezentujących wszystkie patriarchaty. W odniesieniu do Soboru Laterańskiego IV powszechność wskazuje na wszystkie stany Kościoła, pozostające pod przewodnictwem papieża, patriarchy Zachodu. Zaprasza więc on nie tylko biskupów, ale także zakonników oraz władców świeckich. Jest to pierwszy sobór szeroko podejmujący sprawę reformowania Kościoła oraz laikatu.

Wszystkie kanony i konstytucje posiadają tytuł streszczający jego treść. Większość tytułów pochodzi od poprzednich wydawców. Jednakże w licznych przypadkach redaktorzy polskiego wydania uznali za wskazane utworzenie brakujących, o czym każdorazowo powiadają czytelnika, podając źródło.

W porównaniu z pierwszym tomem *Dokumentów soborów powszechnych* wydanym w 2001 r. nietrudno zauważyć o wiele szersze uwzględnienie tradycji prawa kościelnego poprzez podanie w przypisach odnośników do synodów, odbytych zwłaszcza w Gallii, Afryce, Hiszpanii oraz Italii, na których wcześniej uchwalono kanony dotyczące problemów podejmowanych przez prezentowane tu sobory. Bierze się ono między innymi z wciąż rozrastającego się dziedzictwa Kościoła, które w średniowieczu było już tak duże, iż trudne do objęcia. Przy opracowywaniu dokumentów uwzględnionych zostało wiele materiałów źródłowych, a wśród nich średniowieczne kolekcje praw takie, jak *Dekret Gracjana*, *Decretały Grzegorza IX*, *Liber sextus* Bonifacego VIII, *Clementinae*, kanony spisane przez Izydora z Sewilli oraz pseudoizydoriańskie, kolekcje Iwona z Chartres, uwzględniono także przekłady angielskie, włoskie, francuskie i niemieckie. Jednak pełne opracowanie – jak zaznaczają autorzy – wymaga jeszcze dużego wysiłku badawczego.

Można mieć nadzieję, że nawiązanie do tradycji, zwłaszcza prawnej, pomoże i ułatwi badaczom w przyszłości opracowanie poszczególnych tematów w perspektywie wieków poprzedzających dany sobór.

ks. Andrzej Małachowski

Ks. Stanisław Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, POLWEN, Radom 2003, ss. 262

Baczny obserwator i lektor publikacji filozoficzno-teologicznych w naszym kraju musi przyznać, iż jednym z najczęściej pojawiających się autorów nowych pozycji książkowych jest ks. Stanisław Kowalczyk, filozof, profesor zwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pierwsze jego pozycje książkowe podejmowały problemy filozofii Boga i filozofii religii. Następnie otrzymaliśmy kilka pozycji tego autora z zakresu szeroko rozumianej filozofii człowieka. Potem ukazywały się książki z dziedziny filozofii kultury, filozofii wolności. W ostatnim czasie książd Profesor obdarzył nas pozycjami dotyczącymi liberalizmu, demokracji, filozofii sportu.

W ostatnim czasie ukazała się książka autora podejmująca od strony filozoficznej problem narodu. Jest ona bardzo aktualna i ogromnie potrzebna. Trwa bowiem nadal kryzys zdrowej idei narodu. Warto w związku z tym przypomnieć, że w XX stuleciu idee narodu, ojczyzny, patriotyzmu doznały zafalszowania. Idee te traktowano instrumentalnie, niekiedy wyszydzano i obrzucano inwektywami. Włoski faszyzm i hitlerowski nazizm nie miały nic wspólnego ze zdrowym patriotyzmem. Okazały się być agresywnym rasizmem. W imię zabsolutyzowanej, a więc fałszywej idei narodu, podbijano i niszczone inne, tzw. drugorzędne narody. Podobnego wypaczenia doznała idea narodu w totalitaryzmie sowieckim. Komunizm odrzucił kategorię narodu jako przeżytek, a w jego miejsce lansował absolutyzację kategorii klasowych. Państwa komunistyczne niszczyły nie tylko poszczególnych ludzi, ale ostrze ataku skierowały na narody, odmawiając im prawa do wolności oraz własnej historii i kultury.

W ostatnim czasie, na przełomie stuleci i tysiącleci, idea narodu znowu doznaje ataku, tym razem nie dlatego, że jest wypaczona, ale w imię lansowania antynarodowych ideologii, zwłaszcza wskutek szerzenia się tzw. kosmopolityzmu i globalizmu. W propagowaniu tych tendencji przewodzi współczesny liberalizm. W ideologii kosmopolityzmu i globalizmu podważa się znaczenie naturalnych społeczności, jakimi są rodzina i naród. Pozbawia się w ten sposób ludzi zakorzenienia w kulturze i w historii. Tendencje te stanowią duże zagrożenie nie tylko dla tradycyjnych narodów, ale dla całej cywilizacji. Zachodzi obawa, że może się potwierdzić przekonanie Feliksa Konecznego, że agresja przeciw społeczności narodowej prowadzi do niszczenia cywilizacji i duszy człowieka.

Trzeba zatem docenić przedsięwzięcie i odwagę ks. prof. Kowalczyka, że zdecydował się napisać z pewnością dla niektórych ideologów niewygodną książkę. Zresztą autor był świadomy podejmowanego ryzyka, o czym wspomina we *Wstępie*. Chwała i dzięki mu za to!

Autor w sygnalizowanej tu pozycji omawia następujące problemy: pojęcie narodu, strukturę ontologiczną narodu, genezę powstania narodów, relację narodu do państwa, prawa narodu i obowiązki wobec niego, redukcjonistyczne ujęcia narodu: totalitarne i liberalne, oraz rolę narodu we współczesnym procesie integracji europejskiej i światowej.

Na szczególną uwagę zasługuje ostatnia część książki, w której autor omawia kondycję narodów świata w kontekście procesu integracji zachodzącej w skali Europy i całego świata. Autor jest świadomy, że zachodzący dziś proces globalizacji obejmuje głównie

dziedziny ekonomii, informacji, techniki, nauki i ekologii, i że jest to proces moralnie neutralny. Jednakże autor podkreśla, że jego kwalifikacja etyczna zależy od celów, metod i mechanizmów integracji. Ks. prof. Kowalczyk zauważa, że w skali europejskiej mają miejsce dwa modele integracji: laicko-achrześcijański i personalistyczno-aksjologiczny. Tylko ten drugi model zasługuje na realizację. Autor konstatuje, że przyszła Europa powinna być federacją narodów, a nie zunifikowanym państwem federalnym wyobcowanym z tradycji, historii i kultury poszczególnych państw narodowych. Taki model integracji ma na uwadze w pierwszym rzędzie wspólnotę ducha, a ta może być budowana jedynie na bazie wartości chrześcijańskich. Powinna o tym pamiętać poszerzająca się Unia Europejska jako wspólnota ekonomiczna i polityczna. Jeśli zrezygnuje z wartości religijnych w sferze życia publicznego, to pod znakiem zapytania stoi jej trwałość i pomyślność.

Książka ks. prof. Kowalczyka godna jest polecenia szerszym kręgom naszego społeczeństwa, zarówno eurosceptykom jak i euroentuzjastom.

ks. Ignacy Dec

O. Hugolin Langkammer OFM, *Różańcowe tajemnice światła. List apostolski „Rosarium Virginis Mariae” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych „O Różańcu Świętym”*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2003, ss. 224

Obecny rok z woli Ojca Świętego przeżywamy w Kościele jako Rok Różańca Świętego. Okazją do jego ogłoszenia stał się List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*, w którym Papież zaproponował dołączenie do tradycyjnych trzech części modlitwy różańcowej (radosnej, bolesnej i chwalebnej) części czwartej, w skład której wchodzi tzw. Tajemnice światła. Zaliczamy do nich: 1) chrzest Jezusa w rzece Jordan, 2) gody w Kanie Galilejskiej, 3) głoszenie przez Jezusa Ewangelii i wzywanie do nawrócenia, 4) Przemienienie na górze Tabor i 5) Ustanowienie Eucharystii. Swoją decyzję o rozszerzeniu dotychczasowej formy modlitwy Jan Paweł II uzasadnił następująco: „Różaniec w formie, jaka przyjęła się w najbardziej rozpowszechnionej praktyce, zatwierdzonej przez władze kościelne, wskazuje tylko niektóre spośród tak licznych tajemnic życia Chrystusa. Taki wybór podyktował pierwotny schemat tej modlitwy, nawiązujący do liczby 150 Psalmów. Uważam jednak, że aby rozwinąć chrystologiczny wymiar różańca, stosowne byłoby uzupełnienie, które – pozostawione swobodnemu wyborowi jednostek i wspólnot – pozwoliłoby objąć także tajemnice życia publicznego Chrystusa między chrztem w Jordanie a męką. W tych właśnie tajemnicach kontemplujemy ważne aspekty Osoby Chrystusa jako Tego, kto definitywnie objawił Boga. On jest Tym, który – ogłoszony przy chrzcie umiłowanym Synem Ojca – zwiastuje nadejście Królestwa, świadczy o nim swymi czynami, obwieszcza jego wymogi. To w latach życia publicznego misterium Chrystusa objawia się ze specjalnego tytułu jako tajemnica światła: »Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata« (J 9, 5)”.

W kontekście papieskiej propozycji rozszerzenia modlitwy różańcowej z najwyższą radością powitać możemy na polskim rynku wydawniczym niezwykle w swej głębi i pro-

stocie zarazem książkę o. prof. H. Langkammera OFM, zatytułowaną *Różańcowe tajemnice światła*, a wydaną przez Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”. Praca ta powstała w hołdzie Jego Świątobliwości Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w dwudziestopięciolatek pontyfikatu. Rozpoczyna ją zamieszczony w pierwszej części opracowania (ss. 11-58), wspomniany wyżej List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*. Choć jest to dokument upowszechniony, warto przypomnieć zasadnicze linie refleksji papieskiej: kontemplować Chrystusa z Maryją, tajemnice Chrystusa – tajemnice Matki, „dla mnie żyć to Chrystus”. Bezpośrednio po tekście dokumentu zamieszczony został komentarz do niego (ss. 59-72). Autor komentarza zaznacza, że we wprowadzeniu do swego listu Ojciec Święty akcentuje proces stopniowego rozwijania się modlitwy różańcowej (dając tym samym historyczne uzasadnienie swojej propozycji rozszerzenia tej modlitwy) i wskazuje na niezaprzeczalne jej owoce. Papież przywołuje także swoich Poprzedników, którzy ponieśli wielkie zasługi w krzewieniu różańca świętego oraz wskazuje na wpływ tej modlitwy na życie kontemplacyjne i rodzinne; mówi, że przyczynia się ona do rozkrzewiania pokoju na świecie i pozwala doświadczać macierzyńskiej troski Maryi nad wierzącymi. W tymże wprowadzeniu Ojciec Święty ogłasza także rok od października 2002 do października 2003 Rokiem Różańca Świętego. Komentując I rozdział dokumentu, Prof. Langkammer zatrzymuje się nad biblijnym znaczeniem terminu „oblicze”, który jest na wskroś personalistyczny: wskazuje na osobę wraz z jej przeżyciami i stanowi niejako „ikonę” człowieka. Różaniec jako modlitwa kontemplacyjna jest niczym innym jak medytacją oblicza Chrystusa; medytacja ta jest ustopniowana i prowadzi aż do całkowitego upodobnienia się do Chrystusa na wzór Maryi. Rozdział II dokumentu stanowi uzasadnienie, dlaczego po wprowadzeniu nowych Tajemnic światła można nazwać różaniec „streszczeniem całej Ewangelii”. Treść listu papieskiego oparta została na wynikach współczesnych badań egzegetycznych, co O. Prof. Langkammer potwierdza przytaczanymi cytatami. Na większe jeszcze znaczenie modlitwy kontemplacyjnej zwraca uwagę Ojciec Święty w III rozdziale swego listu, zatytułowanym *Dla mnie żyć to Chrystus*. Pada tu zwięzły i głęboko teologiczny komentarz do poszczególnych modlitw składających się na różaniec, z wyraźnym wyakcentowaniem roli powtarzania formuły modlitwnej „Zdrowaś, Maryjo”. Opis różańca jako koronki przybiera chrystocentryczne ukierunkowania. W zakończeniu listu Ojciec Święty podkreśla moment więzi, jaką odmawianie różańca wywiązuje pomiędzy modlącym się człowiekiem a Bogiem.

Część II (ss. 73-164) książki O. Prof. Langkammera poświęcona została biblijnemu komentarzowi do poszczególnych Tajemnic światła. W krótkim wprowadzeniu do tej części Autor kreśli w zarysie historię modlitwy różańcowej, by następnie przejść do systematycznego i wnikliwego komentarza biblijnego do poszczególnych *misteria lucis*. Pomimo obfitego korzystania z osiągnięć współczesnej egzegezy i przedstawienia własnych, głębokich analiz tekstów biblijnych, komentarz ten pisany jest jasnym i zrozumiałym językiem, co jeszcze bardziej podnosi walor książki, rozszerzając grono jej czytelników. Każda z nowych tajemnic pozwala modlącym się rozważać jeden z istotnych aspektów działalności i nauczania Jezusa. Przyjmując chrzest w rzece Jordan z rąk Jana Chrzciciela, Jezus objawia się światu jako Syn Boży; Duch Święty zstępuje na Niego, a z nieba rozbrzmiewa głos Ojca: „To jest mój Syn umiłowany”. Rozważając tę tajemnicę modlący się uświadamia sobie, że w Chrystusie każdy człowiek staje się ukochanym dzieckiem Boga, a wszyscy razem są dla siebie braćmi i siostrami. W biblijnym komentarzu do tej tajemni-

cy Autor skoncentrował się na najstarszej tradycji synoptycznej o tym wydarzeniu, czyli na narracji Markowej (Mk 1,9-11), wypuklając przy tym pneumatologiczne aspekty tej narracji. Na weselu w Kanie Galilejskiej Jezus dokonał pierwszego cudu, który sprawił, iż „uwierzyli w Niego Jego uczniowie”. Modląc się tą tajemnicą, orant dotyka tajemnicy wiary, której głębię w sercach zna jedynie Bóg. Tajemnica ta odsyła również do sceny ukrzyżowania Jezusa, któremu towarzyszyła Matka, a także posiada wymiar eklezjologiczny, co zostało trafnie uwypuklone w komentarzu O. Prof. Langkammera. Wezwanie do nawrócenia i głoszenie dobrej nowiny należy do istoty działalności nauczycielskiej Jezusa. W tej tajemnicy rozważa się wszystko to, czego Jezus nauczał: o Bogu, królestwie niebieskim, relacjach między ludźmi i kwestiach etycznych. Niezwykle cenne w komentarzu okazuje się omówienie relacji: *metanoia* – królestwo Boże. Tajemnica przemienienia zapowiada przyszłą chwałę wierzących w Chrystusa; kieruje myśli rozważających ją ku czasom ostatecznym, kiedy wierzący trwać będą w bliskości Boga. Oprócz wnikliwych analiz wszystkich ewangelijnych relacji o Przemienieniu komentarz zwraca uwagę na parenetyczny wymiar wydarzenia. Ustanowienie Eucharystii zbliża natomiast do najgłębszego sposobu spotkania za Zbawicielem w czasie ziemskiej wędrówki człowieka wierzącego – do sakramentu Mszy św., w czasie której najściślej łączy się ze Zbawicielem. Oprócz omówienia zagadnień egzegetycznych i teologicznych wynikających z lektury narracji o ustanowieniu Eucharystii Autor dołącza rozważania na temat tego sakramentu, rozumianego jako ośrodek życia Kościoła i w Kościele.

Część III (ss. 165-213) posiada charakter praktyczny i duszpasterski. Składają się na nią materiały do kazań i medytacji. Stosunkowo wiele miejsca poświęcił Autor zagadnieniu modlitwy, które porusza przy omawianiu tajemnicy Przemienienia Pańskiego (pojawia się tu omówienie modlitwy w Starym Testamencie, modlitwy Jezusa, Modlitwy Pańskiej i modlitwy Maryi). W Aneksie (ss. 214-222) Autor proponuje – na bazie swych osobistych wspomnień z rodzinnej parafii – odmawianie różańca z tzw. aklamacjami, podając ich zwięzłe przykłady. Książkę wieńczy wybór polskiej literatury mariologicznej, która może stanowić uzupełnienie treści przedstawionej lektury.

Podsumowując, warto podkreślić jeszcze dwie niezwykle cechy omawianej pozycji. Po pierwsze, grono czytelników, do których książka jest skierowana, obejmuje swym zasięgiem szeroki wachlarz osób: książka okazuje się cenna zarówno dla egzegetów i biblistów, teologów, osób szukających pogłębienia rozumienia swej wiary, duszpasterzy i katechetów. Po drugie, książka ukazała się na rynku niezwykle szybko po ogłoszeniu przez Ojca Świętego listu *Rosarium Virginis Mariae*; jest więc publikacją bardzo na czasie, potrzebną i wypełniającą w bibliotekach teologicznych tę lukę, którą dotychczas zapełniały jedynie krótkie artykuły, których autorzy podjęli się omówienia nowych tajemnic różańcowych.

ks. Mariusz Rosik

Błąd antropologiczny, red. A. Maryniarczyk SDS, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, ss. 407

Publikacja niniejsza zawiera materiały z V Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego z cyklu *Zadania współczesnej metafizyki*, organizowanego corocznie przez Zakład

Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, będące oddziałem *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA)*. Sympozjum odbyło się 13 grudnia 2002 roku na temat: „*Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze*”. Celem sympozjum było przedyskutowanie w gronie specjalistów z Polski i z zagranicy problemów kryzysu kultury, wynikających z przyjętej błędnej koncepcji człowieka.

Wyrażenie „błąd antropologiczny”, widniejące w temacie sympozjum, pochodzi z Encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* (1991). W encyklice tej Papież zwrócił uwagę na fakt, że u podstaw fałszywej ideologii i niesprawiedliwego systemu społeczno-politycznego, jakim był socjalizm, znajdował się błędny wizerunek, fałszywe rozumienie człowieka.

Prezentowana książka dokumentująca wspomniane sympozjum posiada trzy części. Pierwsza zatytułowana: *Błędy w rozumieniu człowieka* dokumentuje cztery główne wykłady plenarne. Autorem pierwszego jest nestor polskiego tomizmu egzystencjalnego, o. prof. Mieczysław Albert Krąpiec. W zaprezentowanym tekście przypomina, że rozumienie osoby pojawiło się w kulturze chrześcijańskiej i było związane z wyjaśnianiem tajemnicy Chrystusa, w którym dwie natury egzystowały w jednej Osobie. Osoba Chrystusa jako istniejąca istnieniem podmiotu (*Logosu*) stała się ważnym odniesieniem pojmowania osoby. Osoba ludzka istnieje istnieniem swej duszy jako ducha stworzonego przez Boga. Dusza swego podmiotowego istnienia udziela ciału, które sobie nieustannie formuje. Człowiek zatem istnieje istnieniem swej duszy i dlatego jako człowiek może działać tylko poprzez swoje ciało. Stąd też w ludzkiej osobie nie ma czynności, nawet duchowych, niezależnych od ciała. Człowiek, jako byt osobowy w swym działaniu zależny od ciała, jest też bytem dynamiczno-potencjalnym realizującym się w ludzkiej społeczności. Spełnianie siebie w życiu społecznym dokonuje się w aktach decyzyjnych, czyli w procesie autodeterminacji suponującej używanie rozumu, czytającego rzeczywistość, cel ludzkiego życia i sądy praktyczne o dobru, które wola wybiera do spełniania. Poprzez akty poznania, miłości, wolności osoba transcenduje siebie, świat i społeczeństwo, będąc celem, a nigdy środkiem działań osobowych. Jako uczestnik życia społecznego osoba jest podmiotem prawa, jest zupełnością i całością. Jako byt religijny jest celem życia społecznego. W dziejach filozofii europejskiej miały miejsce błędne rozumienia człowieka. Mają one swoje korzenie w filozofii Platona i po części Arystotelesa. Z platonizmu wywodzą się, zdaniem Krąpca, niektóre współczesne liberalizmy, zaś wizję naukowo-przyrodniczą Arystotelesa wykorzystano w koncepcjach materialistyczno-ewolucyjnych.

Drugi tekst w tej części jest autorstwa ks. prof. Ignacego Deca z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Autor przedłożył w nim temat: *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*. Najpierw zauważył ks. Dec, że humanizm jako nurt filozoficzno-kulturowy pojawił się dopiero w filozofii nowożytnej i współczesnej. Następnie dokonał klasyfikacji i charakterystyki poszczególnych odmian humanizmów. Głównymi odmianami humanizmu nowożytnego były humanizm renesansowy i humanizm oświeceniowy. Pierwszy był reakcją na średniowieczny teocentryzm i kształtował się na bazie powrotu do antyku greckiego. Drugi wiązał się z nowożytnym antropocentryzmem epistemologicznym i ontologicznym. Często przybierał formę antyreligijną, antychrześcijańską. W czasach współczesnych pojawiła się bogata mozaika odmian humanizmów. Można tu mówić o humanizmie teistycznym i ateistycznym, kolektywistycznym i indywidualistycznym, personalistycznym i apersonalistycznym. Szczególną odmianę humanizmu stanowi

humanizm personalistyczny, mający także wiele odmian takich, jak: personalistyczno-społeczny (E. Mounier, M. Blondel, G. Madinier), fenomenologiczno-aksjologiczny (M. Scheler, R. Ingarden), egzystencjalistyczno-dialogiczny (K. Jaspers, G. Marcel), ewolucyjno-kosmiczny (P. Teilhard de Chardin), tomistyczny klasyczny (J. Maritain – humanizm integralny, K. Wojtyła – humanizm personalistyczny o orientacji tomistyczno-fenomenologicznej, M.A. Krapiec – personalizm tomistyczny). Wszystkie odmiany humanizmu wysuwają roszczenia do monopolu na prawdę o człowieku. Roszczenia niektórych odmian są jednak bezpodstawne. Jeżeli owe humanizmy poddamy gruntownej analizie i skonfrontujemy z danymi pierwotnego doświadczenia, okaże się, że jedynie humanizm personalistyczny w wydaniu tomistycznym najobiektywniej i najbardziej integralnie opisuje i wyjaśnia człowieka, ukazując go jako byt osobowy, jako ducha wcielonego, spełniającego się w życiu w kontekście prawdy, dobra i piękna, jako istotę rozumną i wolną, zdolną do poznawania i miłowania.

Autorem kolejnego tekstu tej części zatytułowanego *Rozumienie bytu a rozumienie człowieka* jest ks. prof. Andrzej Maryniarczyk z KUL-u. Autor zauważył, że na przestrzeni wieków pojawiły się różne obrazy człowieka. Wśród nich jako najbardziej nośne były: obraz człowieka jako agregatu pracząstek, jako ducha-duszy, jako zwierzęcia rozumnego, jako *res cogitans*, jako ewolutu świata przyrody. U podstaw tych obrazów leży określone koncepcje bytu. I tak: u podstaw rozumienia człowieka jako agregatu pracząsteczek leży fizykalna koncepcja bytu; u podstaw rozumienia człowieka jako ducha-duszy – idealistyczna koncepcja bytu-idei; u podstaw rozumienia człowieka jako zwierzęcia rozumnego leży naturalistyczna, przyrodnicza koncepcja bytu-zwierzęcia; u podstaw rozumienia człowieka jako *res cogitans* leży dualistyczna koncepcja bytu; u podstaw zaś rozumienia człowieka jako osoby leży egzystencjalna koncepcja bytu-podmiotu. To ściśle powiązanie rozumienia człowieka z koncepcją bytu potwierdza cała historia filozofii. W zależności od rozumienia bytu kształtowało się rozumienie człowieka. Stąd też u podstaw „błędu antropologicznego” leży błąd ontologiczny, czyli błędna koncepcja bytu.

Czwarty tekst tej części, noszący tytuł: „*Błąd antropologiczny i jego skutki we współczesnej filozofii*” jest autorstwa prof. Bertholda Walda z Uniwersytetu z Paderborn. Autor zarysował trzy koncepcje człowieka, które pozostają ze sobą w konflikcie. Pierwszą z nich jest koncepcja przyrodnicza, monizująca. Człowiek był tu pojmowany jako część przyrody, a przyroda jako proces, który ma być wyjaśniony za pomocą odwołania się jedynie do przemian materii. Taki holistyczny pogląd na człowieka pojawił się dziś w obrębie filozoficznego materializmu. Druga koncepcja człowieka to koncepcja dualistyczna wywodząca się od Platona, a wyeksponowana przez Kartezjusza. Trzecia koncepcja to koncepcja hylemorficzna, stworzona przez Arystotelesa, podkreślająca jedność człowieka. Autor bronił tezy, iż błąd antropologiczny jest nie do uniknięcia tak w obrębie monistycznej, jak i dualistycznej koncepcji osoby ludzkiej. Jego zdaniem, aby odnaleźć prawdę, należy się najpierw uwolnić od fałszywej alternatywy. Należy odnaleźć z powrotem drogę do zrozumienia tego, co odnośnie do tych kwestii ustalono w tradycji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Innymi słowy, należy zacząć jeszcze raz od metafizyki substancji i stamtąd przejść do antropologii. Ukazując filozoficzne konsekwencje błędu antropologicznego, autor niejako na nowo starał się potwierdzić słusność ostrzeżenia Arystotelesa, że *parvus error in principio magnus est in fine* (mały błąd na początku staje się wielkim na końcu).

Część druga publikacji nosi tytuł: *Konsekwencje „błędu antropologicznego” w kulturze*. Konsekwencje te ukazano w podstawowych dziedzinach kultury: w nauce, etyce, sztuce i religii. Skutki błędnego rozumienia człowieka widoczne są we współczesnej nauce (wprowadzenie dr P. Kawalec). Skutki te mają swe źródło w zmianie celu poznania naukowego (prof. P. Jaroszyński), w absolutyzacji podmiotu poznania (prof. H. Jakuszko), a przejawiają się w tzw. antynaukach (dr A. Lekka-Kowalik).

Skutki błędu antropologicznego w etyce ukazali: dr M. Czachorowski (ogólnie – we wprowadzeniu), ks. prof. T. Biegasa – w bioetyce, prof. W. Chudy – w życiu społecznym, dr P. Skrzydlewski – w polityce, mgr K. Stępień – w teorii prawa, oraz dr P. Mazur – w dziedzinie wychowania w perspektywie celu ostatecznego.

Dziedzina sztuki również odczuła skutki błędnego rozumienia człowieka. Traktują o tym teksty: prof. H. Kieresia (skutki w humanistyce), ks. prof. J. Sochonia i prof. A. Stoffa (skutki w literaturze).

Czwarta grupa tekstów tej części ukazuje konsekwencje błędu antropologicznego w dziedzinie religii. Znajdują się tu teksty: A. Gudańca (*Wprowadzenie*), s. prof. Z. Zdybickiej (*Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii*) ks. dr. hab. P. Moskala (*Realistyczna antropologia jako narzędzie rozumienia charakteru relacji religijnej*), mgr M. Lasik (*Antropologiczne implikacje w mistyce. Droga zjednoczenia z Bogiem: uwolnienie duszy czy ciała*).

Trzecia, najkrótsza część prezentowanej książki, nosząca tytuł: *Próby uniknięcia „błędu antropologicznego”* zawiera podsumowanie dyskusji panelowych oraz tekst ostatniego wykładu prof. P. Jaroszyńskiego: *Kultura chrześcijańska szansą uniknięcia błędu antropologicznego*.

Książka *Błąd antropologiczny* godna jest polecenia studentom filozofii i teologii, a także wszystkim interesującym się kondycją współczesnej kultury. Jej problematyka zawiera doniosłą treść i może być traktowana jako początek ważnego i bardzo potrzebnego namysłu nad kulturą naszego czasu, nad jej zagrożeniami, chorobami i środkami jej uleczenia.

ks. Ignacy Dec

Paweł Mazanka CSSR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, ss. 383

Czasy nowożytne upływają na naszym kontynencie pod znakiem procesów sekularyzacyjnych i ugruntowywania się tzw. sekularyzmu. Narastająca w ostatnich wiekach krytyka religii doprowadziła do ogłoszenia „śmierci Boga” i do deifikacji człowieka. W wyniku przemian cywilizacyjnych i spotęgowania się doktryn naturalistycznych Bóg – wedle wyrażenia Jana Pawła II – stał się „wielkim nieobecny w kulturze i społecznej świadomości narodów”. Właśnie o. Paweł Mazanka w przedstawionej tu pracy podjął się charakterystyki zjawiska sekularyzacji i sekularyzmu, zachodzących w kulturze europejskiej, oraz wskazał na niektóre źródła tychże zjawisk

Autor podzielił rozprawę na cztery rozdziały. W pierwszym zatytułowanym: *Rozumienie sekularyzacji i sekularyzmu* (s. 25-85) autor wyjaśnia znaczenie tych dwóch terminów. Wychodzi od objaśnień etymologicznych, a następnie podaje określenia sekularyzacji funk-

cjonujące na terenie różnych dyscyplin naukowych oraz proponuje rozumienie własne, które będzie funkcjonować w jego rozważaniach. Następnie omawia pięć zasadniczych cech tego zjawiska. Są nimi: autonomia, szybki rozwój techniki i industrializacji, woluntaryzm i złączony z nim indywidualizm, temporalizm oraz estetyzm. By lepiej uwydatnić rysy omawianego zjawiska, autor zwraca uwagę na sześć bliskoznacznych wyrażeń używanych niekiedy zamiennie z terminem sekularyzacja. Drugą część pierwszego rozdziału poświęca autor analizie terminu „sekularyzm”. Podaje tu najpierw historię tego terminu, następnie podaje jego dzisiejsze określenie, wyliczając przy tym niektóre jego cechy. Autor kończy rozdział wskazaniem na tzw. humanizm świecki, który bywa często utożsamiany z sekularyzmem.

Po wyjaśnieniach etymologicznych i określeniu rzeczowym sekularyzacji i sekularyzmu autor w następnych trzech rozdziałach próbuje odsłonić niektóre źródła tych zjawisk. W ukazaniu źródeł pomija źródła kulturowo-społeczne, a koncentruje się głównie na źródłach filozoficznych i historycznych. W prezentacji tych źródeł obiera kryterium chronologiczne.

W rozdziale drugim zatytułowanym *Źródła sekularyzacji w okresie starożytności i w średniowieczu* (s. 87-137), autor ukazuje najpierw rolę filozofów starożytnych, którzy przewyciężając czynniki mitologiczne na rzecz ukazania czynników racjonalnych, byli jakby pierwszymi zwiastunami – inspiratorami późniejszej sekularyzacji Europy Zachodniej. W drugiej części tego rozdziału autor spogląda na czasy wczesnego i złotego wieku średniowiecza, w którym powstała nowa Europa, z nową strukturą społeczeństwa. Pojawił się tu konflikt między dosyć stabilną wówczas władzą kościelną a coraz bardziej świadomą swego posłannictwa władzą świecką. Ta ostatnia została powoli poddana procesowi sekularyzacji na bazie pewnych doktryn filozoficznych, zwłaszcza dzięki elementom filozofii Marsyliusza z Padwy i Wilhelma Ockhama.

Rozdział trzeci, najkrótszy, zatytułowany: *Źródła sekularyzacji w okresie renesansu* (s. 139-176) poświęca autor ukazaniu odrodzeniowego antropocentryzmu i przyrodocentryzmu (będących negacją średniowiecznego teocentryzmu), jako kolejnego etapu nasilania się procesu sekularyzacji, co w rezultacie doprowadziło do zapoczątkowania i powolnego ugruntowywania się sekularyzmu jako trendu filozoficznego negującego istnienie Boga i deifikującej promocji człowieka. Autor formułuje tu twierdzenie, że zjawisko sekularyzacji, a szczególnie sekularyzmu jako dominujący fakt w kulturze zachodniej rozpoczęło się począwszy od epoki odrodzenia i reformacji.

W rozdziale czwartym, najobszerniejszym: *Niektóre źródła nowożytnej sekularyzacji i sekularyzmu* (s. 177-319) autor skupia się na filozofii Kartezjusza i K. Marksa jako głównych fundatorów i sekularyzatorów epoki nowożytnej. Wskazuje tu najpierw na te wątki filozofii Kartezjusza, które wpłynęły na rozwój sekularyzacji i sekularyzmu. Zdaniem autora duży wpływ na spotęgowanie się tych dwóch zjawisk wywarło kartezjańskie rozumienie samej filozofii, ujęcie filozofii Boga, teorii poznania i metafizyki. Kartezjańskie pomysły w tych dziedzinach zaowocowały bezpośrednio w racjonalizmie oświecenia, kiedy to zrodziły się nowe formy ateizmu i sekularyzmu. W drugiej części ostatniego rozdziału, poświęconej filozofii Marksa, autor uwydatnia przede wszystkim Marksową krytykę religii i Marksową koncepcję człowieka jako bytu samowystarczalnego, zamkniętego w świecie przyrody, bez żadnego odniesienia do tego, co nadprzyrodzone. Uważa, że tzw. humanizm marksistowski stał się ważnym elementem współczesnego sekularyzmu

Książka o Pawła Mazanki jasno pokazuje, jak narastał w dziejach proces sekularyzacji, jak narodził się nowożytny sekularyzm – z jakich filozoficznych korzeni wyrosły te dwa zjawiska. Jest napisana dobrym stylem. Charakteryzuje się poprawnym tokiem myślenia, bez stosowania przeskoków i gubienia się w szczegółach. Zaufanie do czytelnika budzi także bogata dokumentacja źródłowa, czerpana z polskich i obcojęzycznych dzieł. Autor potrafił zasadnie i z pewnym dystansem zaprezentować nurty i postawy myślowe, które wiązały się i bezpośrednio czy też pośrednio wpływały na narastanie procesu sekularyzacji, a potem oddziaływały na powstanie i rozwój nowożytnego i współczesnego sekularyzmu. W trakcie prezentacji znajdujemy uwagi krytyczne, porządkujące i oceniające. Książka jest godna polecenia wszystkim tym, którzy interesują się procesami społecznymi obecnymi w kulturze czasów nowożytnych i współczesnych.

ks. Ignacy Dec

Vittorio Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 2003, ss. 114

Autor sygnalizowanej książki jest Włochem, reprezentującym środowisko naukowe Wenecji. W Europie uchodzi za znakomitego znawcę metafizyki realistycznej oraz współczesnej filozofii. W Polsce znany jest przede wszystkim w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie wygłaszał gościnnie wykłady, gdzie też publikuje swoje prace. Przed kilkoma laty ukazała się w Polsce, w środowisku KUL, w tłumaczeniu Jarosława Mereckiego SDS jego książka pt. *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*. Odbiła się ona głośnym echem w naszym kraju, gdyż była napisana przeciwko tym, którzy od lat ogłaszają kres klasycznej metafizyki. Ks. prof. Andrzej Maryniarczyk w *Słowie wstępnym* do tejże książki m.in. napisał: *Tym, którzy na dźwięk słowa byt, substancja czy realizm dostają „gęsiej skórki”, którzy hasło „nigdy więcej metafizyki” uczynili zasadą filozofowania [...], tym wszystkim nie radziłbym czytania tej książki. Stanowi ona dla nich poważne zagrożenie, a nawet niebezpieczeństwo. Może się bowiem zdarzyć, że w trakcie lektury odkryją bolesną prawdę o chorobie swojego myślenia. Nazwa tej choroby to „nihilizm teoretyczny”*. Podobne ostrzeżenie można by wyrazić przy okazji lektury obecnej, prezentowanej książki. Autor zwraca w niej uwagę na skutki nihilizmu. Są one ogromne, i to w różnych sferach życia indywidualnego i społecznego. Nihilizm dokonał skażenia dziedziny poznania (*theoria*), postępowania (*praxis*), wytwarzania (*poiesis*). Nihilizm okazał się trendem, który rzucił cień i spowodował zamęt w dziedzinie ontologii, antropologii, etyki i religii, a więc skaził całą współczesną kulturę.

Niestety, sprawdza się jak dotąd przepowiednia Fryderyka Nietzschego, który pisząc o nihilizmie pod koniec XIX stulecia, był przekonany, że słowem tym opisuje nie tyle i nie przede wszystkim klimat kulturowy i stan doktryny swego wieku, ile raczej przewiduje kształt dziejów wieku, który nadchodzi, a więc wieku XX, czy nawet dwóch najbliższych wieków. Dziś, z perspektywy czasu, możemy powiedzieć, że gdy idzie o wiek XX, to Nietzsche okazał się złowrogim, ale prawdziwym prorokiem. Można mieć nadzieję, że jego przewidywania nie sprawdzą się w odniesieniu do wieku XXI. Niektórzy jednak sądzą, że taka nadzieja opiera się na wątych fundamentach.

Warto zatem podjąć lekturę książki Possentiego. Jest ona ostrzeżeniem przed dalszą degradacją kultury europejskiej, spowodowaną przez uleganie hasłom nihilizmu. Autor widzi ratunek dla zagrożonej nihilizmem kultury w filozofii bytu i w realizmie filozoficznym. Na łamach tej książki m.in. pisze: *filozofia bytu i realizm filozoficzny będą mogły – we współpracy z pokrewnymi nurtami myśli – odegrać pierwszorzędą rolę. Jeśli stan myśli współczesnej budzi nasz niepokój, to odczuwamy zarazem odpowiedzialność za ożywienie zasad metafizycznych, moralnych i antropologicznych, które leżą u podstaw rozwoju badań filozoficznych i które nadal są w stanie nimi kierować, po przewyżczeniu obecnego zamieszania, które charakteryzuje mieszanka antropocentryzmu i sceptycyzmu.*

Książka Possentiego, wzywająca do uzdrowienia współczesnej kultury ze skażenia nihilistycznego, składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym – autor charakteryzuje filozofię po nihilizmie. Ubolewa nad eliminacją z terenu filozofii intuicji intelektualnej. Wskazuje na odrzucenie w dzisiejszej filozofii idei nieśmiertelności i popieranie przemocy.

Rozdział drugi nosi tytuł *Kierkegaard i Dostojewski w przyszłej filozofii*. Dwójkę tę autor przeciwstawia innej dwójce: Nietzsche i Heidegger. Opowiada się za powrotem w przyszłej filozofii do idei głoszonych przez wielkiego Duńczyka i wybitnego Rosjanina.

W rozdziale trzecim autor wskazuje na realistyczną filozofię bytu jako remedium na schorzenie nihilistyczne.

Książkę można polecić przede wszystkim tym, którzy zajmują się filozofią współczesną i poszukują sposobów wyjścia z pułapek – bolączek współczesnej kultury.

ks. Ignacy Dec

Sławomir Sowiński, Radosław Zenderowski, *Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Ossolineum, Wrocław 2003, ss. 318

Jeśli o jakiejś publikacji należy powiedzieć, że jest bardzo aktualna i na czasie, to trzeba odnieść to do sygnalizowanej tu książki, przygotowanej przez pracowników naukowych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: dr. Sławomira Sowińskiego i dr. Radosława Zenderowskiego. Pod kierunkiem ks. prof. Helmuta Jurosa przygotowali i ogłosili drukiem bardzo aktualną i potrzebną pozycję książkową.

Przedłużają się w Polsce i w krajach kandydatach do Unii Europejskiej dyskusje wokół wizji przyszłej Europy. Jedni widzą ją czysto horyzontalnie, jako wspólnotę gospodarczo-polityczną. Inni przypominają, że przyszła Europa winna być budowana na wartościach chrześcijańskich, że winno w niej być miejsce na religię i zasady ewangeliczne, że winna to być Europa jako federacja narodów, a nie jako zunifikowane państwo federalne, wyobcowane z tradycji, historii i kultury poszczególnych państw narodowych.

Prezentowana książka składa się z pięciu części. Autorem pierwszych dwóch jest dr Radosław Zenderowski. Część pierwsza nosi tytuł: *Czym jest Europa? Kim są Europejczycy?* Autor podejmuje tu problem narodzin Europy i europejskości. Wspomina najpierw o procesach, w wyniku których doszło do ukształtowania się Europy i jej kultury. Następnie prezentuje europejską jedność w różnorodności, uwydatniając „dwa płuca” Europy. Część drugą zatytułował autor: *Dwa oblicza Europy: zjednoczenie i nowe podziały*. Mówi tu najpierw o kryzysie Europy, który w jakiś sposób łączy się z kryzysem chrześcijaństwa,

oraz wymienia i opisuje stare i nowe bariery, które hamują jednoczenie się państw naszego kontynentu. Wśród nich wymienia nie tylko bariery społeczno-polityczne (fakt różnych systemów społeczno-politycznych), ale i religijne (skandaliczny fakt podziału chrześcijaństwa na naszym kontynencie).

Autorem dwóch następnych części jest Sławomir Sowiński. W części trzeciej tenże autor omawia polityczne areopagi zjednoczonej Europy. Najpierw wspomina o pionierach, powojennych „ojcach” jedności europejskiej, a następnie wymienia polityczne areopagi współczesności, dążące do jedności. Z kolei rozważa sprawę integracji europejskiej, wskazując na europejskie dobro wspólne jako najważniejszą rację budowania jedności na naszym kontynencie. Część czwartą poświęca autor sprawie miejsca i roli Polski w zjednoczonej Europie. Omawia warunki naszej integracji z Unią Europejską. Mówi o potrzebie zachowania suwerenności, tożsamości kulturowej, a także zastanawia się, jaki wkład możemy wnieść do jednoczącej się Europy.

Piątą część sygnalizowanej książki stanowi zbiór wypowiedzi Jana Pawła II o Europie i europejskości. Autorzy zgromadzili tu 20 tekstów Ojca Św., poczynając od Aktu europejskiego z Santiago de Compostella, z dnia 9 listopada 1982 r., a kończąc na przemówieniu papieskim do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, z dnia 10 stycznia 2002 r. Warto tu przytoczyć przynajmniej krótki fragment z owej pierwszej, słynnej papieskiej wypowiedzi. Oto słowa Jana Pawła II tam przedłożone: *Dlatego ja, Jan Paweł, syn polskiego narodu, który zawsze uważał się za naród europejski ze względu na swe początki, tradycje, kulturę i żywotne więzy, syn narodu słowiańskiego wśród Latynów i łacińskiego pośród Słowian, ja, następca Piotra na Stolicy Rzymskiej, stolicy, którą Chrystus zechciał umieścić w Europie i którą kocha za jej trud szerzenia chrześcijaństwa na całym świecie, ja, biskup Rzymu i pasterz Kościoła powszechnego, z Santiago kieruję do ciebie, stara Europo, wołanie pełne miłości. Odnajdź siebie samą! Bądź sobą! Odkryj swoje początki. Tchnij życie w swoje korzenie. Tchnij życie w te autentyczne wartości, które sprawiały, że twoje dzieje były pełne chwały, a twoja obecność na innych kontynentach dobroczynna. Odbuduj swoją jedność duchową w klimacie pełnego szacunku dla innych religii i dla prawdziwych swobód. Oddaj cesarzowi to, co cesarskie, Bogu zaś, co Boskie. Nie chęć się swoimi podbojami, pomna na ich możliwe negatywne konsekwencje. Nie zniechęcaj się z powodu zmniejszania się twojego znaczenia w świecie czy też z powodu kryzysów społecznych i kulturalnych, które cię dotykają. Możesz jeszcze być latarnią cywilizacji i bodźcem postępu dla świata. Inne kontynenty patrzą na ciebie i spodziewają się po tobie tej samem odpowiedzi, jaką święty Jakub dał Chrystusowi: „Mogę”.*

To pierwsze orędzie zjednoczeniowe Jan Paweł II wielokrotnie potem rozwijał, uczynił je ważnym elementem swego pontyfikatu. Czyż nie warto wglębiać się w to przesłanie Piotra naszych czasów? Czyż nie warto wołać głosem prawdy i pragnąć prawdziwego dobra dla naszego kontynentu?

Autorom prezentowanej książki należą się słowa szczerzej wdzięczności za przekazanie polskiemu społeczeństwu tak cennego daru na czas naszej drogi do Unii. Zamieszczone w książce wypowiedzi Jana Pawła II o Europie i o europejskości winny okazać się stymulatorem do podejmowania wysiłku ku budowaniu wspólnego chrześcijańskiego domu na Starym Kontynencie.

ks. Ignacy Dec

Ks. Ignacy Dec (red.), *Kościół katechizujący i katechizowany. Materiały z XXXII Wrocławskich Dni Duszpasterskich*, Wrocław 2003, ss. 286

Pozycja zredagowana została przez ks. prof. Ignacego Deca, rektora PWT, który jest także organizatorem Dni Duszpasterskich od wielu już lat. Książka jest więc zapisem dokumentującym wydarzenie, jakim były XXXII Wrocławskie Dni Duszpasterskie, przynosząc owoce w postaci wypowiedzi wielu wybitnych wykładowców, zapis konwersatoriów i konferencji wieczornych. Oczywiście nie tylko, ponieważ dołożono kilka tekstów pisanych, ale nie wygłoszonych na WDD. Wstęp obejmuje wypowiedzi osób wprowadzających, a więc *Słowo wstępne* JEm. ks. kardynała Henryka Gulbinowicza, homilię ks. bpa Leszka Sławoja Głodzia oraz wprowadzenie ks. rektora. Część pierwsza pozycji dotyczy ogólnych problemów katechezy i katechizacji. Jest to osiem głównych wystąpień Dni, a więc najpierw wykład ks. bpa Leszka Sławoja Głodzia na temat Nowej Ewangelizacji w warunkach demokracji liberalnej. Ks. prof. Jan Krucina omawia zagadnienie zderzenia sakralnej katechezy z szkołą świecką. Ks. prof. Ignacy Dec ukazuje w swoim wykładzie specyfikę poznania religijnego na tle innych rodzajów poznania i wiedzy, a także prezentuje uwarunkowania katechetycznego przekazu. W następnej kolejności występują dwaj znani i wybitni specjaliści w zakresie katechetyki. Pierwszym z nich jest ks. prof. Jan Szpet, który podsumowuje 10-letnie boje katechetyczne w Polsce, stawiając konkretne postulaty. Natomiast ks. prof. Kazimierz Misiaszek SDB omawia zagadnienia katechezy parafialnej. Kolejnym wykładowcą był ks. dr Roman Drozd, który omawiał kwestie związane z katechizowaniem katechetów. Z kolei ks. bp. Dominik Duka przedstawił mało znane w Polsce problemy katechezy w Republice Czeskiej (na przykładzie diecezji hradeckiej). Ks. bp Damian Zimoń mówił o konieczności umiłowania Chrystusa poprzez celebrowanie misterium chrześcijańskiego.

W części drugiej podejmowane są problemy szczegółowe katechezy i katechizacji, które są głównie stenogramem konwersatoriów. Ks. Janusz Misiewicz podejmuje problem adresatów katechezy, opierając się na *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. Ks. dr Ryszard Kempiak podjął zagadnienie Pisma św. w katechezie. Ks. dr Marek Mendyk omawiał temat liturgii w katechezie. Ks. dr Jerzy Rasiak zajął się problemem środków audiowizualnych w katechezie. Ks. dr Piotr Sroczyński omawiał problem wartości katechezy kartograficznej. Problematykę rodziny jako pierwszego miejsca katechizacji podjęła pani mgr Barbara Tomaszewska. Ks. Stanisław Orzechowski mówił o katechezie przedmałżeńskiej. Ks. Aleksander Radecki podjął problem katechezy dorosłych. Ks. dr Franciszek Głód natomiast omawiał wieloaspektowe zagadnienie współpracy rodziny, szkoły i parafii w wychowaniu dzieci i młodzieży. Ks. dr Jan Andrzej Jagiełło omawiał katechezę w relacji do kształtowania charakteru dzieci i młodzieży. Ks. dr Marek Korgul przestawił kwestię katechezy rodzinnej w dokumentach Synodu Archidiecezji Wrocławskiej. Ks. prof. Roman Rogowski w swoich konferencjach wieczornych mówił o katechezie żywej, dokonując m.in. rozróżnienia na cztery typy katechetów, do czego materiałem wyjściowym była przypowieść o Siewcy.

W *Postwoiu* znajdują się dwa teksty. Jeden, ks. prof. Antoniego Kielbasy, dotyczy 300 lat pracy Wydziału Teologicznego na Dolnym Śląsku. Publikacja ta ma swoje uzasadnienie w fakcie obchodzenia przez PWT jubileuszu 300-lecia. Drugi to *Słowo na zakończenie* wygłoszone przez ks. Rektora, zamykające całą książkę, będące podziękowaniem wszystkim zaangażowanym w dzieło WDD.

Wydaje się, że omówiona krótko pozycja jest cenną publikacją nie tylko dla katechetów, ale dla wszystkich zainteresowanych katechzą w szkole. Książka jest do nabycia w Wydawnictwie PWT.

Jan Wadowski

Zofia J. Zdybicka, *Otworzyć serce. Apostolstwo Matki Urszuli Ledóchowskiej*, VERBINUM, Warszawa 2003, ss. 259

W niedzielę 18 maja 2003 r., w 83. urodziny Ojciec Św. Jan Paweł II wyniósł do chwały ołtarzy na pl. św. Piotra w Rzymie dwoje Polaków: ks. biskupa Sebastiana Pelczara, założyciela Zgromadzenia Sióstr Sercanek i Matkę Urszulę Ledóchowską, założycielkę Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Jest to niewątpliwie wielkie wyróżnienie dla Kościoła w Polsce. Jest to ukazanie dla całego Kościoła proggu trzeciego tysiąclecia wzorów świętości, wypracowanych w trudnych czasach dwudziestego stulecia. Zawsze procesom beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym towarzyszy z jednej strony modlitwa wiernych, a z drugiej – żmudne badania historyków dróg życia kandydatów na ołtarze, odkrywanie w ich biografii rysów świętości. W prace te włączają się historycy, teologowie, a w razie potrzeby i inni eksperci (filozofowie, medycy, humaniści itd.).

Z wielką radością należy powitać w naszym kraju pozycję książkową poświęconą, dziś już świętej, Urszuli Ledóchowskiej. Autorką monografii jest s. prof. dr hab. Zofia Józefa Zdybicka, filozof, teolog, pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, autorka wielu rozpraw, artykułów i książek z zakresu duchowości i filozofii, m.in. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem* (1972), *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (1977), *Religia i religioznawstwo* (1988).

W prezentowanej tu pozycji siostra Profesor ukazuje całe piękno świętości Matki Założycielki Zgromadzenia, którego autorka jest dziś członkinią. Swoje przekonanie o duchowej wielkości wyraziła autorka już w pierwszych zdaniach tej książki, gdy pisze: *Matka Urszula Ledóchowska (1865-1939), beatyfikowana 20 VI 1983 roku w Poznaniu przez Jana Pawła II, należy do tych osób, które w XX wieku świadczyły swoją postawą, że żywa wiara i gorąca miłość Chrystusa oraz życie Jego Ewangelią są możliwe we wszystkich, pozornie najbardziej niesprzyjających warunkach, stanowiąc źródło nowych inspiracji oraz duchowego i apostołskiego dynamizmu. W swoim życiu, pełnym charyzmatycznego żaru miłości, stworzyła współczesny model osoby konsekrowanej. Jako założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego zaproponowała nowy charyzmat życia zakonnego, a jako apostołka, zatroskana o życie innych, wskazała nową, prostą „szarą” drogę świętości, która jest dostępna dla wszystkich, a polega na realizowaniu miłości do Boga i człowieka, pełnieniu codziennych obowiązków, związanych z obranym stanem życia* (s. 10).

Trudno streszczać tę pięknie napisaną książkę. Można poprzestać jedynie na prezentacji tytułów jej fragmentów i zachęcić do jej lektury. W książce znajdujemy takie oto odcinki tematyczne: świętość dla każdego; świętość – fenomen rodzinny?; życie dla innych; apostołka Eucharystii; ekumenizm praktyczny, jeszcze Polska nie zginęła, dopóki kochamy; charyzmat macierzyństwa; Polka i Europejka, zawsze z Rzymem; wyprzedziła swoje czasy; święty to przyjaciel – matka Urszula pomaga; świadkowie odkupienia – znakiem dla współczesności, Matka Urszula Ledóchowska – kalendarium.

Zachęcając do lektury i do nabycia tej cennej monografii, warto zwrócić uwagę jeszcze na jeden szczegół. Otóż Matka Urszula Ledóchowska jest pokazana w monografii jako wielka Polka i Europejka. Gdy wnikamy w jej wskazania, do przekonujemy się, że są one dziś bardzo aktualne. Oto, co pisała Matka Urszula w 1938 roku: *Jaki widok przedstawia dziś [...] nasza biedna Europa? Cywilizacja nie oparta na religii miłości wynajduje coraz to nowe środki tępienia ludzkości i wraca do najbardziej przez tę sławną cywilizację wyrafinowanych tortur i okrucieństw. Filozofia ziemską i nauka, nie oparte na religii miłości, na Bogu, zaprowadzają bezbożnictwo, niemoralność, nieuczciwość, którą – elegancko mówiąc – nazywa się defraudacją, nienawiść i zbrodnie wszelkiego rodzaju [...]. Świętym nam potrzeba, ażeby, tak jak niegdyś, odwrócić słuszny gniew od grzesznej Europy, ażeby wyprosić światło łaski dla błądzących, przebaczenie dla wołających z głębi przepaści o miłosierdzie.*

Adresatami tego przesłania mogą być dzisiejsi konstruktorzy nowej Europy. Należy się szczerza wdzięczność autorce książki za opracowanie biografii i życiowego przesłania, tak „aktualnej” Świętej.

ks. Ignacy Dec

Sławomir Stasiak, *Eschatologia w Listach pasterskich. Specyfika terminów rzeczownikowych*, Biblioteka Diecezji Legnickiej 9, Legnica 1999, ss. 229

Badania nad historią literatury pokazują, że na przełomie wieków zainteresowania zagadnieniami eschatologicznymi odżywiają z dużym nasileniem. Dzieje się to oczywiście najczęściej w środowiskach związanych z różnymi nurtami i tradycjami religijnymi, niekoniecznie o rodowodzie chrześcijańskim. Zadaniem Kościoła jest wówczas udzielenie jasnej i wyważonej odpowiedzi na pytania, które zainteresowania te wywołują. Dobrze się więc stało, że na rynku wydawniczym pojawiła się biblijna praca ks. dra S.J. Stasiaka, zatytułowana *Eschatologia w Listach pasterskich. Specyfika terminów rzeczownikowych*. Książka, choć opublikowana w ramach legnickiej serii teologicznej, powstawała w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Oprócz przedmowy (autorstwa ks. prof. H. Langkammera OFM), wstępu i zakończenia praca składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza (ss. 15-56) poświęcona została ustaleniu rzeczownikowej terminologii eschatologicznej w Listach pasterskich (LP). Autor zajmuje się tu problemami krytyczno-literackimi LP (autor, czas i miejsce powstania, adresaci), kryteriami wyboru terminologii, która stanie się przedmiotem badań, oraz dokonaniem zestawień statystycznych rzeczow-

ników eschatologicznych. Wątpliwość budzić może pierwsza część tego rozdziału, w której Autor dotyka zagadnień ogólnie znanych i szeroko opisywanych we wstępach do NT, komentarzach i dziełach egzegetycznych. Jej przydatność uwidacznia się dopiero po lekturze całej książki; okazuje się bowiem, że omawiane terminy, których pole semantyczne jest nieco różne w poszczególnych LP, nie muszą pochodzić wprost od Pawła, lecz należą do kręgu myśli Pawłowej, a to właśnie ks. Stasiak podkreślił w swej refleksji. Druga część omawianego rozdziału skomponowana została na zasadzie zawężania przedmiotu badań. Wychodząc od rozważań na temat eschatologii i apokalipsy w ogólności, Autor ukazuje ich specyfikę najpierw na tle całości teologii NT, następnie w samych Listach pasterskich, by ostatecznie doprowadzić do wyłonienia zasadniczej grupy rzeczowników eschatologicznych. Wyniki tych rozważań ujęte zostały w formę tabel, co niewątpliwie ułatwia czytelnikowi lekturę tekstu. Zestawienia statystyczne dotyczą użycia omawianych rzeczowników w LP na tle NT, terminów synonimicznych i zbliżonych etymologicznie oraz terminów nie występujących w LP bądź nie mających znaczenia eschatologicznego.

Zasadniczą część pracy stanowi rozdział drugi (ss. 57-160), poświęcony egzegezie tekstów zawierających terminy będące przedmiotem zainteresowania Autora. Do podstawowych rzeczowników eschatologicznych zaliczone zostały terminy: życie, czas, dzień, chwala, objawienie, miłosierdzie i nadzieja; wśród pozostałych wymienić należy: zbawienie, królestwo, zmartwychwstanie, korona, sędzia, sąd, zguba, zagłada, nieśmiertelność i dziedzic (oczywiście pole semantyczne terminów greckich nieco odbiega od polskich znaczeń, co Autor wyraźnie podkreślił, posługując się terminologią oryginalną). Interpretacja egzegetyczna dokonana została według ściśle określonej metody: we wstępie zamieszczono podstawowe dane dotyczące terminu, a następnie dokonano egzegezy tekstu, w którym termin występuje, przyjmując stały jej schemat: tekst grecki, krytyka tekstu (tylko w przypadku istotnych różnic w rękopisach), propozycja tłumaczenia, miejsce w strukturze księgi, komentarz. Kolejność omawiania rzeczowników ma charakter wyłącznie techniczny, postępujący za układem LP w *The Greek New Testament* (red. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B. Metzger, A. Wikgren, New York – London – Edinburgh – Stuttgart 1975³). Analiza egzegetyczna, w których wspomniane rzeczowniki występują, prowadzi do wniosku, że terminy układają się w charakterystyczne grupy tematyczne, które obrazują poszczególne elementy eschatologii: podstawy oczekiwania ostatecznego zbawienia, paruzja, cel powtórnego objawienia się Pana i skutki sądu.

Ostatni rozdział pracy ks. S.J. Stasiaka (ss. 161-214) poświęcony jest zagadnieniu teologicznemu. Autor przedstawia w nim wnioski z przeprowadzonych badań. Sprowadzają się one do czterech zagadnień: za podstawę oczekiwanego zbawienia uznać należy nadzieję i dziedzictwo (1); zbawienie objawi się w pełni w dniu paruzji, której czas nie jest znany (2); jej celem powszechne zmartwychwstanie i dokonanie sądu (3), którego skutki są odmienne dla wiernych Chrystusowi i dla tych, którzy sprzeniewierzyli się Jego nauce (4). Niektóre z nich (np. podstawy ostatecznego zbawienia, sąd, powszechne zmartwychwstanie czy negatywne skutki sądu) potraktowane są przez autora LP bardzo zwięźle, innym (paruzja i jej czas, sytuacja ją poprzedzająca, skutki sądu dla wiernych Chrystusowi) poświęca więcej miejsca. Taki rozkład akcentów wynika z charakteru pouczeń zawartych w LP, skierowanych przeciw do członków Kościoła w Efezie i na Krecie, którzy muszą zmagać się z błędnym nauczaniem heretyków. Owo wbudowanie pouczeń w re-

alia życia jeszcze raz potwierdza fakt, że LP były odpowiedzią na konkretne problemy gmin chrześcijańskich. Eschatologia LP, nawiązując do nauki Pawłowej, nie została w listach przedstawiona w sposób systematyczny. Odkrywczy charakter trzeciego rozdziału omawianej książki potwierdził w przedmowie o. prof. H. Langkammer, sądząc nawet, że eschatologia LP wydaje się bogatsza treściowo niż eschatologia listów Pawłowych (s. 9). W zakończeniu swej książki (ss. 215-217) Autor słusznie podkreśla, że przeprowadzone badania nie wyczerpują całości zagadnień eschatologicznych LP, gdyż konieczne byłoby także przebadanie terminologii czasownikowej i przymiotnikowej, i dopiero tak rysujący się obraz ukazać na tle eschatologii NT. Bibliografia zamieszczona na końcu pracy (ss. 219-229) jest obszerna i logicznie usystematyzowana.

Niewątpliwą zaletą pracy ks. Stasiaka jest jasno określona i systematycznie przestrzegana metoda, której stosowanie doprowadziło do wysnucia konstruktywnych wniosków. Jasny układ treści i wnikliwa analiza egzegetyczna tekstów stanowi duży walor książki. Trochę szkoda, że Autor nie pokusił się o ukucie własnej definicji terminu „eschatologia”, a ograniczył się jedynie do prezentacji różnych jej koncepcji. Wydaje się, że w pracy poświęconej wprost zagadnieniom eschatologicznym próba takiej definicji winna się znaleźć. Poza tym w części pracy zatytułowanej *Eschatologia a apokaliptyka* (ss. 29-30) brak ukazania wzajemnych oddziaływań i korelacji pomiędzy terminami, a przecież to właśnie tytuł sugeruje. Problem ten sygnalizuje J.D. Crossan w swej pracy *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał* (tłum. M. Stopa, Warszawa 1997), gdy pisze: „wszelka apokaliptyka jest eschatologiczna, lecz nie wszelka eschatologia jest apokaliptyczna. Zaletą stosowania dwóch terminów, jednego o szerszym i bardziej ogólnym znaczeniu i drugiego, mającego węższy i bardziej szczegółowy sens, jest fakt, że pozwalają zrozumieć łatwość, z jaką jeden z nich niepostrzeżenie przechodzi w drugi” (s. 259). Czytelnik książki dra S.J. Stasiaka może odnieść wrażenie, że omawiane przez Autora terminy rzeczownikowe mają w LP wyłącznie znaczenie eschatologiczne. Czy tak jest rzeczywiście? Czy np. terminy „życie”, „objawienie”, „dzień” nie mogą odnosić się w kontekście jedynie do wymiaru doczesnego, pozbawionego odcienia eschatologii? Brak w książce odpowiedzi na te pytania wyrażonej *expressis verbis*, choć błędem byłoby twierdzenie, że odpowiedzi tych wcale nie ma. Wypunktowanych tu znaków zapytania, które rodzą się w czytelniku podczas lektury książki dra Stasiaka, nie można traktować jako mankamenty; są one raczej świadectwem zaciekania, które skłania do dalszych poszukiwań. Z radością więc powitać możemy w polskich bibliotekach teologicznych pracę dotyczącą eschatologii, pracę, której wkładu w dyskusję naukową w kręgach teologii biblijnej nie można nie zauważyć.

ks. Mariusz Rosik

P O M O C E D U S Z P A S T E R S K I E

14. NIEDZIELA ZWYKŁA – 6 VII 2003

Więź z Bogiem

Kiedy popatrzymy na nasze życie, łatwo jest dostrzec, że nie żyjemy na tej ziemi sami. Obok nas, z nami żyją inni ludzie. Jednych znamy, a innych nie. Niektórzy są nam bliscy, a z innymi nie utrzymujemy żadnych konkretnych relacji. Co decyduje o jakości naszych relacji do innych ludzi? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zastanowić się, w jaki sposób jesteśmy związani z konkretnymi osobami, jakie więzy nas łączą. Pierwszą podstawową więzią, jakiej człowiek doświadcza, przychodząc na świat, jest więź z rodzicami, zwłaszcza z matką. Potem odkrywamy powoli dalsze więzi rodzinne. Są to zazwyczaj najmocniejsze więzi, nazywane przecież więzami krwi. Znajomi, koledzy, przyjaciele, sąsiedzi, ci, z którymi pracujemy czy uczymy się, tworzą kolejne kręgi osób, z którymi jesteśmy w jakiś sposób związani. To naturalna sprawa, że nasze relacje nie są jednakowe w stosunku do różnych ludzi. Zależy to od zaangażowania obu stron, pokrewieństwa i wielu innych jeszcze czynników. Dziś warto zastanowić się nad tym, w jaki sposób jesteśmy my, – chrześcijanie, związani z Chrystusem, naszym Panem i Zbawicielem. Odpowiedzi na to pytanie poszukamy w słowie Bożym.

„Synu człowieczy, posyłam cię do synów Izraela”... – takie słowa usłyszeliśmy w pierwszym czytaniu. Takimi słowami został wezwany przez Boga w obcej ziemi, ziemi wygnania babilońskiego, prorok Ezechiel. Nazywa Ezechiela „synem człowieczym”, aby zaznaczyć słabość stworzenia, do którego zwraca się Stworzyciel. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do podjęcia takiej misji, dlatego potrzebuje Bożego namaszczenia. Sam Stwórca zleca mu niełatwą misję wśród ludu izraelskiego i nie kryje przed nim trudności, jakie go w tym zadaniu spotkają. Jasno określa, wśród jakich ludzi będzie spełniał swoje prorockie posłannictwo: „to ludzie o bezczelnych twarzach i zatwardziałych sercach”. Prorok ma stać się znakiem obecności samego Boga. Czy Izrael go posłucha, czy nie, to jednak będzie wiedział, że prorok jest wśród nich. Kiedy spełni się głoszone słowo, ludzie wrócą do swojego Boga. Opór słuchaczy i los Ezechiela, który został odrzucony przez swoich, znajduje swoje odbicie w osobie Jezusa, który w swojej ojczyźnie, między swoimi doświadczył lekceważenia. Jezus nie znajduje wiary wśród swoich krewnych i ziomków, bo wiary nie można tak zwyczajnie odziedziczyć czy wziąć ze swego środowiska. Do wiary jest potrzebna osobista decyzja. Właśnie dlatego tak trudno było przyjąć nauczanie Proroka z Nazaretu. Inni rabini nauczali, stosując różne metody interpretacji Pisma, Jezus natomiast zaczął przemawiać w nowy sposób: domaga się od swoich słuchaczy osobistej z Nim więzi, pragnie zmiany życia i całkowitego zawierzenia. Jezus po prostu stawiał wymagania. Jego nauczanie to nie piękne opowiadania o Bogu i Jego królestwie, ale to przede wszystkim nawoływanie do przemiany życia, do odrzucenia tego, co wydaje się być potrzebne człowiekowi, a w rzeczywistości go zniewala, to wezwanie do wychodzenia z ciasnych ram egoizmu do prawdziwej miłości Boga, siebie samego i bliźniego, słowem – do

budowania właściwych więzi z Bogiem i drugą osobą. A to jest naprawdę trudne i wie to każdy, kto spróbował postępować zgodnie ze wskazaniami ewangelicznymi.

Dlaczego budowanie więzi z Jezusem jest trudne, skoro przecież tego pragniemy? Jest kilka przeszkód, które nam utrudniają to zadanie. Wydaje się, że łatwiej jest zbudować więź z drugim człowiekiem, bo możemy go spotkać, zobaczyć i porozmawiać. Bóg jest przecież niewidzialny. To prawda, ale nawet najbliższa nam osoba stanowi dla nas zagadkę, bo nie możemy zajrzeć do jej wnętrza. Kiedy nam mówi ktoś, że nas kocha, to możemy mu tylko uwierzyć albo nie, lecz nie możemy tego dokładnie sprawdzić. Możemy tylko rozpoznać jego gesty, zachowanie wobec nas. Musimy komuś zaufać, bo inaczej nie zbudujemy nigdy żadnych relacji z drugim człowiekiem. Nasze więzi z ludźmi opierają się na wierze i zaufaniu. Człowiek potrafi powiedzieć: dziś cię kocham, a jutro już nie. Konsekwencje takiego postępowania możemy zobaczyć w bolesnych sytuacjach w naszym życiu, wystarczy popatrzeć na rozpadające się rodziny czy ludzi zawiedzonych w przyjaźni. Więzy z Bogiem także oparte są na wierze i zaufaniu, ale Bóg jest miłością, kocha każdego z nas i nie cofa swojego słowa. Dał nam tego dowód, bo Syn Boży ukochał nas do końca, oddając swoje życie za nas. Możemy być pewni, że nas nie zostawi.

Największą jednak przeszkodą w naszych relacjach nie jest to, że Bóg jest niewidzialny, że trzeba wiary i zaufania, lecz to, że Bóg stawia konkretne wymagania. Znamy je już ze Starego Testamentu: „czcij ojca i matkę, nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij” i inne. Bóg wymaga, bo nas kocha, bo każdy człowiek jest dla Niego cenny. Kto nie kocha, ten nie stawia wymagań, bo mu nie zależy na człowieku. To właśnie, może paradoksalnie, wymagania są miarą miłości. A człowiek, który staje wobec wymagań, może je podjąć, choć niekiedy są one ciężkie i trudne, ale potrafi także się wycofać, uciec. Kiedy popatrzę na moje życie i stwierdzę, że nie pokrywa się ono z wymaganiami Dekalogu, to mam dwa wyjścia: albo zmienię swoje życie, albo ucieknę od wymagań. Wybieramy często to drugie rozwiązanie, bo jest łatwiejsze. Niestety, iluzja łatwego szczęścia bez wymagań, bez zasad moralnych prowadzi tylko do nieszczęścia i do cierpienia. Pokusie łatwego szczęścia ulegli już pierwsi rodzice, jak przypomina nam o tym wydarzenie w ogrodzie w Edenie opisane w Księdze Rodzaju: wystarczy zjeść owoc, a będziecie jak Bóg – czy można wyobrazić sobie łatwiejszą receptę na szczęście? Rzeczywistość okazała się zupełnie inna, poznali, że są nadzy, że nie mają niczego, że bez Boga mogą doświadczyć tylko własnej słabości i ułomności. Ten błąd prarodzciców powtarzali następni ludzie i powielamy go my.

Jak więc budować relacje z Bogiem? Od czego zacząć? Najpierw trzeba uznać, że Bóg ma rację w moim życiu, że to Jego przykazania są mądrością i prawdziwym dobrem, że sprawcą moich wewnętrznych cierpień nie jest Bóg, lecz moje niewłaściwe postępowanie. Takie uznanie własnej niedoskonałości i słabości wobec Boga prowadzi do zawrócenia z własnej drogi i wybrania drogi wskazanej przez Ewangelię, słowem do tego, co określamy nawróceniem. Owocem prawdziwego nawrócenia jest pojednanie z Bogiem. To coś więcej niż tylko uznanie przed Nim własnej winy i żal za popełnione zło. Pojednać się z Bogiem, to słuchać Go bardziej niż ludzi i samego siebie. Zawsze. Nawet wtedy, gdy stawia wymagania, które wydają się przerastać nasze możliwości. Także wtedy, gdy czegoś nie rozumiemy, gdy inni ludzie się temu sprzeciwiają. To uczynić Go jedynym Panem naszego życia i postępowania.

Ta niedoskonałość i słabość wcale nie przekreśla człowieka, lecz pomaga mu zrozumieć jego miejsce w świecie. Jezus głosił swoją naukę ze swej Boskiej mocy, prorocy i apostołowie ze swej słabości, dlatego św. Paweł mógł napisać: „Pan mi powiedział: Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali”. Słabość człowieka nie jest dla Boga żadną przeszkodą. Niech ta prawda pomoże nam prowadzić życie z Bogiem!

ks. Piotr Jurzyk

15. NIEDZIELA ZWYKŁA – 12 VII 2003

Jesteśmy głosicielami Ewangelii

Zdarza się jeszcze dziś, że do naszych drzwi pukają ludzie oferujący nam rozmaite towary. Zwykle są one bardzo praktyczne i wydają się być nieodzowne w naszym domu. Zasadniczo nie można oferowanych produktów kupić w sklepie, a jeśli już, to zawsze po wyższej cenie. Nasza postawa wobec tych domokrażców jest różna. Czasem zamykamy drzwi, czasem grzecznie dziękujemy, nie próbując nawet wysłuchać często wyuczonyj pamięć formułki reklamującej towar, czasem może przeganiamy z ostrzeżeniem, aby do nas nie wracano w przyszłości, innym razem wykazujemy zainteresowanie, słuchamy, niekiedy coś kupujemy. Rezultaty naszych zakupów także bywają różne. Nierzadko okazuje się, że ów „cudowny” towar po krótkim użyciu nie nadaje się już do niczego.

„Jezus przywołał do siebie Dwunastu i zaczął rozsyłać ich po dwóch” – w dzisiejszej Ewangelii możemy odnaleźć pewną analogię do sytuacji opisanej przed chwilą. Jezus posyła uczniów po dwóch. Świadcstwo było uznawane bowiem za prawdziwe, gdy było oparte na zeznaniach co najmniej dwóch osób. Mają oni iść bez zbędnego bagażu i głosić nawrócenie. Mistrz z góry zakłada, że znajdują się domy, gdzie wysłannicy nie zostaną przyjęci. Tu jest punkt odniesienia do domokrażców – oni też mogą być przyjęci lub nie, ale w przypadku Ewangelii człowiek odpowiada za jej przyjęcie i za jej odrzucenie. Sprawa ewangelicznego orędzia jest o wiele ważniejsza, mówiąc otwarcie: najważniejsza. O ile możemy się spokojnie obyć bez towarów oferowanych nam przez sprzedających po domach, o tyle odrzucenie dobrej nowiny głoszonej przez uczniów Jezusa pociąga za sobą najpoważniejsze konsekwencje. Łaska Boża jest do zbawienia koniecznie potrzebna. Decyzja w jednym i drugim przypadku należy do konkretnego człowieka, lecz jej skutki są niebywale różne. Jezus używa dramatycznych słów w stosunku do tych, którzy nie przyjmą Jego nauki niesionej przez apostołów: „Jeśli w jakim miejscu was nie przyjmą i nie będą słuchać, wychodząc stamtąd, strząśnijcie proch z nóg waszych na świadectwo dla nich”. Słowa są mocne, bo sprawa jest wielka. Chodzi przecież o zbawienie człowieka, czyli jego być albo nie być na wieczność. Jezus chce, by odrzucający wiedzieli, co czynią, i dlatego każe zostawić na ich progu proch strząśnięty z nóg posłańca. Ten proch ma świadczyć o niewykorzystanej szansie. Bóg miał im coś bardzo ważnego do powiedzenia, a oni nie chcieli słuchać. Aby kiedyś nie mieli pretensji do Niego, że nie zapukał, nie przyszedł. Jezus każe zostawić na ich progu proch. Ten proch będzie świadczył przeciw nim. Odpowiedzialność wielka spoczywa także na wysłanych, bo przecież oni mają jasno przedsta-

wić ludziom Boży plan wobec nich. Muszą dobrze wywiązać się ze swej misji, bo w przeciwnym razie może się okazać, że proch będzie świadczył także przeciwko nim. Ci, którzy nie skorzystali z ofiarowanej łaski, mogą oskarżyć posłańców, iż źle wykonali swoje zadanie, niewłaściwie przekazali Boże orędzie, nie uświadomili im, o jak wielki dar chodzi, nie zastukali do wszystkich drzwi. Strząsnąć proch z nóg na progu czyjegoś domu, to powiedzenie właścicielowi: nie chce mieć z tobą nic wspólnego!

Wielu ludzi sądzi, że skoro w Polsce jest wiele kościołów, to można spokojnie poczekać z przyjęciem orędzia Ewangelii. Nie odmawiamy bezpardonowo i natychmiast, ale zwlekamy z przyjęciem Bożej łaski. Zawsze potrafimy sobie powiedzieć, iż zdążymy. Nie spieszymy się, bo Jezusowe słowa stawiają wymagania, pociągają za sobą konieczność zmiany życia – a to nie jest takie proste. Odkładamy nawrócenie na czas, który wydaje nam się odpowiedni. Zapominamy wtedy, że nie jesteśmy panami czasu, i może się okazać, iż nie zdążymy. Jezus przejdzie dalej i nie mamy pewności, że Go jeszcze dogonimy. Popatrzmy na nasze nawrócenie. Czy nie jest ono tylko świąteczne, tzn. na Boże Narodzenie i na Wielkanoc? Czy nie jest ono powierzchowne? – pójdę do spowiedzi i kilka razy do Komunii, a potem będę żył dalej po swojemu. Czy nie ograniczam Boga, mówiąc np.: teraz mam wakacje, więc zajmę się tym później? Dzisiejsza Ewangelia mobilizuje nas do podjęcia decyzji jasnej i konkretnej, do porzucenia opieszałości względem Bożego orędzia, abyśmy nie byli rozczarowani, gdy okaże się, że to na progu naszego serca leży strząśnięty proch posłańców dobrej nowiny.

Kiedyś Bóg posłał Jezusa, potem Jezus posłał swoich uczniów, a dziś posyła nas. Współczesny świat, podobnie jak za czasów apostoelskich, potrzebuje autentycznych świadków Ewangelii, a nie reformatorów. Jesteśmy jako chrześcijanie zobligowani nie tylko do przyjęcia Bożego słowa, ale również do głoszenia go innym. Nie jest to pole zarezerwowane dla księży i osób konsekrowanych. My jesteśmy przez Boga posłani, także żyjąc w stanie świeckim i wykonując swój zawód, o czym upewnia nas św. Paweł w Liście do Efezjan pisząc, że Bóg w Chrystusie „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem”. Nasze głoszenie dobrej nowiny powinno opierać się na świadectwie chrześcijańskiego życia. Czas wakacyjny jest dobrym egzaminem z tego świadectwa: niedzielna Msza św., codzienna modlitwa, właściwe zachowanie... Jak to dziś wykonać? Tak jak Jezus polecił uczniom: „I przykazał im, żeby nic nie brali na drogę”... – tzn. nie polegajcie jedynie na waszych zdolnościach i ludzkich środkach, ale zaufajcie mocy słowa, które niesiecie. Słowami św. Pawła, apostoła narodów, który nie uląkł się trudności głoszenia Ewangelii ani własnych słabości, prosimy: „Niech Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa, przeniknie nasze serca swoim światłem, abyśmy wiedzieli, czym jest nadzieja naszego powołania”.

ks. Piotr Jurzyk

16. NIEDZIELA ZWYKŁA – 20 VII 2003

Troska o wypoczynek

„Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach” – słowa psalmu przeznaczonego na dzisiejszą niedzielę nabierają szczególnej wymowy podczas okresu wakacyjnego. Dla wielu z nas jest czas urlopu i wypoczynku. Psalm 23 mówi o idealnej sytuacji dla każdego chrześcijanina, a mianowicie mówi nie tylko o odpoczynku, ale o odpoczynku przy Najlepszym Pasterzu, którym jest Pan. To Jego obecność i działanie pozwala na tak dobry wypoczynek. Może w sercu niejednego z nas zrodziła się tęsknota za tak spędzonym czasem. Warto w lipcowym klimacie wakacji podjąć refleksję właśnie na temat wypoczynku. Czy my naprawdę umiemy wypoczywać?

Odpowiedź na to pytanie zdaje się być prosta, a nawet banalna! Któż nie potrafi wypoczywać? Wszystkie dzieci marzą przez cały rok szkolny o letnich wakacjach, podobnie i młodzież, i dorośli nierazko sfatygowani całorocznym wysiłkiem pragną choćby krótkiego czasu wytchnienia. Chyba każdemu z nas nie jest lub nie była obca myśl o błogim odpoczynku, żeby nie powiedzieć: lenistwie. Jednocześnie, co brzmi paradoksalnie, można się zmęczyć odpoczywaniem. Zdarza się, że po wakacjach jesteśmy tak samo albo jeszcze bardziej zmęczeni niż przed nimi. Jak więc należy wypoczywać? Spróbujmy poszukać odpowiedzi w dzisiejszej liturgii słowa.

Gdy przyjrzymy się dokładniej pierwszemu czytaniu z Księgi Proroka Jeremiasza, to ze zdumieniem możemy zamiast słów o wypoczynku usłyszeć: „Pan mówi: Biada pasterzom, którzy prowadzą do zguby i rozpraszają owce mojego pastwiska”. Alegoria pasterza i stada owiec w Biblii, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, jest częstym sposobem zobrazowania relacji między Bogiem a Jego ludem. W Starym Przymierzu Bóg Jahwe jest porównywany z pasterzem, który troszczy się o swoje owce, to jest o naród wybrany. Ustanawia On pasterzy, którzy mają jednocząc Izraela prowadzić go do Boga. Owe „biada” w pierwszym rzędzie dotyczy tych pasterzy – przewodników ludu, którzy sprzeniewierzyli się misji nadanej im przez Boga. To ostrzeżenie, rozumiane w szerszym kontekście, jest także skierowane do tych wszystkich, których serce jest pełne zamętu. Oni to prowadzą innych na bezdroża. Tam jednak nie znajdzie człowiek odpoczynku, gdyż, jak naucza Jeremiasz, można go zaznać tylko na pastwisku, które wskaże Pan. Można więc powiedzieć, że pierwszym warunkiem dobrego wypoczynku jest postępowanie zgodne z Bożymi przykazaniami. Jeśli chcemy dobrze wypocząć, to powinniśmy być w zgodzie z Bogiem. Nasze serce musi być wolne od zamętu, który jest właściwy złu i grzechowi. Jeśli wybierzemy wypoczynek bez Pana Boga albo – co gorsze – od Pana Boga, to znajdziemy się na bezdrożach, gdzie czeka nas rozczarowanie i smutek, bo – jak przypomina psalmista – tylko Pan „prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: orzeźwia moją duszę”.

„Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco!” – słowa Jezusa z dzisiejszej Ewangelii są przepełnione troską o utrudzonych pracą uczniów. Ludzie przychodzili do nich zewsząd, „że nawet na posiłek nie mieli czasu”. Jednym ze sprawdzianów

prawdziwej miłości jest troska o wypoczynek osoby kochanej. Tak uczynił Jezus. Na pewno sam był zmęczony, jednak nie żądał chwili wytchnienia dla siebie, lecz w pierwszej kolejności dla swoich uczniów. Nie mógł spokojnie patrzeć na słabnące siły swoich współpracowników. Ewangelia uczy nas poszanowania prawa drugiego człowieka do odpoczynku. Dziś to jedno z podstawowych praw jest nierzadko łamane i wcale nie chodzi tu jedynie o jakąś zaborczość pracodawcy, choć i takie przypadki się zdarzają, ale w pierwszym rzędzie o zauważenie konieczności odpoczynku dla moich najbliższych. Warto popatrzeć na moich rodzinę, czy rzeczywiście mają chwilę wytchnienia. Czy przypadkiem moje zmęczenie nie jest dla mnie tak ważne, iż zapominam o utrudzeniu innych. Potrafię sobie i innym wytłumaczyć mój rzekomy priorytet w wypoczynku. Argumenty mogą być najróżniejsze: mam najcięższą pracę, cały rok się uczyłem, mnie się od życia też coś należy... Tym sposobem umiemy zepsuć atmosferę wypoczynku swojego i drugiego człowieka. Poprzez taką postawę możemy wracać do pracy jeszcze bardziej zmęczeni.

Powiedzieliśmy sobie o dwóch warunkach prawdziwego odpoczynku: łączności z Bogiem i o trosce o odpoczynek drugiego człowieka. Nie można pominąć także własnego odpoczynku. Sprawa nie jest taka prosta, bo zorganizowanie czasu wolnego nastrecza wielu trudności. Są między nami i tacy, którzy nie zauważają konieczności zregenerowania własnych sił. Ciągłe gonią, są zajęci, zapracowani i tak koniecznie potrzebni, jakby bez nich świat miał się zawalić. Nie rozumieją potrzeby wytchnienia, zawsze odkładają ją na później. Stają się coraz bardziej zmęczeni, a jednocześnie coraz bardziej niezdolni dla otoczenia. To często pycha, przekonanie o własnej wielkości, która przejawia się w uważaniu siebie samego za niezastąpionego, sprawia, że stajemy się wręcz toksyczni dla drugiego człowieka. Zmęczenie rzutuje bezpośrednio na odniesienie do innych. Znacznie łatwiej zachować spokój w sytuacjach trudnych, gdy człowiek dysponuje świeżymi siłami, niż wówczas gdy pada ze zmęczenia. To prawdziwa miłość wzywa do troski o własny odpoczynek, byśmy mogli być dla ludzi dobrzy, i troski o ich odpoczynek, by oni mogli być dobrzy dla innych. To jest istota wypoczynku.

W ewangelicznej szkole Jezus uczy nas sztuki mądrego odpoczynku. Praktyka wskazuje na to, że jest to jedna z tych umiejętności, którą u Boga trudno zaliczyć na bardzo dobry. Znacznie łatwiej przychodzi opanowanie solidności w pracy, a nawet sztuki dobrej modlitwy niż mądrego odpoczynku. Niech tegoroczne wakacje pomogą nam tę sztukę opanować!

ks. Piotr Jurzyk

17. NIEDZIELA ZWYKŁA – 27 VII 2003

Dzielenie się czyni bogatszym

1. Wymowa cudu rozmnożenia chleba

Od dzisiejszej niedzieli liturgia przerywa lekturę Ewangelii św. Marka i zaczyna lekturę szóstego rozdziału Ewangelii św. Jana, który zawiera opis rozmnożenia chleba i mowę

eucharystyczną Jezusa wygłoszoną w synagodze w Kafarnaum. Przez cztery kolejne niedziele głównym tematem liturgii słowa będzie właśnie Eucharystia. Dziś mamy jakby wstęp do tej tematyki – opis rozmnożenia chleba.

Chrystus uczynił ten cud, jak zresztą wszystkie inne cuda, nie po to tylko, by okazać moc Bożą, by wywołać podziw, respekt czy nawet strach, ale po to, by przekazać jakieś egzystencjalnie ważne przesłanie. Przy cudzie rozmnożenia chleba brzmi ono: dzielenie się czyni bogatszym; dawanie nie zubaża, ale ubogaca. Chleb rozmnożony przez Chrystusa wystarczył dla wszystkich ludzi. Po nasyceńcu zgłodniałej rzeszy zebrano jeszcze 12 koszów ułomków. Podzielenie chleba ubogaciło wszystkich.

To, że dzielenie się, dawanie, ubogaca – nie zawsze jest dla nas czytelne. Jeżeli np. mając 100 zł, damy komuś 50, to zostaje nam 50. Patrząc powierzchownie, stajemy się przez to ubożsi. Jednakże, patrząc głębiej, możemy z czasem przekonać się, że staliśmy się w jakimś sensie bogatsi. Mamy takie doświadczenie zwłaszcza wtedy, gdy podarujemy komuś coś, co przedstawia dla nas wielką wartość, coś, co jest jakby częścią nas samych. Wtedy okazuje się, że obdarowany jest nie tylko odbiorca, ale dawca. Jeżeli dajemy tylko to, co zbywa, nasze doznanie wzbogacenia się jest mniejsze. Takie jest właśnie prawo bycia człowiekiem i bycia chrześcijaninem. Stajemy się szczęśliwi jedynie wtedy, kiedy nasze życie jawi się jako przechodzenie od „ja” do „ty”, a więc do „my”. Życie ludzkie jest puste, bezsensowne wtedy, gdy „ja” jest zupełnie, wyłącznie dla siebie. Wieczne „my” – to niebo; wieczne „ja” – to piekło.

2. Chrystus wzorem dzielenia się

Chrystus przeszedł jako pierwszy drogą ku „my”. Jego zaistnienie w ludzkim ciele jest objawieniem się Boga dla nas. Chrystus jest *Emmanuel* – Bogiem z nami. Jest całkowicie dla nas, dla wszystkich ludzi: „On to dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba” – powtarzamy w każdej niedzielę w *Credo*. Swoje życie ziemskie „spędził” na służbie dla drugich. Pewnego razu powiedział: „[Syn człowieczy] nie przyszedł, aby Mu służyło, ale aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28). Jezus wypełniał te słowa dokładnie. Wszystkim dobrze czynił, litował się nad chorymi i złe się mającymi. Przebacał żalującym grzesznikom. Piętnował tylko zatwardziały, przewrotnych faryzeuszów. Finalnym, ziemskim aktem owego poświęcenia się dla człowieka była śmierć krzyżowa, upamiętniona w Eucharystii. Chrystus poświęcił się, oddał się dla wszystkich. Jego życie jest i w tym względzie dla nas wzorem. Nasze życie winno też być ciągłą proegzystencją, życiem „dla”. Wtedy tylko spełniamy się jako ludzie i doświadczamy uczucia szczęścia.

3. Przez dawanie do szczęścia

Z daniem człowiek miał i ma ciągle kłopoty, gdyż jego natura została zraniona i stała się skłonna do egoizmu. Jesteśmy bardziej skłonni do brania i gromadzenia aniżeli do dawania, do dzielenia się. Ta skłonność nie leczona, nie opanowywana, związana jest z cierpieniem. Warto tu odwołać się do nauki buddyzmu, który uważa, że wszystko, co żyje, cierpi. Tezy tej nie podziela do końca chrześcijaństwo, jednakże zgadza się z buddyzmem w określeniu przyczyny cierpienia. Jest nią żądza posiadania, żądza panowania nad drugi-

mi. Tego typu egoizm powoduje cierpienie. Uwolnienie od tego cierpienia przychodzi przez pozbywanie się tych żądz posiadania i panowania. I to właśnie winno być naczelnym życiowym zadaniem człowieka: odrywanie się od posiadania przez dzielenie się z drugimi. Wtedy zmniejsza się ludzkie cierpienie i pomnaża się szczęście.

W refleksji nad dzisiejszą Ewangelią możemy jeszcze zapytać, czy dziś powtarza się w jakiejś formie cud rozmnożenia chleba? Z pewnością tak! Znany z radia i telewizji niemiecki proboszcz Adolf Sommerauer powiedział kiedyś: „Nie jest prawdą, że dziś nie ma cudów. Myśmy tylko postanowili je skasować”. Kto do cudu podchodzi z wagą, metrem czy kalkulatorem, ten będzie zawiedziony. Kto jednak zawierzy Chrystusowi, u Niego znajdzie zaspokojenie głodu egzystencjalnego. Niepojęty Bóg stanie się przez niego bardziej zrozumiały. Taki człowiek nie będzie pytał, tak jak Żydzi: „Jak On może nam dać swoje ciało do spożycia?” (J 6,52b).

Rozmnożenie chleba i Eucharystia nie należą do kategorii zjawisk naturalnych, ale są wydarzeniami, w których tkwi moc niewidzialna, płynąca od samego Boga. Równocześnie cuda te ogłaszają nam prawdziwość: „tylko dzielenie czyni naprawdę bogatszym”.

I na końcu dwa obrazy z życia, ilustrujące nasze rozważania: jeden z czasu ostatniej wojny, drugi z okresu powodzi stulecia.

Na jedno z miast niemieckich trwają ustawiczne naloty alianckie. Mieszkańcy muszą ciągle przebywać w schronach. Doskwiera im głód: brak pożywienia i picia. W jednym ze schronów przeciwlotniczych znajduje się wycieńczony z głodu chłopiec. W pewnej chwili zauważył go starszy mężczyzna. Wiedział, że człowiek dorosły jest bardziej odporny na głód aniżeli dziecko. Powodowany dobrocią i współczuciem, wyciągnął z własnego schowka jabłko, które zachowywał na czarną godzinę. Wręczył go zgłodniałemu dziecku. Na widok jabłka chłopcu rozbłyły oczy. Towarzysz niedoli podzielił się ostatnim, co posiadał. Dziecko wzięło jabłko, ugryzło i zapytało z przejęciem: „czy ty jesteś miłującym Bogiem?”. Mężczyźni pojawiły się łzy w oczach. Był głodny, ale szczęśliwy.

W czasie powodzi w Polsce w roku 1997, w pewnej parafii zgłosił się do księdza proboszcza inwalida na wózku. Przyjechał, by złożyć ofiarę na powodzian. Miał uzbieranych trochę pieniędzy na nowy wózek. Gdy dowiedział się, że ludzie tak wiele stracili przez żywioł, powiedział: „ja jeszcze mogę zaczekać, niech mają ci, którzy prawie wszystko stracili”. Proboszcz przyjął ofiarę i przekazał ludziom poszkodowanym. Chłopcu oddaliła się perspektywa nabycia nowego wózka, ale odjechał szczęśliwszy do swego domu.

Spróbujmy przekonywać się o prawdziwości ewangelicznej zasady „dzielenie się czyni bogatszym”.

Wielu z nas w tych dniach wyjeżdża na urlop lub też spędza w domu okres wypoczynku. Jest to dobry, stosowny czas, by na nowo podjąć praktykę Ewangelii, praktykę dawania i dzielenia się. Ewangelia wcale się nie zestarzała. Warto ją praktykować w życiu. Wtedy powtarzają się jej cuda i przedziwne prawdziwości. Odważmy się więc – po dzisiejszej niedzieli – weryfikować ewangeliczne, życiowe prawo: „dzielenie się czyni bogatszym”.

ks. Ignacy Dec

18. NIEDZIELA ZWYKŁA – 3 VIII 2003

Chleb życia

1. Chleb najważniejszym pokarmem

Otto Schmid, znany niemiecki teolog i kaznodzieja, opisał w jednej ze swoich książek następującą historię. „Był czas żniw 1945 r. Byłem wówczas piętnastoletnim chłopcem. Razem z moim bratem zbierałem u gospodarza kłosa. Przez cały dzień chodziliśmy za kosiarką i zbieraliśmy kłosa, które maszyna wyrzucała. Późnym popołudniem przysłała na pole gospodyni. W rękę trzymała dwa duże, pachnące bochenki chleba. Miała także masło i marmoladę. Tego chleba nie mogłem zapomnieć przez dziesiątki lat, nie tyle dlatego że byłem wówczas bardzo głodny, i że chleb w tym czasie przedstawiał niezwykłą wartość, ale pamiętałem tę scenę z tego powodu, że doświadczyłem dobroci człowieka, który myślał o nas, który wczuwał się w nasz głód, w nasze pragnienie. Ta gospodyni ukazała się nam wtedy jakby anioł, który przyniósł nam chleb z nieba. Wtedy właśnie doświadczyliśmy, czym jest chleb, jak bardzo potrzebny jest do życia”.

Jeszcze mocniejsze przeżycia mieli więźniowie obozów koncentracyjnych. Wielkie bochny chleba śniły im się po nocach. Pokolenie, które przeżyło drugą wojnę światową i pierwsze lata po niej, wie równie dobrze, czym był chleb w tamtych czasach. Był przedmiotem pragnień, pokarmem ratującym życie.

W naszej narodowej historii były czasy, kiedy nasi praojcowie wyjeżdżali za chlebem za granicę. W kraju zaś chleb był w ogromnym poszanowaniu. Przed krojeniem bochenka chleba robiono na nim znak krzyża. Gdy okruszyna chleba upadła na ziemię, podnosiło się ją z wielkim pietyzmem. Stąd poeta pisał: „Do kraju tego, gdzie kruszynę chleba z ziemi podnoszą przez uszanowanie, tęskno mi, Panie”.

Dziś może mniej cenimy chleb, gdyż mamy go pod dostatkiem. Niektórzy nawet wyrzucają go bezmyślnie na śmietnik. Jedno możemy powiedzieć, że chleb się nam nigdy nie przykrzy. Codziennie go spożywamy. Mówimy także, że pracujemy na chleb. Życzymy sobie przy różnych okazjach, by nam nie zabrakło chleba.

O chleb powszedni modlimy się do Pana Boga, i to w najważniejszej modlitwie, której nauczył nas sam Chrystus. „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Trzeba tu jednak zauważyć, że w słowach tych prosimy nie tylko o ten chleb, który kupujemy w sklepie, który codziennie spożywamy. W modlitwie Pańskiej prosimy także o coś więcej. Prosimy o to wszystko, czego potrzebujemy do godnego życia. A do godnego ludzkiego życia nie wystarczy chleb powszedni, nie wystarczy to, co zaspokaja głód biologiczny. Gdyby tak było, to ludzie z krajów wysoko rozwiniętych byłiby bardzo szczęśliwi, a tak jednak nie jest. Oprócz głodu biologicznego człowiek odczuwa jeszcze inny głód, głód wartości duchowych. Człowiek cierpi głód wskutek utraty sensu życia, z powodu braku miłości, wskutek braku zrozumienia u innych. Do zaspokojenia tego głodu potrzebujemy innego chleba – właśnie chleba eucharystycznego. Nie wszyscy, którzy odczuwają ten głód, znają ten chleb, który podtrzymuje życie ducha, życie miłości.

2. Chrystus chlebem życia

W dzisiejszej Ewangelii Chrystus mówi: „Jam jest chleb życia” (J 6,35). W rozumieniu tych słów może nam pomóc św. Paweł, który pisał do Kolosan: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16b). Jeśli dobrze wnikiemy w sens tych słów, to trzeba powiedzieć, że jeśli rodzi się dziecko, to jest ono nie tylko dzieckiem swoich rodziców, nie sami rodzice powołują go do życia. Cud życia pochodzi od Boga: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16b). Bóg jest życiem, ciągle powołuje życie i ciągle je podtrzymuje. On określa początek i koniec życia. On je otacza swoją miłością. W Jego życie wpisane jest nasze życie: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Zawsze i wszędzie jesteśmy w Bożym ręku. Jesteśmy „przez Niego”, przez Chrystusa. Żyjemy z Chrystusa dlatego, że On właśnie przyszedł na świat od Ojca, stał się człowiekiem, aby naszą śmierć wziąć na siebie i w swojej śmierci ją przezwyciężyć i otworzyć nam drzwi ku nowej przyszłości, ku pełni życia w chwale Boga. Chrystus umarł, abyśmy żyli. Z Niego żyjemy. On jest „chlebem życia”.

3. Eucharystia naszym pokarmem

W Eucharystii ten chleb życia staje się dla nas uchwytny w pełnym tego słowa znaczeniu. Jezus daje się nam w znaku chleba na pokarm, abyśmy pojęli, jak bardzo z Niego żyjemy. W Kafarnaum uczniowie nie zrozumieli Jego słów: „Sprzeciali się więc między sobą Żydzi mówiąc: »Jak On może nam dać swoje ciało do spożycia?«” (J 6,52); „A spośród Jego uczniów, którzy to usłyszeli, wielu mówiło: »Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?«” (J 6,60). Uczniowie zrozumieli dopiero w czasie Ostatniej Wieczerzy, kiedy Jezus wypełnił swoją obietnicę. Od tego czasu Kościół sprawuje Eucharystię przez wieki, aż do tej godziny, w której Chrystus nas tu zgromadził. Bóg daje nam chleb życia.

Jeśli celebруем Mszę św. i przyjmujemy Komunię św., jeśli podchodzimy do przodu po Jego Ciało, to przyjmujemy Go w nasze życie, aby na nowo i lepiej zrozumieć, że z Niego żyjemy. Czynmy to z wiarą, czyli z zaufaniem, miłością. Wiara bowiem to nie tylko uznanie czegoś za prawdę. Wiara to bardziej mieć kogoś za kochanego i wysoko cenionego. Łacińskie słowo *credere* pochodzi od *cor dare*, – dać serce, swe serce „umieścić” w kimś. W biblijnym sensie „wierzyć”, to przywiązać się do Boga. W ten sposób powinniśmy przystępować do Chrystusa, przyjmować Go jako chleb życia. Chcemy także przez to wprowadzić Jezusa w centrum naszego życia, bardziej Go kochać i cenić; powierzać Mu nasze serca, gdyż naprawdę z Niego żyjemy. Podchodząc w takiej postawie do Chrystusa, zdobywamy ojczyznę, miłość, cel i sens, spełnienie swego życia – przez Niego, chleb życia.

Niech stoją nam przed oczyma słowa Chrystusa wypowiedziane w dzisiejszej Ewangelii: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da nam Syn człowieczy” (J 6,27). Troszczmy się więc o ten chleb życia. Za ten chleb nie trzeba płacić. Ten chleb daje Chrystus za darmo. Pomyślm! Pomyśl, ile jest w nas troski o ten chleb. Może zapatrzyłeś się tylko w chleb doczesny. Posłuchaj jeszcze raz, co Chrystus dziś mówi: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki” (J 6,27).

Nie mów więc: nie jestem godzien Komunii św. Muszę się przed każdą Komunią spowiadać. Nikt z nas nie jest tak naprawdę godzien tego chleba. Nawet po najlepszej spowie-

dzi nie jesteśmy godni tego chleba. Ten chleb Boży nie jest zapłatą za dobrą spowiedź czy dobre życie. Ten chleb jest darem Bożym, jest darem miłości. Na ten dar nikt z nas nie zasługuje, ale ten dar otrzymujemy z miłości Jezusa do nas. Przyjmujemy zatem z wiarą i miłością ten chleb życia.

Jego mocą przemieniamy świat, Jego mocą budujemy królestwo Boże, Jego mocą zwyciężamy zło dobrem, Jego mocą zapieramy się samych siebie, Jego mocą dochowujemy wierności Bogu w każdym czasie.

ks. Ignacy Dec

19. NIEDZIELA ZWYKŁA – 10 VIII 2003

Pokarm pielgrzymów

1. Potrzeba chleba powszedniego

Już trzecią niedzielę z rzędu liturgia św. skupia swoją uwagę na chlebie. W czasie kiedy z pól zbieramy zboże, nowy chleb, w kościele także słyszymy o chlebie. To już po raz trzeci z rzędu Chrystus podejmuje przed nami tak bardzo zwyczajny, a równocześnie tak bardzo głęboki temat chleba – zwyczajny, bo wiemy przecież dobrze, ile i jakiej pracy wymaga każdy kawałek chleba; znamy jego smak i rozumiemy, jak bardzo potrzebny jest do życia. Kontynuujemy zatem refleksję nad tym tematem. Dopelnijmy refleksję z poprzedniej niedzieli.

Chleb, symbol pracy i życia, podstawowy cel troski i zabiegów, symbol dostatku i pokoju, a niekiedy przedmiot pragnień i marzeń. Chleb jest tak ważny, jak ważne jest życie. Mówimy, że pracujemy na chleb, staramy się, aby nam nigdy go nie zabrakło. Kiedy chcemy wyrazić to, że nam jest dobrze, mówimy, że mamy dość chleba. Na chleb pracowali w pocie czoła nasi praojcowie. W latach wojny chleb urósł do rangi wielkiego skarbu. Za kromkę chleba można było otrzymać bardzo wartościowe rzeczy.

Dziś przywódcy państw zabiegają o to, by narody ich nie cierpiały na brak chleba. Smutne jest to, gdy dowiadujemy się, że tak wielu ludzi umiera dziś każdego dnia z głodu.

W roku 1997, w czasie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu, Ojciec Św. Jan Paweł II mówił o odpowiedzialności przywódców narodów, zwłaszcza narodów bogatych, za wyżywienie dzisiejszej ludzkości. Nawoływał do sprawiedliwego podziału dóbr, gdyż dobra świata należą do wszystkich mieszkańców ziemi. Wzywał do niesienia pomocy gospodarczej krajom biednym, by mogły produkować więcej chleba, więcej żywności, by ludzie nie cierpieli głodu biologicznego. Warto dzisiaj przy okazji zajrzeć do naszych domów i uczynić refleksję nad naszym stosunkiem do chleba, czy otaczamy chleb odpowiednim szacunkiem?

Chleb podtrzymuje nasze siły. Jest konieczny do życia. Prorok Eliasz dzięki cudownie darowanym chlebom mógł odbyć daleką drogę. Chrystus dał go głodnym na pustyni.

Chrystus wybrał chleb jako znak dla pokarmu z nieba, jako znak dla chleba eucharystycznego. To właśnie w Wieczerniku wypełnił zapowiedź wyrażoną w mowie eucharystycznej (którą ostatnio medytujemy w kolejne niedziele) i przemienił chleb w swoje ciało, które dał na pokarm. Pokarm ten służy życiu duchowemu w nas, umacnia nas na drogach ziemskiego pielgrzymowania.

2. Potrzeba chleba eucharystycznego

Chrystus dziś nam oznajmia, że jest chlebem, który z nieba zstąpił. Ci, którzy będą Go spożywali, żyć będą na wieki: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6,51). Jak chleb materialny podtrzymuje nasze życie fizyczne, tak Jego Chleb daje życie nieśmiertelne. Jego chleb daje moc do życia bardziej ludzkiego, do składania naszego życia w darze naszym bliźnim. Chrystus jako Chleb jest źródłem energii nadprzyrodzonych, jest źródłem dobra w nas. Jak chleb fizyczny potrzebny jest nam do podtrzymania naszych sił biologicznych, tak Chleb Boży jest potrzebny do umacniania nas w sferze naszego ducha.

Jesteśmy w drodze. Wszyscy chcemy jak najlepiej żyć, odbyć ziemską wędrówkę w dobrym stylu, gdyż jest ona tylko jednorazowa. Mamy za sobą wiele etapów tej wędrówki. To, co przeżyliśmy, jest nam znane. Droga przed nami jest zakryta. Być może, że spodziewamy się jeszcze wiele doświadczyć na tej drodze, która jest przed nami, tak jak wiele obiecujemy sobie przed wyruszeniem w jakąś ciekawą podróż czy pielgrzymkę. Warto żyć nadzieją i zaangażować się w przyszłość, aby ją twórczo, dobrze kształtować. Potrzebujemy Bożego światła do poznania, odkrywania sensu życia, sensu wydarzeń, w których będziemy uczestniczyć czy tylko je obserwować. Potrzebujemy także mocy do miłowania, do pokonywania napotkanych trudności. W naszej wędrówce przychodzimy na liturgię, by przypomnieć sobie, że na ziemi żyje Chrystus, że On towarzyszy nam i umacnia w ziemskim wędrowaniu. Otrzymujemy na tym spotykaniu dar Bożego słowa, które wyznacza nam styl wędrowania i dar Bożego Chleba, który uzdalnia nas do podjęcia owego stylu określonego przez Boże słowo. Stąd też tak ważna jest celebracja Eucharystii w naszej ziemskiej wędrówce.

Działo się to w Kartaginie w IV wieku. Przed sędzią pogańskim postawiono grupę chrześcijan z Abitene oskarżonych o to, że uczestniczyli w zakazanym przez dekret cesarski nabożeństwie chrześcijańskim. Na pytanie o powód przekroczenia woli cesarskiej odpowiada jeden z oskarżonych: „Czyż mógłby być chrześcijanin bez Mszy św. albo Msza św. odprawiać się bez chrześcijanina? Czy nie wiesz, że chrześcijanin ma swoją rację bytu na Mszy św., a Msza św. w chrześcijaninie, tak że jedno bez drugiego nie może istnieć?”

Zadziwia nas to przywiązanie pierwszych chrześcijan do Mszy św. Wielu z nich było niewolnikami. Pracowali po 16 godzin dziennie. Mimo zmęczenia gromadzili się na Eucharystię nocą. Dlaczego? – dlatego że Msza św. była dla nich szczególną wartością.

W późniejszych wiekach w związku z osłabieniem pobożności eucharystycznej Kościół nałożył obowiązek uczestniczenia w niedzielnej Mszy św. pod sankcją popełnienia grzechu ciężkiego. W duchu powrotu do Kościoła pierwotnego pracujemy dziś nad tym, by uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii nie było traktowane jedynie w kategorii obowiązku, ale by wynikało z potrzeby serca.

3. Nasza odpowiedź na zaproszenie Chrystusa

Św. Paweł wzywa w dzisiejszym czytaniu do naśladowania Boga w miłości: „Bądźcie więc naśladowcami Boga jako dzieci umiłowani i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował, i samego siebie wydał na nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5,1-2). Wzywając do naśladowania Boga i postępowania drogą miłości, Apostoł wskazuje na Chrystusa, który wydał się za ludzi na śmierć krzyżową. Nasza miłość winna być odpowiedzią na Jego miłość. A więc miłość za miłość, ofiara za ofiarę, poświęcenie za Jego poświęcenie. Każde uczestniczenie w Ofierze Mszy św. zobowiązuje do realizowania jej treści w życiu codziennym. Zjednoczenie z Chrystusem w Komunii św. zobowiązuje do jednoczenia się z Nim i z Jego Ciałem mistycznym, czyli z bliźnimi, z braćmi i siostrami w Chrystusie.

W pewnej w parafii we Wrocławiu pojawiała się kobieta na Mszy św. w dni powszednie. Po przyjętej Komunii św. i zakończonej Mszy św. zatrzymywała się jeszcze przez pewien czas w kościele. Wpatrywała się w krzyż, oczy jej spoglądały także na obraz Matki Bożej. Przypadkowo ujawniło się, że kobieta ta opiekowała się swoim kalekim dzieckiem. W rodzinie prezentowała się jako żona, matka spalająca się dla tych, z którymi żyła. Wiele sił i trudu potrzebowała do opieki nad swoim nieszczęśliwym dzieckiem. Widać było, skąd czerpała moc do tej służby, do „naśladowania Boga” i postępowania „drogą miłości”. Siłą jej był Ten, który „do końca nas umiłował” i „samego siebie wydał za nas w ofierze”.

Abyśmy i my nie ustali w drodze, byśmy mogli być „naśladowcami Boga” i „postępować drogą miłości”, przyjmujmy z wiarą i miłością Chleb pielgrzymów. Warto uporządkować sobie sprawy swojego sumienia, sprawy swojego życia, by ten Chleb często przyjmować. Niech nam naprawdę zależy na tym Chlebie, który daje życie.

ks. Ignacy Dec

WNIEBOWZIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY – 15 VIII 2003

„Zwycięstwo pochłonęło śmierć”

W roku liturgicznym mamy dwie uroczystości, które w swej nazwie zawierają słowo „niebo”. Czterdzieści dni po Wielkanocy wspominamy, wraz z całym Kościołem, Wniebowstąpienie Pana Jezusa, a dzisiaj, 15 sierpnia, obchodzimy uroczyste Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny. Obie te uroczystości przez fakt zwrócenia naszej uwagi na niebo, stają się dla nas Świętami Nadziei. Dlaczego?! Odpowiedź wydaje się być prosta. Uroczystości te są Świętami Nadziei, ponieważ rozpościerają przed człowiekiem wierzącym wspaniałą perspektywę szczęśliwego życia wiecznego. Jezus, który wstąpił do nieba, i Maryja, Matka Jezusa, która po śmierci z ciałem i duszą została wzięta do nieba, są uwiarygodnieniem naszej nadziei na osiągnięcie przez nas nieba.

Czterdzieści dni po zmartwychwstaniu Jezus, jak to wcześniej zapowiedział swoim uczniom, wstąpił do nieba. Można nawet powiedzieć, że wrócił do nieba, skąd przyszedł na ziemię, stając się człowiekiem. Zmartwychwstały Jezus, w niebo wstępując, ukazuje

człowiekowi jego ostateczny wymiar. Jest nim trwanie na wieki. Mówi nam o tym wielkocnocna wiara! W Zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie, Zwycięzcy śmierci, została pokonana i nasza śmierć. Zmartwychwstanie to całkowite zwycięstwo nad śmiercią. „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (1 Kor 15,54). Chrystus przez swoje Wniebowstąpienie daje też człowiekowi podwójną informację: pierwszą, że niebo istnieje, a drugą, że ono jest otwarte już dla człowieka. Tak więc lęk przed przyszłością, również wieczną, stracił swe absolutne znaczenie!!! Dlatego Ojciec Św. Jan Paweł II mówi do nas tak optymistycznie: *Nie lękajcie się przyszłości. Jest to spojrzenie pełne nadziei związanej i wypływającej z zaufania do Zmartwychwstałego Zbawiciela, który jest także ostatecznym Zwycięzcą szatana. [...] To On, Zmartwychwstały Chrystus, mówi do każdego i każdej z was: „Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków. Przestań się lękać”!* Wniebowstąpienie Jezusa jest zatem źródłem nadziei człowieka związanej z jego szczęśliwą wiecznością w niebie. Wniebowstąpienie nie osierociło nas, ludzi żyjących na ziemi, ale dokonało się po to, żebyśmy zostali do nieba przeprowadzeni, do nieba wzięci. Po to właśnie Jezus przyszedł do nas na ziemię, abyśmy mogli być z Nim na wieki w niebie.

Pierwszą z ludzi, którą Jezus przeprowadził do nieba z ciałem i duszą jest Jego Matka, Najświętsza Maryja Panna. Właśnie to wydarzenie, Wniebowzięcie Matki Bożej, dziś uroczysto świętujemy! Święto jej wywyższenia i Święto naszej nadziei.

Jak w wydarzeniu Wniebowstąpienia Pana Jezusa, tak również we Wniebowzięciu Maryi pocieszająca jest to nadzieja. W Maryi Wniebowziętej otrzymujemy gwarancję Bożych obietnic, że i w stosunku do nas wypełni się to, co nam przyrzeczono: wieczne zbawienie obejmujące całego człowieka, z duszą i ciałem. W swoim wniebowzięciu Maryja nie jest bowiem jedyna. Jest tylko pierwsza.

Gratulujemy dziś Matce Zbawiciela tego pierwszeństwa, tego wyróżnienia i zaszczytu, w które Kościół wierzył od samych swoich początków. Radujemy się, m,y Jej duchowe dzieci, że mamy swoją Matkę w niebie. Radujemy się, że Maryja żyje w niebie już uwielbiona, już w pełni odkupiona i zbawiona przez Jej Syna, Jezusa Chrystusa.

O Maryjo czemu biegniesz w niebo? W niektórych starych pieśniach na Wniebowzięcie przebija jakby żal do Maryi, nie tylko że odeszła, ale że odchodząc, zabrała także z ziemi swoje ciało, pozbawiając nas w ten sposób tego, co ludziom jest bardzo drogie: grobu Matki. Ciała wybitnych ludzi spoczywają w zaszczytnych grobowcach, gdzie składa się hołd ich wdzięczności. Ciała najświętszej kobiety, jaka żyła kiedykolwiek, Niepokalanej Maryi Panny, nie znajdziemy na ziemi, ponieważ jest ono w niebie. Mamy grób Jezusa, ale pusty!!! Jezus Zmartwychwstał! Będąc w Jerozolimie, możemy oprzeć głowę o pusty grób Jezusa, nawet odprawić Mszę św. na płycie pustego grobu Jezusa. Grobu Maryi, Matki Jezusa nie ma!!! Jest tylko miejsce ozdobione Jej figurą, upamiętniające Jej śmierć. A tradycja głosi, że nie była to śmierć, lecz zaśnięcie. Nie mamy też relikwii Matki Bożej. Nie możemy przyjść, pochylić się ze czcią przy Jej grobie, przy Jej doczesnych szczątkach i powiedzieć: to była Ona! Nie ma prochów i nie ma grobu Maryi!!! Bo nie śmierć Ją zabrała. Zabrała Ją Miłość! Ta Miłość, która uczyniła Maryję wolną od grzechu pierworodnego, która Ją wybrała na Matkę Zbawiciela. Ta Miłość, która włączyła Ją we wspólnotkę pieńczęną misję, kiedy współcierpiała ze swoim Synem, stojąc na Golgocie u Jego stóp. Ta Miłość powołała Ją z ciałem i duszą do swojej wiecznej chwały, aby jeszcze bardziej Maryję, jako Matkę nam ofiarować. Wierzmy w to bardzo, że Maryja jako pierwsza Wniebo-

wzięta, kochająca nas Matka, zatroskana jest o to, by tam, gdzie Ona dziś króluje, znalazły się również wszystkie Jej dzieci, zawierzone Jej na Kalwarii przez konającego Syna. Jesteśmy przeświadczeni, że Maryja Wniebowzięta jest naszą orędowniczką, wspomóżycielką i przewodniczką w pielgrzymim podążaniu ku niebu.

Piętnasty sierpnia – pisał P. Claudel – *to najradośniejszy dzień w roku: Najświętsza Panna idzie do nieba, trzymając w ramionach złocisty snop. Maryi powierzony został najpiękniejszy owoc wszechświata, początki przyszłego siewu eucharystycznego... Jej własne serce unosi Ją ku niebu. Alleluja!* Dobrze jest mieć Matkę w domu, który ma być naszym domem na wieki!!! Dlatego dla nas, chrześcijan, dzień Wniebowzięcia jest i powinien być dniem radości i nadziei. Dzień ten zwiastuje nasze wniebowzięcie. Otwarte dla Maryi niebo zaprasza i nas.

Pobożność ludowa, charakteryzująca się doskonałym zmysłem wiary – podkreśla jeden z kaznodziejów – dobrze wyczuła klimat dzisiejszej uroczystości: klimat jakiegoś spełnienia, klimat ostatecznego końca, klimat osiągniętego wreszcie celu i chwalebnej korony, wieńczącej dokonane dzieło. Dlatego uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny nazwano też Świętem Matki Bożej Zielnej, niebieskiej Gospodyni zbiorów naszej polskiej ziemi: ziół, owoców i wszystkich płodów. To dzień dziękczynienia za żniwa. To religijne dożynki. Dlatego w duchu wdzięczności przynieśliśmy wiązanek złożone z zebranych z pól owoców, dojrzałych ziół i kwiatów, aby złożyć je u stóp Niebieskiej Pani, którą prosiliśmy jako Matkę Siewną o błogosławieństwo, by wzrosło zasiane ziarno i wydało plon obfity. Nastąpiło przedziwne zespolenie w duszy ludu polskiego dożynek niebieskich, zaśnięcia Panny Maryi i Jej Wniebowzięcia, z dożynkami ziemskimi. Pięknie to powiązanie wyraża poetka B. Obertyńska:

*Zamroczyło nam Pannę Nietkniętą
Rozmarynem, maruną i miętą,
Od kadzidel i kwiatów, i zielska
Zachorzała nam Panna Anielska!
Zachorzała chwalebnie przy święcie
Na tęsknotę – sen – i wniebowzięcie,
W kwietnym durze, w obciążeniu powiek,
Śmierć ze snem Ją naszły po połowie...
Nim Ją błękit kadzidel podpłynął,
Z rąk nam parną zwisła zieleniną,
Z rąk Ją potem – żywą, a umartą –
Srebrny poszum skrzydłami podgarnął...
Oczadział tak w kwiatach i pieśni
Śpiącą w niebo Anieli ponieśli.*

Zakończmy nasze rozważanie modlitwą błogosławieństwa ziół i kwiatów: *Prosimy Cię, Boże nasz, pobłogosław przyniesione do Ciebie pierwociny ziemi tego roku, młode pędy zbóż, trawy, ziola i kwiaty [...]. A gdy będziemy schodzić z tego świata, niechaj nas, niosących pełne naręcza dobrych uczynków, przedstawi Tobie Najświętsza Dziewica Wniebowzięta, najdoskonalszy owoc ziemi, abyśmy zastużyli na przyjęcie do wiecznego szczęścia. Amen.*

ks. M. Biskup

20. NIEDZIELA ZWYKŁA – 17 VIII 2003

Eucharystia największym skarbem

André Frossard, francuski dziennikarz, autor wywiadu z Janem Pawłem II, napisał książkę: *Bóg istnieje – spotkałem Go*. Książka ta jest autobiografią, w której autor opisuje swoje nawrócenie. André Frossard, syn pierwszego sekretarza komunistycznej partii francuskiej, wychowany ateistycznie, podczas studiów staje się chrześcijaninem. Powodem nawrócenia jest jego przypadkowe spotkanie się z Chrystusem eucharystycznym. Kiedy wszedł za swym przyjacielem do kaplicy wieczystej adoracji, jego wzrok utkwiał w białym Chlebie umieszczonym w monstrancji. Wówczas, jak pisze, stało się z nim, a raczej w nim coś dziwnego. Po wyjściu na zewnątrz powiedział do przyjaciela przejętego jego wyglądem: *Wiesz, Bóg naprawdę istnieje – spotkałem Go!* A w końcowej części książki autor stwierdza: *Największym skarbem, jaki otrzymałem od Kościoła, jest Eucharystia.*

To stwierdzenie André Frossarda staje się dla nas wezwaniem do rachunku sumienia: Czy Eucharystia dla nas jest również największym skarbem? Problem wraca za każdym razem, ilekroć zostaje poruszony temat Eucharystii. Przywołana dziś w liturgii słowa wielka mowa Jezusa w Kafarnaum jako przedmiot rozważań podsuwa nam Eucharystię. Eucharystii zatem poświęćmy dziś naszą homilię. Wszak ubogaceni też jesteśmy treścią ostatniej encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, którą ogłosi w Wielki Czwartek, poświęconej właśnie Eucharystii.

Pytań dotyczących Eucharystii, jak zawsze kiedy mamy do czynienia z Tajemnicą, cisnie się wiele. A przecież Eucharystia, jak to stwierdzamy w czasie każdej Mszy św., jest „Wielką Tajemnicą Wiary”! Dokonajmy selekcji pytań i pozostajmy przy dwóch istotnych, chcąc na nie znaleźć odpowiedź, a mianowicie: dlaczego Jezus wybrał taką formę pozostania z nami i po co z nami tak właśnie pozostał???

Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego Jezus zastał z nami tak dyskretnie, pokornie, pod postacią chleba, możemy też pytać, dlaczego przyszedł na świat równie dyskretnie, biednie, pokornie, rodząc się w tajni? Mógł przyjść w sposób tak oczywisty, że nikt nie miałby wątpliwości, że na świat przyszedł Mesjasz. Możemy również pytać, dlaczego Jezus zmartwychwstał tak dyskretnie, pokornie, bez świadków? Przecież mógł zmartwychwstać na oczach tłumu, który wcześniej domagał się Jego śmierci. Mógł powalić ich na kolana. Nie zrobił tego! Dlaczego? Odkrywamy trudną dla nas do zrozumienia pedagogię Boga, którą realizuje Jezus Chrystus. Można powiedzieć, że Jezus Chrystus stosuje wobec nas taktykę Miłości, przez którą ukazuje nam jeszcze jeden wymiar Miłości Boga do człowieka. Bóg kocha człowieka z jego wolnością, którą sam go obdarzył. Dlatego też działa tak w sposób tylko sobie właściwy, aby uszanować naszą wolność. Daje nam możliwość wyboru, uwierzenia Jego słowu i Jego działaniu. Człowiek może przyjąć Jezusa, Syna Bożego, w Betlejem ubogo narodzonego, jak zrobili to pasterze i mędrcy, albo odrzucić, jak to uczynił Herod. Jeśli chcesz! Może przyjąć Jezusa Zmartwychwstałego i uwierzyć w Niego, jak to uczynili apostołowie, albo zaprzeczyć jak faryzeusze. Jeśli chcesz! Może uznać i przyjąć obecnego w Eucharystii Chrystusa, mówiąc „wierzę”, albo zaniechać takiego wyznania. Jeśli chcesz! Oto pełna miłości pedagogia Boga!

Drugie pytanie, które stawiamy, idąc w głąb Tajemnicy Eucharystii, to: po co Jezus zechciał zostać z człowiekiem pod postacią chleba?

Spośród wielu odpowiedzi dziś chcemy wydobyć dwie. Obie są zawarte w mowie Jezusa. Po pierwsze, Jezus chce, abyśmy karmiąc się „chlebem z nieba” (J 6,32), „chlebem życia” (J 6,35), „chlebem żywym” (J 6,51), chlebem Bożym (J 6,33), Jego ciałem i Jego krwią (J 6,53-56), trwali w Nim, abyśmy byli nie obok Niego, ale w Nim, i żyli tym życiem, którym On żyje. Jezus mówi: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we mnie, a ja w nim. [...] Kto mnie spożywa, będzie żył przeze mnie” (J 6,56-57). Pierwszym zatem darem Eucharystii jest dar zjednoczenia. Jakież zjednoczenie? Jaka komunია? Bóg z człowiekiem, Stwórca ze stworzeniem, Odkupiciel z odkupionym stanowią jedność!!! Tak zjednoczony z Chrystusem mogę powiedzieć: ja i mój Chrystus jedno jesteśmy!!! O takie zjednoczenie uczniów z Jego osobą modlił się Jezus w czasie ostatniej wieczerzy (J 17,21-23). Do takiego zjednoczenia zachęcał ich już wcześniej: „Trwajcie we mnie, a Ja będę trwał w was. Wytrwajcie w miłości mojej!” (J 15,4,9). Kiedyż bardziej On trwa w nas, a my w Nim, niż wówczas kiedy przyjmujemy Go w Eucharystii? Z takiej jedności musi się rodzić owoc Miłości, i to obfity. „Kto trwa we mnie, a ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5) – mówi Jezus. On też mówi, że trwanie w Nim jest warunkiem skuteczności naszej modlitwy: „Jeżeli we mnie trwać będziecie, a słowa moje w was, proście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni” (J 5,7). Taką możliwość zjednoczenia z sobą, poprzez Eucharystię, mógł spowodować tylko Bóg!!!

Drugą rację, dla której Jezus został dla człowieka w Eucharystii, ukazuje również On sam. Chrystus gwarantuje przyjmującym Jego Ciało i Krew życie wieczne. „Jam jest chleb życia [...] kto go spożywa, nie umrze [...] będzie żył na wieki. Chlebem, który ja dam, jest moje Ciało na życie świata [...]. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a ja go wskreszę w dniu ostatecznym”. (J 6,48.50.51nn). Czyż można w sposób bardziej konkretny i dobitny zagwarantować człowiekowi zbawienie!? Czyż można w sposób bardziej jasny ukazać Eucharystię jako zadatek nieśmiertelności?! W tej wykładni Jezusa zawarta też jest wymowna zachęta, aby przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej jeszcze skuteczniej niż dotychczas włączyć w program swojego życia chrześcijańskiego. W tej nauce zawarta jest również przestroga Jezusa, i to bardzo poważna. Bez Eucharystii nie ma chrześcijańskiej egzystencji. Nie ma więc i przyszłości: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53).

Warto na koniec zauważyć, że cud ustanowienia Eucharystii dokonał się w momencie, w którym knuty był spisek przeciwko Jezusowi z Nazaretu, kiedy przygotowywano dla Niego krzyż, śmierć i grób! A On w tym właśnie czasie „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13,1).

Eucharystia jest naszym największym skarbem!!! Jezu, nasz Zbawicielu, bądź za ten Dar uwielbiony!

Niechaj będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

Ks. Marian Biskup

21. NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 VIII 2003

„Bogu naszemu chcemy służyć”

Często słyszę, że homilia powinna odpowiadać na potrzeby współczesnego człowieka. Prawdą jest, że słowa wypowiedane z ambony nie mogą być z dala od życia, z dala od codziennych spraw, ale nie jest słuszne naginanie słowa Bożego do naszych wyobrażeń i do naszych zachcianek, aby wszystko było po naszej myśli, aby Bóg dostosował się do nas. Słuchamy słowa Bożego dla przekształcania siebie i całego świata według woli Bożej. Wiemy, że człowiek od początku sprzeciwiał się planom zbawienia, wiemy, że lud izraelski chciał kształtować swój los według swoich planów. Nawet Apostołowie długo nie potrafili zrozumieć, czego chce od nich Jezus Chrystus. My również nie jesteśmy lepsi. Jest w nas coś, co oddala od Dobrej Nowiny, coś, co wymaga ciągłego trudu nawracania. Nie ma nawrócenia bez postawy wsłuchiwania się w głos Stworzyciela, przemawiającego do serca swoich stworzeń.

Pokusą człowieka dobrego, pokusą chrześcijanina wierzącego i praktykującego jest przekonanie, że już wszystko jest wiadome, że już nie trzeba się poprawiać, że już wszystko jest zabezpieczone i pewne. Tak wydawało się Izraelitom zgromadzonym w Sychem przez Jozuego, o których słuchaliśmy w pierwszym czytaniu. Mówili oni „Dalekie jest od nas, abyśmy mieli opuścić Jahwe, a służyć bóstwom obcym. Czyż to nie Bóg nasz, Jahwe, wyprowadził nas i ojców naszych z ziemi egipskiej, z domu niewoli?” (Joz 24,16-17). Jozue ostrzegał: „Jeśli opuścicie Jahwe, aby służyć bogom obcym, ześle na was znów nieszczęście, a choć przedtem dobrze wam czynił, wtedy sprowadzi zagładę” (Joz 24,20). Lud izraelski jednak był pewny siebie: „I odrzekł lud Jozuemu: »Bogu naszemu, Jahwe, chcemy służyć i głosu Jego chcemy słuchać«”.

Dlaczego więc później było tyle zdrad, tyle grzechów, tyle nieszczęść? Nieraz młody człowiek mówi, że miał wspaniałe ideały, ale inni mu je zburzyli. Kto zburzył ideały ludu izraelskiego, prorocy posyłani przez Boga? Kto zburzył ideały Judejczykom i Galilejczykom, którzy opuścili Jezusa? Jakie to były ideały, skoro nie chcieli słuchać jego słów? Człowiek jest słaby i ciągle powinien pracować nad sobą, ciągle powinien przyjmować pomoc w formowaniu swoich przekonań, postaw, swego postępowania. Słowa Psalmu sponsoryjnego przypominają, że Pan „słyszy wołających o pomoc i ratuje ich od wszelkiej udręki”, natomiast „zwraca swe oblicze przeciw zło czyniącym, by pamięć o nich wymazać z ziemi”.

Sprawiedliwość oznacza nie tylko wynagradzanie za dobro i karanie zła, lecz przede wszystkim cechę Boga i cechę człowieka. Człowiek może i powinien być sprawiedliwy, Bóg jest samą sprawiedliwością, w tym najwyższym wymiarze sprawiedliwość i miłosierdzie utożsamiają się. Człowiek sprawiedliwy ciągle stara się siebie oczyszczać i przemieniać, a innym czynić dobro. Sprawiedliwość to połączenie życia codziennego, zwyczajnego, z wielkimi sprawami oczekującymi nas po zakończeniu ziemskiego pielgrzymowania. Bojaźń Chrystusowa, jak mówi św. Paweł w Liście do Efezjan, nie jest umieszczona tylko na linii człowiek – Bóg i nie polega tylko na drzeniu serca, gdy stajemy twarzą w twarz z Bogiem. Bojaźń Chrystusowa jest wtedy, gdy naprawdę kochasz bliźniego, nie jakiegoś

wymyślonego, ale bliskiego, w twoim otoczeniu, przede wszystkim w twojej rodzinie. Pobożność jest wtedy, gdy żona jest poddana swemu mężowi, gdy obdarza go szacunkiem i gdy mąż miłuje swoją żonę. Nie oznacza to, że żona nie musi miłować, a mąż nie musi obdarzać szacunkiem. Miłość jest pełna, gdy jest wzajemna i gdy szacunek jest wzajemny. A poddanie mężowi ma przypominać, że wszyscy jesteśmy podani Jezusowi Chrystusowi, który przecież nie jest tyranem. Nie ma większej miłości niż Jego wobec nas. Rozumienie słów św. Pawła na sposób światowy jest bez sensu i zaprzecza Dobrej Nowinie. Poddanie żony mężowi jest zbawienne, gdy mąż wzoruje się na postawie Jezusa Chrystusa, pełnego dobroci, oddającego życie za przyjaciół swoich. On to wymaga od nas bardzo wiele, abyśmy wszyscy byli bez skazy, świeci i nieskalani. Mówi to do zwyczajnych ludzi, żyjących w konkretnym świecie, w którym wydaje się, że prawdziwa miłość i świętość nie jest możliwa.

Przed chwilą mówiliśmy razem z ludem izraelskim, z wielką pewnością siebie: „Dalekie jest od nas, abyśmy mieli opuścić Jahwe, a służyć bóstwom obcym”, a już chcemy mówić, że nie jest możliwe realizowanie Bożych przykazań. Łatwo mówić: mam ideały, ale świat jest zły. Jezus wymaga świętości w tym oto konkretnym świecie. Gdy Apostołowie byli na górze Tabor, Piotr powiedział: „Mistrzu, dobrze, że tu jesteśmy; może rozbijemy trzy namioty, jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza”. Ewangelista św. Łukasz zaraz dodaje: „nie zdając sobie sprawy z tego, co mówi” (Łk 9,33). Może Izraelici, mówiąc do Jozuego, nie zdawali sobie sprawy z tego, co mówią, może my bardzo często nie zdajemy sobie sprawy z tego, co mówimy. Łatwo obiecywać, marzyć, snuć wspańnię plany na górze Tabor, trudniej realizować polecenia Boże w codzienności, w zwyczajnym życiu. Ulegamy pokusie, chcąc narzucić Bogu naszą wolę, i nie chcemy słuchać tego, co do nas mówi i czego od nas chce. Apostołowie wtedy jeszcze też mieli umysły zaciemnione. Nie rozumieli. Nie rozumieli, czego chce od nich Jezus. Nie rozumieli, co się wokół nich dzieje.

Pewien człowiek zwrócił się do Jezusa o pomoc, aby wyrzucił złego ducha z jego dziecka. Skarżył się na uczniów Jezusowych: „Prosiłem Twoich uczniów, żeby go wyrzucili, ale nie mogli” (Łk 9,40), a Jezus rzekł: „Plemię bez wiary i przewrotne”. Czy mówił to do owego człowieka? – a może mówił to do swoich uczniów, do Apostołów, do nas! Jak to się dzieje, że uczniowie Jezusa nie potrafili wyrzucić złego ducha, a potrafili to jacyś obcy ludzie, którzy nie „przestawali razem z Apostołami”? Apostoł Jan, może z zazdrości, że on nie potrafił, a potrafił ktoś poza grupą chodzącą razem z Jezusem, wyznał: „widzieliśmy, jak ktoś złe duchy wypędzał w imię Twoje, i zabroniliśmy mu, bo nie przestaje z nami. Lecz Jezus mu odpowiedział: »Nie zabraniajcie; bo kto nie jest przeciwko wam, ten jest z wami«” (Łk 9,50). Jakże często zamiast wypełniać polecenia Jezusa, zazdrościmy innym, którzy go posłuchali i odnoszą sukcesy. Jakże często po zejściu z góry Tabor zapominamy o prawdzie i kierujemy się naszymi własnymi pomysłami, zdziwieni, że oddaliła się od nas moc Jezusa Chrystusa.

Dzisiejsza Ewangelia według św. Jana zwraca uwagę na centrum życia chrześcijańskiego. Jezus mówi nam, że ludzie poza Kościołem katolickim, którzy czynią coś dobrego w Jego imię, którzy nie są przeciwko Kościołowi, są z nami. Natomiast zło czynią ci, którzy nie są z Jezusem Chrystusem, którzy nie postępują w jego imię. Tacy są niszczycielami, są przeciwko Niemu i przeciwko Kościołowi. Kto nie jest z Jezusem, rozprasza. Ucząc w synagodze w Kafarnaum, Jezus mówił o sprawach najważniejszych i o tych ludziach,

którzy zachłysłeni się sprawami drugorzędnymi, którzy może nawet zobaczyli światło z nieba, którzy może nawet wypędzają złe duchy, ale odrzucili to, co najważniejsze.

Wszystkie znaki i pouczenia, cała droga do Jerozolimy miała przygotować na absolutną nowość, na największy dar, jaki dał Bóg w dziejach ludzkości, a jest nim sam Bóg, w ciele i krwi Jezusa Chrystusa. Dar ten jest darem życia, które nie przemija, które zapewnia zmartwychwstanie. Gdy Jezus mówił o tym w drodze do Jerozolimy, jeszcze przed wydarzeniami paschalnymi, gdy jeszcze nie zesłał Ducha Świętego, uczniowie, którzy chodzili z Jezusem, mówili: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”. Wielu wtedy odeszło.

Często słyszę słowa: „To jest zbyt trudne dla zwyczajnych ludzi”, „Trzeba im mówić tylko to, o czym lubią słuchać”. A Pan Jezus nie pyta się swoich uczniów, czy lubią słuchać o sprawach trudnych, i mówi o nich. Wiedział, że Jego słowa „są duchem i życiem”, wiedział też, że wśród uczniów są tacy, którzy nie wierzą, wiedział nawet, kto Go miał wydać. Trzeba mówić prawdę, nawet jeśli się to komuś nie podoba, nawet gdy wiemy, że w odwecie ktoś będzie starał się rozbijać Kościół i niszczyć chrześcijan. Popatrzmy, Piotr, który początkowo był roztargniony, lekkomyślny, który niewiele pojmował, później, wobec tego, co najważniejsze, wykazał wielką dojrzałość, mówiąc: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga”.

Trzeba przejść szkołę Jezusa, trzeba ciągle przystępować do stołu Słowa Bożego, wsłuchiwać się w Jego słowa i umacniać wierność. Wtedy możemy być pewni, że obietnica, jaką w naszym imieniu złożył lud izraelski, będzie przez nas spełniona, że będziemy potrafili wypędzać złe duchy, że będziemy potrafili kochać Boga i ludzi. Trzeba przystępować do stołu ciała Pańskiego i krwi Pańskiej, a wtedy możemy być pewni, że zmartwychwstaniami na życie wieczne. Amen.

o. Piotr Liszka

22. NIEDZIELA ZWYKŁA – 31 VIII 2003

Zło płynie z serca

Słowo Boże dzisiaj głoszone przestrzega przed nas formalizmem i wzywa do pielęgnowania wnętrza, w którym rodzi się zarówno dobro, jak i zło. Błędem faryzeuszów było to, że przywiązywali zbyt dużą wagę do czystości zewnętrznej: do mycia rąk przed jedzeniem, unikania nieczystych pokarmów, kontaktów z poganami. To wszystko, ich zdaniem, zanieczyszczało człowieka. Chrystus dyskwalifikuje takie stanowisko. Na marginesie wcześniej przeprowadzonej z nimi rozmowy wyjaśnia, gdzie leży prawdziwe źródło nieczystości. Jest nim nie zewnętrzny kontakt z tym, co jest pozornie nieczyste, ale wewnątrz człowieka, czyli jego serce.

Jeśli się weźmie pod uwagę, że ówczcześni Semici uważali serce za siedlisko myśli człowieka, można powiedzieć, że wszelka nieczystość rodzi się w umyśle ludzkim. Dlatego Chrystus radzi skontrolować najpierw myśli ludzkie, uczynić je prostymi i szczerymi, zmienić styl i sposób rozumowania, być otwartym i szczerym. Wtedy będzie się naprawdę czystym. Chrystus, wzywając faryzeuszów, a tym samym i każdego do czystości serca,

wzywa do prostoty w myśli i mowie. „Niech mowa wasza będzie tak, -tak, nie, -nie, a co ponadto, od złego pochodzi” (Mt 5,37).

Dla Chrystusa nie ma czystych i nieczystych pokarmów, jest tylko czysty i nieczysty człowiek. Jego zdaniem nieczystym człowiek staje się nie przez pokarm, ale przez swoją myśl. Być czystym, znaczy iść drogą, którą Chrystus wytyczył. Jest to droga pokory, prostoty i szczerości. Tylko ta droga prowadzi do autentycznej czystości. Każda inna stwarza pozory czystości.

W Ewangelii Chrystus podaje warunki, które należy spełnić, aby stać się prawdziwie czystym. Przede wszystkim trzeba uporządkować swoje myślenie. Złe myśli prowadzą do nierządu, kradzieży, zabójstw, chciwości, zazdrości, pychy i głupoty. Inaczej mówiąc: do wszystkich grzechów. Myśl rodzi grzech, a grzech jest nieczystością. Taka jest logika rozumowania Chrystusa. Należy pracować nad tym, by myśli były promienne i przeźroczyste.

Aby stać się czystym, mówi dalej Chrystus, trzeba nosić w sobie stale poczucie słabości i grzeszności. Trzeba ciągle odradzać się od wewnątrz, bo nic z tego, co z zewnątrz wchodzi do człowieka, nie może uczynić go nieczystym. „Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli” (Mt 15-19).

Tak często dbamy o zewnętrzną czystość. Często robimy porządki u siebie i po tych porządkach oceniamy innych. To wszystko jest dobre, ale sensowne i skuteczne staje się dopiero wtedy, gdy porządkowi zewnętrznemu towarzyszy uporządkowane wnętrze człowieka. Najpewniejszym środkiem zdobycia czystości jest zjednoczenie się z Tym, który nie tylko jest najczystszy, ale jest samą czystością, z Jezusem Chrystusem. Nic tak nie czyni człowieka czystym i nic go tak nie wybiela, jak eucharystyczny Chrystus. Dlatego karmienie się Eucharystią jest najlepszym środkiem do zdobycia zalecanej przez Chrystusa czystości.

Słowa Chrystusa mają szerokie grono adresatów, nie tylko ewangelicznych uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Dotyczą one wszystkich ludzi, gdyż każdemu człowiekowi grozi niebezpieczeństwo zredukowania wiary do pewnych formalistycznych praktyk religijnych. Faryzeizm i legalizm stanowią stałe zagrożenie dla autentycznego życia religijnego. Czy nie ocenia się czasem katolicyzmu według chodzenia do kościoła, według zewnętrznych emblematów umieszczanych w domach, przystępowania do spowiedzi, ofiarności w kościele? Bronić się należy przed zewnętrzną, bezduszną pobożnością. Troszczyć się trzeba o wewnętrzną głębię, o jakość wnętrza, w którym rodzą się decyzje, skąd wypływa dobro, a czasem i zło. Niech człowieka pociąga autentyzm, prostolinijność, głębia. Bądźmy ludźmi ducha, a nie litery.

ks. Tadeusz Reroń

23. NIEDZIELA ZWYKŁA – 7 IX 2003

Otwórz się!

To wielka rzecz móc słyszeć, a jeszcze większa móc mówić. Jest to bezcenny skarb dla człowieka. Prorok Izajasz na setki lat przed Chrystusem zapowiadał cudowne znaki, które miały świadczyć o miłosierdziu Bożym w stosunku do ludu przymierza, gdy przyjdzie

obiecany Mesjasz. Piękna i budząca nadzieję jest ta zapowiedź proroła: „Wtedy przejrzą oczy niewidomych i język niemych wesóło krzyknie [...] i uszy głuchych się otworzą”. Zapowiedź Izajasza spełniła się, gdy przyszedł na ziemię Syn Boży. Jezus Chrystus leczy i uzdrawia, ociemniałym przywraca wzrok, głuchym słuch, a niemym mowę.

Dzisiejsza Ewangelia opisuje jeden z cudów Chrystusa – uleczenie głuchoniemego. Niemy nie przyszedł sam, przyprowadzili go do Zbawiciela oddani mu ludzie. Prosilili Jezusa, by włożył na niego swą rękę i przywrócił mu możliwość słyszenia mowy. Chrystus spełnia tę prośbę i uzdrawia głuchoniemego. Ale czyni to na osobności, nie wśród tłumów. Przykazuje nie rozgłaszać tego faktu, choć bezskutecznie: „Im bardziej przykazywał, tym gorliwiej to rozgłaszali”.

Trudno się dziwić, że cud zrobił wielkie znaczenie w otoczeniu uzdrowionego. Dla niego samego było to wielkie dobrodziejstwo. Otworzyły mu się nowe perspektywy życiowe. Stawał się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa. Słuch i język pozwalały mu się włączyć do wspólnoty ludu Bożego, oddającego Bogu hołd.

Opisany fakt uzdrowienia głuchoniemego jest wielkim cudem Chrystusa, wyrazem jego nadludzkiej potęgi i miłującej dobroci. Można w nim też widzieć i głębszy sens, symbol całej Jego działalności. Otwierał On ludziom, i dziś nam otwiera wewnętrzny słuch ducha, wrażliwość na Boże słowo, słowo istotnej i zbawczej prawdy.

Zwróćmy jeszcze uwagę na pewne szczegóły w ewangelicznym opisie uzdrowienia głuchoniemego. Chrystus mógł dokonać cudu jednym aktem woli, jednym gestem, a tu tymczasem wykonuje pewne zabiegi zewnętrzne. Chce widocznie zwrócić uwagę na znaczenie tego, co materialne i widzialne.

Dziękujemy Bogu za mowę, za to, że potrafimy mówić. I za to, że mówimy naszą własną polską mową. Sienkiewicz, wielki artysta mowy, dopatruje się w niej mocy i subtelności zarazem. Napisał kiedyś, że dźwięczy ona jak ostrze miecza z najlepszej stali i jak czuła pieśń matki nad łódeczkiem dziecka. Może jest tak dlatego, że ostrzami miecza całych pokoleń broniliśmy tej naszej mowy, a przez nią duszy narodu przed zniemczeniem czy zruszczeniem. Kochajmy nasz język i ceńmy go sobie.

Ceniąc język, musimy czuć zań odpowiedzialność. To wielki dar Boży i winniśmy z niego należycie korzystać. Jako środek przekazu myśli i uczuć niech służy nam do przekazywania innym tylko tego, co dobre i piękne. Posługujmy się nim tak, by budować, a nie rujnować, by umacniać wspólnotę między ludźmi. Nie wyrządzajmy naszą mową krzywdy, nie zadawajmy bólu. Niech ona służy sprawiedliwości i miłości braterskiej.

Może i nam trzeba ukorzyć się głęboko przed Bogiem z powodu grzechów języka. A może zło w tym przedmiocie tak głęboko wdarło się w naszą duszę, że tracimy nadzieję w zwycięstwo, czujemy się wprost bezsilni? Nie traćmy jednak nadziei! Skontrolujmy skrupulatnie najgroźniejsze uchybienia w mowie i zabierzmy się do ich przewycięzania. Zwycięzimy – z pomocą Bożą! Prośmy Boga o tę pomoc.

ks. Piotr Sroczyński

UROCZYSTOŚĆ PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO – 14 IX 2003

Wznieść krzyż!

Widzimy dobrze to, co jest podniesione. Jesteśmy widziani, gdy staniemy na podwyższeniu. Toteż mówcy przemawiający do zebranych mówią z trybuny, jakby dźwignięci ponad innych. Zawieszamy wysoko na ścianie ponad głowami krzyż, znak narzędzia śmierci Chrystusa, a przez to naszego zbawienia, aby go uczcić, a przez to uwielbić naszego Zbawiciela.

W dzisiejsze święto Podwyższenia Krzyża czytamy słowa Jezusa zaczerpnięte z rozmowy z Nikodemem – członkiem Wysokiej Rady żydowskiej. Mówią one o podwójnym wywyższeniu: miedzianego węża w czasie wędrówki Izraelitów przez pustynię i Syna Człowieczego – z racji Jego śmierci na Krzyżu. Ewangelia ukazuje związek między tymi wydarzeniami oraz konieczność wiary w Ukrzyżowanego.

W pierwszym przypadku chodziło o znak miłosierdzia i przebaczenia dla niewiernego ludu szemrzącego przeciwko Bogu i karanego plagą jadowitych węży. Podniesienie oczu ku wzniesionemu wysoko wyobrażeniu węża było obietnicą zachowania przy życiu.

W drugim przypadku już nie rzeźba z brązu, ale Syn Człowieczy dźwignięty wysoko staje się znakiem i źródłem Nowego Życia. Tego życia, o którym mówił Chrystus do Nikodema. Słowa Chrystusa są tu wyraźne, że „wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”.

Syn Boży został wzniesiony na Krzyżu, aby stać się widocznym znakiem przebaczenia, znakiem wielkiej miłości Ojca niebieskiego do ludzi, miłości zbawczej, przebaczącej i miłosiernej.

Fizyczne wywyższenie Jezusa na krzyżu miało być, według skazujących Go na śmierć, narzędziem Jego hańby, największego poniżenia. Chrystus z miłości do Ojca i ludzi przyjął to poniżenie. Tymczasem stało się ono źródłem Jego wyniesienia.

Pierwsze jego podwyższenie miało miejsce z początkiem czwartego wieku, kiedy odnalazła go na Kalwarii św. Helena, matka cesarza Konstantyna. Drugie zaś, po trzech wiekach, kiedy został odebrany królowi perskiemu Chozroesowi przez cesarza Herakliusza. Ale to już historia. Sens dzisiejszego święta jest głębszy. Chodzi o podniesienie krzyża w sercach ludzkich.

Jest on od wielu, wielu pokoleń chrześcijan symbolicznym uobecnieniem Chrystusa. Gdy przykłonamy przed nim, oddajemy Boską cześć Chrystusowi, zanosimy nasze uwielbienia i prośby do Jezusa, a przez Niego do Ojca w niebie. Krzyż więc w myślach i sercach wiernych powinien być w najwyższej cenie.

Zastanówmy się nad tym, jak możemy dziś podwyższyć krzyż? Czy jest on w naszym domu i czy wisi na poczesnym miejscu? Nie wahajmy się klęknąć na modlitwę. Skontrolujmy znak krzyża czyniony na piersiach przy rozpoczęciu modlitwy.

Wróćmy do dawnej, pięknej praktyki żegnania się przy rozpoczęciu ważniejszych czynności. Niech to nie będzie jednak czysto zewnętrzny znak. Pomyślmy wtedy o Chrystusie Zbawicielu, który na krzyżu objawił swoją miłość do ludzi, obdarza nas miłością i zachęca nas do jej okazywania.

ks. Piotr Sroczyński

25. NIEDZIELA ZWYKŁA – 21 IX 2003

Sługa wszystkich

Co kieruje ludźmi mającymi jakieś aspiracje życiowe i społeczne? Jakie przyświecają im motywy, gdy ubiegają się o stanowiska i zaszczyty? Często, niestety, zwykła próżność. Chcą pokazać się światu, zabłysnąć.

Chrystus, wchodząc swoim życiem w dzieje ludzkości, stał się dla niej Mistrzem i Nauczycielem. Swoim życiem podniósł wysoko miłość służebną, odsunął natomiast na peryferie troskę o ludzkie uznanie. Miał w rękę potężną moc, mógł nią zadziwić i rzucić do swych stóp cały ówczesny świat. A On? Czynił cuda tylko z bezinteresownej miłości, by przyjść z pomocą ludziom. Dawał na co dzień dowody niezwykłej skromności, bezinteresownej miłości i pokory.

Jako Mistrz i Nauczyciel dbał o przygotowanie uczniów. Ich oddzielnie pouczał, im też wiele spraw wyjaśniał. Uczył ich przede wszystkim bezinteresownej służby ludziom, zwłaszcza najskromniejszym i najbardziej potrzebującym.

Nie uszło więc Jego uwagi, że „posprzecziali się między sobą o to, kto z nich jest największy”. Gdy ich zapytał, o czym tak rozmawiali w drodze tak zagorzale i namiętnie – milczeli. On jednak nie milczy. Korzysta z okazji, by ich pouczyć, i to w sposób szokujący: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich”. Każę im zatem wyraźnie służyć. I to wszystkim! A więc nawet najskromniejszym i najbardziej dotkniętym przez życie.

Dał im jeszcze jedną poglądową lekcję. Tym wyróżnionym przez siebie uczniom pokazuje dziecko. Postawił przed nimi i objąwszy je ramionami, rzekł do nich: „Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię moje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, nie przyjmuje Mnie, lecz Tego, który Mnie posłał”. Żeby zrozumieć wymowę słów Chrystusa, trzeba znać czasy, w których one padły. Czasy dla dzieci twarde, nawet okrutne.

Pokorę uznaje się za cnotę na wskroś ewangeliczną i Chrystusową. Ewangelia uczy o jej wielkości, a Chrystus unaocznia, jak się ją praktykuje. Jest ona jednak trudną cnotą. Nielatwo bowiem zdobyć gotowość do uniżenia się, czyli uznania w sobie nie tylko tego, co wielkie, ale i tego, co słabe i grzeszne. Zachowajmy więc trochę rozsądku i umiaru w ocenie własnej pozycji i w żądaniu tego, co się nam należy. Nie róbmy też tragedii, gdy zostaliśmy gdzieś pominięci lub nie osiągamy czegoś, co powinniśmy osiągnąć. Może warto wyrabiać w sobie coś z pokory, która cechowała niektórych prawdziwie wielkich ludzi.

W ogromnej masie jesteśmy zwykłymi, prostymi ludźmi. Starajmy się przyjąć tę naszą sytuację, zgodzić się z tym, że żyjemy szerzej nie znani i bez rozgłosu umrzemy. Módlmy się o taką postawę słowami poety:

*O niedzisiejszy święty mój,
w litaniach nie wzywany –
przed złym rozgłosem broń mnie, broń,
Patronie Dobrej Sławy.
Bo czy niepamięć ludzkich serc,*

czy bramy triumfalne –
jednako czeka na nas kąt,
gdzie wszystkie groby czarne.
Chroń mnie od wielkich, hucznych bitw
męczeństwa – i więzienia –
śmierć za Chrystusa ześlij mi
najprostszą, z przemęczenia.

(J. Twardowski)

ks. Piotr Sroczyński

26. NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 IX 2003

„Nauczycielu, widzieliśmy kogoś, kto nie chodzi z nami [...] i zabranialiśmy mu, bo nie chodził z nami”.
Ekskluzywizm w Kościele, w życiu codziennym?

W Ewangelii dzisiejszej niedzieli mamy rzadkie w NT świadectwo wspólnego działania apostołskiego wyrażonego przez przyimek osobowy „my”, ale za to jakże negatywne. Uczniowie Jezusa myślą, że działają w dobrej sprawie. Zabraniają dokonywać egzorcyzmów obcemu, który nie należy do ich grupy. „Chodzić z nami” oznacza w tym wypadku dzieleniu trudów i niebezpieczeństw pójścia za Jezusem, opuszczenia wszystkiego za przysłowiową miskę stawy. Obcy wydaje się wykorzystywać Jezusa, moc tkwiącą w jego imieniu, może dla osobistych korzyści, może dla uzyskania rozgłosu, może aby udowodnić egoistycznie innym, że on też coś potrafi... Ileż to zapytań, podejrzeń i nieufności mogło przebiegać przez myśli apostołów, gdy zetknęli się z tym człowiekiem. Niewykluczone, że zagrała też tu ludzka, zwyczajna zazdrość. W kompozycji Ewangelii Marka, w bezpośrednim poprzedzającym kontekście ewangelijnym, uczniowie Jezusa nie radzą sobie z wypędzeniem złego ducha z małego chłopca i zostają skarceni przez samego Mistrza za brak wiary (por. Mk 9,14nn). A tutaj jakiś nieznan, może mniej uduchowiony, mniej pobożny, „daleki od Pana”, nie znający Go bliżej, odnosi sukces za sukcesem. Nie do pomyślenia, nie do wiary, to jakaś pomyłka, to jakiś nonsens... a może sprawka samego diabła.

Klimat nieufności często przeradza się w jakiegokolwiek wspólnocie we wrogość, a później i agresję. Obserwujemy to zjawisko coraz częściej w naszej rzeczywistości Kościoła polskiego, Kościoła „tych małych, którzy wierzą”, i „tych wielkich, którzy nim rządzą”, czyli jednym słowem: ludzi o słabej wierze. Niech jej ilustracją stanie się średniowieczna legenda o pielgrzymie i rycerzu.

Pielgrzymi wędrują. To jest historia pewnego pielgrzyma, który właśnie wędrował. I obserwował.

Pewnego dnia przybył w nowe okolice i, zgodnie ze swoim obyczajem, zaczął obserwować otoczenie dla poznania środowiska i jego mieszkańców. Pierwszą rzeczą, która go uderzyła, był klimat nieufności, którym tam się oddychało. Nikt go nie pozdrowił, nikt się

nie uśmiechał, nawet nie byli zainteresowani poznaniem nowo przybyłego. Obojętność bardzo szybko przemieniła się w otwartą wrogość i pielgrzym musiał szybko nauczyć się bycia ostrożnym wobec wszystkich. Do tej pory w tym kraju wszyscy są nieprzyjaciółmi. Wszystkich.

Jeden z rycerzy zobaczył go w takim stanie zagubienia i zapytał go: „Skąd przybywasz, młodzieńcze? Wydaje się, że ty nigdy nie walczyłeś w twoim życiu...”. „Dlaczego miałbym walczyć? – odpowiedział otwarcie pielgrzym. – Ja nie mam nieprzyjaciół”. Rycerz wybuchnął gromkim śmiechem, wydawał się być bardzo rozbawiony. I ciekawski. „Nie masz nieprzyjaciół? A ja więc kim jestem? Wszyscy jesteśmy nieprzyjaciółmi wobec siebie!”

Wobec takiego stwierdzenia pielgrzym pozostał bez słowa, jego milczenie stało się bardzo wymowne dla rycerza: natknął się na młodzika niedoświadczonego życiem. Był zmuszony nauczyć go wszystkiego. Potrząsając głową, zszedł z konia i usiadł obok pielgrzyma (oczywiście bez zdjęcia zbroi na wszelki wypadek – nigdy nie można przewidzieć wszystkiego: ci nieprzyjaciele wpadają na przeróżne pomysły...). „Więc, synku, jak dobrze wiesz, wszyscy ludzie są potencjalnymi wrogami i zostają pokonani wpieryw, niż ktoś ciebie pokona lub uczyni z ciebie niewolnika. Dotąd rozumiemy się, nie?” „Tak naprawdę to nie. Dlaczego ktoś miałby próbować pokonać mnie?”

Rycerz nie dowierzał własnym uszom. Czy to właśnie jemu musiał przytrafić się tak naiwny typ? „Więc – powrócił do tematu z cierpliwością – jeśli patrzysz dokładnie na życie ludzi, dostrzegasz, że każdy ma coś z ciebie. Twoje szczęście znajduje się w drugich, oni ci je ukradli. Z tego powodu trzeba je odzyskać na nowo. I ukarać ich. Poza tym trzeba być bardzo czujnym, ponieważ wszyscy inni będą próbowali odzyskać od ciebie tę cząstkę szczęścia, która jest w tobie”.

„Dziękuję rycerzu, opowiedziałeś mi bardzo interesujące rzeczy. Nigdy o tym nie myślałem. Udam się teraz do mojego kraju, aby rozpowszechnić tę wiadomość”. To powiedziawszy, oddał się. Wędrując. Ponieważ pielgrzymi wędrują.

Także i rycerze wędrują. Konno, ale wędrują. I tak stary rycerz mający na swym koncie wiele zwycięstw, lecz bez wewnętrznej satysfakcji, znalazł się pewnego dnia w dalekim kraju. W kraju naprawdę bardzo szczególnym. Zaledwie przybył, został przyjęty bardzo uroczystie i nikt nie szczędził mu uprzejmości i okazania się serdecznym i gościnnym. Lecz jego rycerski instynkt przywiódł go od razu w stan gotowości. „Jeszcze by tego brakowało, aby głupia sztuczka naraziła mnie na utratę mojej skóry”, pomyślał i już sięgnął ręką po miecz, kiedy w tłumie rozpoznał pielgrzyma, którego spotkał wiele lat temu.

„Witaj rycerzu, jak widzisz rozpowszechniłem twoją filozofię tutaj między nami...”

Wobec tego stwierdzenia rycerz pozostał bez słów. Jego milczenie stało się bardzo wymowne dla pielgrzyma: przytrafił mu się stary, zahartowany w boju rycerz. Zbyt dużo zwycięstw zdecydowanie pokonało go. Trzeba było nauczyć go wszystkiego od początku.

Potrząsając głową, równocześnie sprawił, że ten zszedł z konia i zaprosił go do zajęcia miejsca obok niego. „Widzisz, rycerzu, twoja wizja życia spodobała mi się bardzo także i w moim kraju: zastanawiając się nad nią, zrozumieliśmy, że w efekcie każdy z nas nosi w sobie trochę ze szczęścia drugiej osoby. I dlatego pomyśleliśmy sobie, że zachodziłaby konieczność zwrócenia go z powrotem innym”.

Odpowiedź Jezusa na myślenie i postawę jego uczniów jest bardzo kategoryczna: „Nie zabraniajcie mu [...]”. Nie jest ona czystym zakazem Mistrza-despoty, bez wyjaśnienia,

który preferuje dyscyplinę nad świadomością. Ewangelista przytacza potrójne uzasadnienie Jezusa, które w pewnym sensie zbiega się z myśleniem pielgrzyma z legendy: „Každy z nas nosi w sobie trochę ze szczęścia drugiej osoby. I dlatego zachodzi konieczność zwrócenia go z powrotem innym”.

Pierwszy argument Jezusa jest „życiowy”. Kto czyni cuda w jego imię, to znaczy czyni dobro, powołując się na jego osobę, nie może mówić źle o Nim.

Drugi argument jest złotą regułą tolerancji: „Kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami”. To oznacza, że nawet obojętność wobec Jezusa i jego uczniów, w klimacie nieufności, wrogości, staje się poważnym atutem w rozszerzaniu dobra i miłości ewangelicznej i jest respektowana przez samego Jezusa.

Trzeci argument jest czysto pragmatyczny. Nawet najmniejszy gest dobra, kubek wody, podany w imię przynależności do Chrystusa, czyli do Posłanego, nie umknie Jego uwadze i zostanie nagrodzony.

Jezus, jednym słowem, ukazuje swoim uczniom trzy rzeczywistości zwracania szczęścia innym, które nosimy w sobie:

– dzielimy się Jezusem z innymi, którzy do nas nie należą, ale wzywają jego imienia dla czynienia dobra

– nie ustosunkowujemy się negatywnie nawet wobec obojętnych, bo może ci, na wspomnienie imienia Jezusa i dobra, którego doświadczyli lub byli świadkami jego urzeczywistniania się, nawet przez działanie ludzi nie należących do naszej wspólnoty Kościoła

– któregoś nieoczekiwanego dnia, w chwili, której się nie spodziewamy, kiedy będziemy znajdować się na misji naszego życia, podadzą nam kubek wody, który w sytuacjach ekstremalnych może przecież uratować nam nawet życie.

Z drugiej jednak strony Jezus pozostaje realistą i wie, że w życiu nie zawsze ci, którzy posługują się jego imieniem dla dobra, mogą tak czynić bez końca. „Kto czyni cuda w imię moje, nie będzie mógł zaraz *źle* mówić o mnie”. Przysłówek „zaraz” zakłada możliwość zmiany orientacji u obcego egzorcysty. Niestety, tak bywa i dzisiaj z wieloma innymi ludźmi, którzy posługują się Jego imieniem, czynią dobro, a później... Nic więc dziwnego, że po tych słowach Pan przestrzega przed zgorzseniami i piekłem.

ks. Jarosław Piotrów

27. NIEDZIELA ZWYKŁA – 5 X 2003

„Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych”

Nie jest łatwo mówić w dzisiejszym świecie o partnerstwie małżeńskim. „Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” – rozbija się często o skały tendencyjnych ideologii, doktryn, filozofii, które znajdują swoje odzwierciedlenie w naszych małostkowych egoizmach. Światem ciągle *rządzi* męski obraz dominacji w małżeństwie. Wcale nie mniejsze spustoszenie sieje skrajna emancypacja czy feminizm kobiet. Dodajmy do tego legalizowanie małżeństw homoseksualnych, wzrastającą liczbę rozwodów czy aborcji, a już jawi się przed nami czarny obraz rozkładu rodziny, nie tylko chrześcijańskiej, ale nawet tej

prostej, ludzkiej, gdzie prokreacja jest naturalnym owocem dojrzałej miłości, trwającej do końca życia, zapoczątkowanej przez dwoje dorosłych ludzi.

Rozpad partnerskiego małżeństwa zaczyna się już w naszym podejściu do niego, tak jak w poniższej rozmowie dwóch kobiet, z których jedna opowiada o pechowym i szczęśliwym losie dwojga swoich dzieci w małżeństwie.

Dwie przyjaciółki spotkały się po wielu latach. „Opowiedz mi”, powiedziała jedna z nich, „co się dzieje z twoim synem”. „Mój syn? O biedny, biedny chłopiec” – westchnęła przyjaciółka. „Jakże nieszczęśliwie się ożenił – z dziewczyną, która palcem nie tknie pracy domowej. Nic nie ugotuje, nie uszyje, nie umyje ani nie posprząta. Tylko śpi i próżnuje, i czyta w łóżku. Czy uwierzysz, biedak musi jej nawet podawać śniadanie do łóżka?”

„To okropne. A co z twoją córką?”

„A, ona miała szczęście. Poślubiła anioła. Nie pozwoli jej nic zrobić w domu. Ma służących, żeby gotowali i szyli, zmywali i sprząkali. I czy uwierzysz, każdego ranka mąż przynosi jej śniadanie do łóżka? Ona tylko śpi, jak długo chce, resztę dnia spędzając na odpoczynku i czytaniu książek w łóżku”.

Jedność małżeńska, którą potwierdza Jezus słowami: „Dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało”, można rozumieć opacznie, interpretując dosłownie Jego słowa. Często zdrowy wymiar jedności małżeńskiej zderza się z obsesją posiadania drugiej osoby, z chorobliwą zazdrością czy podejrzliwością. Czym jest jedność w sumie dwojga różnych ludzi, ilustruje dobrze następująca anegdota:

Po gwałtownej sprzeczce z żoną mężczyzna spytał: „Dlaczego nie możemy żyć w zgodzie, tak jak nasze dwa psy? One nigdy nie walczą”. „To prawda”, zgodziła się żona. „Ale zwiąż je razem, a zobaczysz, co się stanie”, a jeszcze lepiej pouczające opowiadanie o kapryśnej księżniczce arabskiej, która za wszelką cenę pragnęła poślubić niewolnika ze swojego dworu i wpadła w pułapkę swojego egoizmu i swojej namietności:

Arabska księżniczka postanowiła poślubić jednego ze swoich niewolników. Żadne prośby króla ani jego wysiłki, by dziewczyna zmieniła zamiar, nie dały rezultatu. Doradcy króla nie wiedzieli, co mu poradzić. W końcu na dwór przybył stary doradca króla i słysząc o jego zmartwieniu, rzekł: „Mylą się, radząc Waszej Wysokości, by zabronić córce ślubu, bo tym bardziej będzie cię nienawidzić i tym silniej będzie kochać niewolnika”. „Powiedz więc, co mam czynić”. Doradca zasugerował mu pewien plan. Król nastawiony był do niego dość sceptycznie, ale postanowił spróbować. Posłał po córkę i rzekł do niej: „Mam zamiar poddać próbie twoją miłość do tego człowieka. Zostaniecie zamknięci w małej celi na trzydzieści dni i nocy. Gdy po tym czasie nadal będziesz chciała go poślubić, dostaniesz moją zgodę”. Uszczęśliwiona księżniczka przytuliła się do ojca i z radością przyjęła propozycję. Wszystko szło dobrze przez pierwsze kilka dni, lecz wkrótce nadeszła nuda. Po tygodniu wdychała do innego towarzystwa i denerwowało ją każde słowo i gest ukochanego. Po dwóch tygodniach miała już dość tego człowieka, a w tydzień później zaczęła krzyczeć i walić w drzwi celi. Kiedy w końcu ją wypuszczono, rzuciła się w ramiona ojca pełna wdzięczności za ocalenie jej od człowieka, którego teraz nienawidziła.

Możemy wyciągnąć wniosek z tego opowiadania. Czasami życie osobno czyni wspólne życie łatwiejsze. Bez odpowiedniego dystansu i respektu nawet w najbardziej gorącej miłości dwojga ludzi żyjących 24 godziny na dobę pod jednym dachem, nie ma wspólnej więzi.

Najtrudniejszym problemem małżeńskim jest trwanie w związku przez długie lata, w ciągu których się zmieniamy i które powoli uświadamiają nam, że pewne rzeczy już się nie zdarzą w naszym życiu, ponieważ wiążą nas liczne obowiązki, wychodzenie sobie naprzeciw, rezygnacja z wielu osobistych planów i marzeń na rzecz partnera czy dzieci. Przychodzi monotonia, często narastają problemy, zaczynają nas nękać choroby, drażnią wady drugiego i jeszcze do tego sam Bóg nas denerwuje: „Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela”. Nierozdzielność małżeńska pozostanie w pewnym sensie tajemnicą nie do końca rozwiązywalną przez psychologów czy socjologów rodziny. *Pewien mąż przygotowywał się do doktoratu z filozofii. Jego żona dopiero wtedy zdała sobie sprawę, jak poważnie traktuje on swoje studia, gdy kiedyś zapytała go: „Za co mnie tak bardzo kochasz?”, a mąż odparł bez wahania: „Czy mówiąc: »tak bardzo«, masz na myśli intensywność, głębokość, częstotliwość, jakość czy czas trwania?”*

W tym przykładzie sprawdza się powiedzenie, że kto zbyt szczegółowo analizuje płatki, jeszcze nie pojął piękna całej róży. Słyszac o procesach rozwodowych, wydaje się, że mamy do czynienia ze szczegółową analizą wszystkich rzeczywistych i domniemanych egoizmów obu stron, które zapomniały o wielu nawzajem wyświadczonych sobie dobrach i powziętych obietnicach. Nic więc dziwnego, że Jezus bezwzględnie traktuje starotestamentowe prawo rozwodowe, jego czysty egoizm, który rodzi się we wnętrzu nieskorym do poświęcenia i kompromisu, często tchórzliwym w obliczu piętrzących się trudności: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych [Mojżesz] napisał wam to przykazanie”.

(Przykłady zaczerpnięte z: Anthony de Mello SJ, *Modlitwa żaby*, Kraków 1992)

ks. Jarosław Piotrowski

28. NIEDZIELA ZWYKŁA – 12 X 2003

„Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz,
i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie.
Potem przyjdź i chodź za Mną”.

Owego człowieka, który w pośpiechu szukał Jezusa i który padł przed nim na kolana i pytał w niemalej konsternacji, co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne, musiał trafić nie byle jaki wewnętrzny niepokój. Przestrzegał wszystkich przykazań, ale to nie dawało mu poczucia wewnętrznego zadowolenia, satysfakcji z przeżywanego sensu życia. Według Jezusa brakowało mu tylko jednego: udania się w drogę za Nim, bez pokładania zaufania w swoich wielu dobrach.

Mówią, że kiedy spalono wielką Bibliotekę Aleksandryjską, ocalała tylko jedna książka, która zawierała tajemnicę Kamienia Filozoficznego – małego kamyczka, który mógł wszystko, czego dotknął, zamienić w czyste złoto. Treść książki oznajmiała, że ten cenny kamyk leży gdzieś na brzegu Morza Czarnego wśród tysięcy innych kamieni, które są identyczne jak ten, tyle tylko, że podczas gdy pozostałe kamienie są zimne w dotyku, ten jeden

jest ciepły, jak gdyby był żywy. Mężczyzna, który przez przypadek stał się właścicielem tej książki, uradował się swoim szczęściem. Sprzedał wszystko, co miał, dokończył nawet pieniądze, zostawił swoich bliskich i przyjaciół i wyruszył nad Morze Czarne. Przemieszczał się wraz z namiotem i rozpoczął mozolne, uciążliwe, codzienne poszukiwanie Kamienia Filozoficznego, w spiekocie i w chłodziu, często głodny i chory. Robił to w następujący sposób: podnosił kamyk; jeżeli był zimny w dotyku, nie rzucał go z powrotem na brzeg, ponieważ gdyby tak zrobił, mógłby podnosić i dotykać tego samego kamienia wiele razy; wrzucał je raczej jak najdalej w morze. I tak mijały godziny, dni, miesiące i lata. Ciągle to samo: podnosił kamień, dotykał go... był zimny, wrzucał go do morza... nadal bez skutku.

Pewnego wieczoru, utrudzony po całym dniu harówki ciągłego schylania się, podniósł kamyk i był on ciepły w dotyku – lecz siłą zwykłego przyzwyczajenia, wrzucił go w głębiny Morza Czarnego.

Fatalny los owego człowieka? Pomyłka życiowa? Ileż trudu i poświęcenia na nic! Pójście za Jezusem jest czymś innym niż szukaniem Kamienia Filozoficznego. Nie kończy się opuszczeniem, samotnością, poczuciem zmarnowanego życia. Jezus spojrzawszy na człowieka z Ewangelii z miłością i obiecał, że poszukiwanie szczęścia z Jego powodu i z powodu Jego Ewangelii zostanie nie tylko nagrodzone w niebie, ale stokroć razy więcej już „teraz, w tym czasie”, nawet wśród prześladowań. Będziemy bowiem obfitowali w domy, który normalnie kojarzy się z poczuciem bezpieczeństwa i będziemy otoczeni braćmi, siostrami, matkami i dziećmi, czyli nie zabraknie nam elementarnych ludzkich potrzeb materialnych i uczuciowych.

Wołanie Jezusa „Przyjdź i chodź za mną” dla budowania duchowej solidarności międzyludzkiej, czyli królestwa Bożego, napotyka na opór w dzisiejszym konsumpcyjnym świecie wielu bogatych, którzy marzą, aby się jeszcze więcej wzbogacić, i wielu biednych, którzy pragną żyć jak bogaci. Pierwszych kusi ciągle budowanie bezpieczeństwa, które pokładają w swoich dobrach, drugich chęć dokonania gwałtownych zmian. Pierwsi są podobni do pewnego chciwca, który delectował się swoim bogactwem, drudzy do tłumy manipulowanych przez głosicieli ideologii posiadania. Przedstawmy ich charakterystykę w dwóch anegdotycznych opowiadaniach:

Pewien chciwiec ukrył złoto pod drzewem w swoim ogrodzie. Co tydzień wykopywał je i patrzył na nie godzinami. Któregoś dnia złodziej wykopał złoto i uciekł z nim. Kiedy chciwiec przyszedł następnym razem popatrzeć na swój skarb, znalazł tylko pusty dotek. Mężczyzna zaczął wyc z smutku, zbiegli się więc jego sąsiedzi, żeby zobaczyć, co się dzieje. Kiedy się dowiedzieli, jeden z nich zapytał: „Czy korzystałeś coś z tego złota?”. „Nie”, rzekł chciwiec. „Patrzyłem tylko na nie co tydzień”. „Cóż, zatem”, powiedział sąsiad, „jeśli tylko taką miałeś z niego korzyść, to równie dobrze mógłbyś przychodzić co tydzień i patrzeć na dotek”.

Drugich możemy wypatrzeć w tłumie ludzi, którzy, w desperacji ze swojej marnej kondycji życiowej, wsłuchują się z nadzieją w każdy głos obiecujący im świetlaną przyszłość. Na szczęście nie wszyscy mu ulegają.

Niewielki tłum zebrał się dookoła mówcy na rogu ulicy. „Gdy nadejdzie rewolucja”, mówił, „każdy będzie jeździł swoją własną dużą limuzyną. Gdy nadejdzie rewolucja, każdy będzie miał telefon. Po nadejściu rewolucji każdy będzie posiadał kawałek ziemi, należący tylko do niego”. Jakiś głos z tłumy zaprotestował: „Nie chcę żadnej czarnej limuzyny, ani

kawałka ziemi, ani nawet telefonu". „Gdy nadejdzie rewolucja”, zawołał *poirytowany mówca*, „będziesz, do cholery, robił to, co ci każą”.

Z drugiej zaś strony jest prawdą, że zamykanie się na najbardziej biednych jest grzechem wołającym o pomstę do nieba. Aby oceniać, krytykować lub osądzać ich nieudolność, brak radzenia sobie w życiu, trzeba przeżyć na własnej skórze co to znaczy:

- udawanie się na posiłek do mensy Caritasu
- doświadczenie pracy „biednego”, jako pracy jednodniowej, jako domokrąźcy lub mycia szyb na światłach krzyżówek
- przeżycie jednego lub dwóch dni poza domem bez pieniędzy
- szukanie pracy w kraju, w mieście lub w dzielnicy, gdzie nie jest się znanym.

Dlatego też nauczanie Jezusa skierowane do swoich uczniów: „Jak trudno wejść do królestwa Bożego tym, którzy w dostatkach pokładają ufność”, możemy uwypuklić reportażem, którego celem było wydobywanie historii dziennikarskiej z życia bardzo wiekowego mężczyzny w rządowym domu dla starców:

„Dziadku”, powiedział młody reporter, „jakbyś się czuł, gdybyś nagle dostał list mówiący, że daleki krewny zostawił ci dziesięć milionów dolarów?” „Synu”, rzekł chrapliwym głosem staruszek, wydobywając z siebie słowa z wielkim trudem: „i tak miałbym nadal dziewięćdziesiąt pięć lat, nieprawdaż?”.

(Przykłady zaczerpnięte z: Anthony de Mello SJ, *Modlitwa żaby*, Kraków 1992)

ks. Jarosław Piotrów

29. NIEDZIELA ZWYKŁA – 19 X 2003

Wielkość i pierwszeństwo przez służbę i cierpienie

1. Dążenie do wielkości i pierwszeństwa

Wielu ludzi tu na ziemi dąży do wielkości. Raz po raz spotykamy kogoś, kto chce być wielkim, chce coś znaczyć, chce być ważnym. Różne też stosuje się środki, by osiągnąć ten cel. Jedni trzymają się klamki tych, którzy już coś znaczą, po prostu trzymają z tymi, którzy wiele mogą, którzy decydują. Gdy się zmienia władza, oni też się zmieniają, gdy zjawia się ktoś wpływowy i wiele mogący, to ci są tuż obok. Na plecach drugich chcą się wywindować do góry.

Może coś z takiej postawy mieli Jakub i Jan, synowie Zebedeusza, gdy prosili Chrystusa o wysokie stanowiska przy Nim, w Jego królestwie. A więc tendencja do wielkości drzemie u wielu, nie była obca nawet najbliższym uczniom Chrystusa.

Zauważmy, że są tacy, którzy obierają uczciwą drogę do stawiania się wielkim. Wydeptują sobie drogę do wielkości przez pracowitość, gorliwość, rzetelność, odpowiedzialność.

Spotykamy się też w życiu z rywalizacją o pierwszeństwo. Sportowcy walczą o pierwsze miejsce na mecie, pierwsze miejsce w skokach, w rzutach, w turniejach, w konkur-

sach. Niektórzy studenci zabiegają o pierwsze miejsce na roku, w studiach, pierwsze miejsce wśród nagradzanych.

Te zabiegi, by stać się wielkim, mogą być moralnie dobre. Spotykamy jednak czasem fałszywą wizję wielkości. Jedni szukają jej w dominacji nad innymi ludźmi. Inni widzą ją w zdobywaniu władzy doczesnej. Lubią być przełożonymi i wydawać polecenia, zarządzać finansami, czuć się przy tym kimś ważnym i wywyższać się nad drugich. Są też tacy, którzy wielkość swoją widzą w zdobywaniu sławy i popularności. Chcą znajdować się na pierwszych stronicach gazet. Przeżywają niezwykłą satysfakcję, gdy zobaczą siebie na ekranie telewizora. Jeszcze inni wielkość widzą w bogactwie. Dlatego też ich wszystkie wysiłki życiowe zmierzą ku pomnażaniu dóbr doczesnych. Gdy się czegoś dorobią, z satysfakcją mówią o tym i dają odczuć swoją wyższość w stosunku do biedniejszych.

Chrystus znał te wszystkie niezdrowe tendencje, które także ujawniały się wśród jego uczniów, dlatego ich pouczał, na jakich drogach mają stawać się wielkimi i pierwszymi.

2. Służba potwierdzana ofiarą i cierpieniem – drogą do wielkości

„Wiedcie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielki, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,42-45).

W kolejną niedzielę naszego życia otrzymujemy przypomnienie, jak powinna wyglądać nasza droga do wielkości i do pierwszeństwa. Jest to droga służby drugim, jest to postawa bycia niewolnikiem, czyli bycia wykonawcą woli drugiego. Na tej drodze człowiek staje się darem dla drugiego i troszczy się przede wszystkim o dobro drugiej osoby.

Tego rodzaju droga do wielkości, droga służby łączy się zawsze z cierpieniem, ofiarą, poświęceniem. Dwaj uczniowie Pana, synowie Zebedeusza, prawdopodobnie nie wiedzieli, że prosząc o wysokie miejsce w królestwie przy Chrystusie, prosili zarazem dla siebie o krzyż. Dlatego Jezus powiedział do nich: „Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić?” (Mk 10,38). Kto chce być przy Chrystusie, kto chce szukać wielkości i pierwszeństwa na drodze wskazanej przez Niego, ten musi decydować się na wzięcie krzyża, ten musi decydować się na przyjęcie cierpienia. Miłość bowiem urzeczywistnia się przez ofiarę, przez krzyż.

Jezus prowadzi uczniów do Jerozolimy i mówi im o cierpieniu: „Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczynionym w Piśmie. Oni skążą Go na śmierć i wydadzą Go poganom. I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i zabiją, a po trzech dniach zmartwychwstanie” (Mk 10,33-34).

Jezus, zapowiadając swoje cierpienie, chciał uczniom wskazać na jego konieczność i jednocześnie zapowiadał, że i oni pójdą kiedyś podobną drogą, będą pić podobny kielich odrzucenia, męki.

3. Nasza odpowiedź na Boże słowo

Głośny stał się kiedyś po Soborze Watykańskim II kanadyjski kardynał Legere, który zrezygnował ze stolicy biskupiej w Montrealu, by podjąć posługę misyjną w Afryce. Do-

szedł do wniosku, że jego dotychczasowa służba arcybiskupia i kardynalska mogłaby być bardziej owocna przez posługiwanie ludziom dotkniętym nędzą w Afryce. Podjął poniewierkę, niewygody, zrezygnował z purpury kardynalskiej. Już zaraz po podjęciu decyzji doznał wielkiego bólu. Jego pałac biskupi, w którym bez przerwy drzwi się nie zamykały i pełno było interesantów przychodzących w sprawach autentycznych czy wydumanych, nagle stał się pusty. Nie był już potrzebny tym, którzy chcieli załatwić tylko swoje sprawy. Poczł gorycz opuszczenia, gdy doświadczył, że dla dotychczasowych interesantów zupełnie stracił na wartości. To była jednak jego droga do autentycznej wielkości, gdyż było to podjęcie decyzji służby dla najuboższych.

Historia Kościoła, a także Kościół naszych dni, zna wielu bohaterów wiary, zna tych, którzy wydeptywali sobie ścieżki do świętości przez bezinteresowną służbę drugim, realizującą się niekiedy w wysiłku i cierpieniu. Wspomnijmy tu chociażby Stanisławę Leszczyńską, położną z obozu oświęcimskiego, która w tymże obozie przyjęła w strasznych warunkach 3 tysiące porodów. To ona odważyła się powiedzieć w Auschwitz doktorowi Mengele, ludobójcy z dyplomem lekarza niemieckiej uczelni: „Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci”, przeciwstawiając się jego rozkazowi natychmiastowego uśmiercania nowo narodzonych. „Nigdy nie wykonam ich rozkazu, dla małych niewiniątek nie będę Herodem, nigdy” – powtarzała. Miłość Boga i bliźniego postawiła wyżej nad własne życie.

Dziś żyjemy w innych warunkach, ale przecież tak wielu ludzi woła o naszą miłość. Pole dla naszej służby drugim jest ciągle rozległe. Dlatego zapamiętajmy przynajmniej dwie konkluzje z naszej dzisiejszej refleksji:

1) Naszą drogą do wielkości i pierwszeństwa jest służba. A więc nie przygotowujemy się do panowania, do rządzenia, ale do służenia. Mamy być sługami człowieka. Nikt z nas nie może uciekać od człowieka. Każdy z nas winien być przy człowieku jako jego sługa, nie jako jego dręczyciel, wróg, kusiciel, gorszyciel, nieprzyjaciel, ale jako sługa w Chrystusie.

2) Nasza służba w duchu Ewangelii musi natrafić na krzyż, nie może obejść się bez cierpienia. Kto się nie poświęci, kto się nie potrafi zapierać samego siebie i brać krzyża na każdy dzień, ten niczego nie dokona, ten będzie przeciętnikiem. Wypraszajmy sobie dziś i przy każdym następnym spotkaniu w murach tej świątyni taką właśnie postawę.

ks. Ignacy Dec

30 NIEDZIELA ZWYKŁA – 26 X 2003

Od widzenia fizycznego do duchowego

1. Ślepotą fizyczną

Rozważamy dziś kolejny cud Chrystusa – uzdrowienie niewidomego żebraka Bartymeusza. Podczas słuchania słów dzisiejszej Ewangelii z pewnością budzi się w nas refleksja nad ślepotą fizyczną. Być może, że przypominają się nam w tej chwili ludzie niewido-

mi, których w życiu spotkaliśmy. Budziło się w nas z pewnością w takich chwilach ukryte współczucie. Mieliśmy bowiem świadomość, że ów niewidomy, którego spotkaliśmy, nie widzi naszej twarzy, nie widzi, nieba, słońca, kwiatów, drzew, domów. Jest pozbawiony doświadczenia piękna estetycznego. Kiedyś pewien przewodnik po Ziemi Świętej prowadził pielgrzymkę do Jerycha. W jego grupie była niewidoma od urodzenia. Prosiła przewodnika o odczytanie tej właśnie Ewangelii, którą przed chwilą słyszeliśmy. Po chwili refleksji powiedziała: „W moim nieszczęściu tylko dwóch rzeczy żałuję, że nie widzę oczu mojej matki i gwiazd na niebie”. Podziwiamy ludzi doświadczonych przez jakieś kalektwo, np. ślepotę, którzy są pogodni i pełni życiowej energii.

W książce pt. *Bez oczu i bez rąk* francuski żołnierz drugiej wojny światowej, Jacques Beauge, opisuje swoje wewnętrzne przeobrażenia i swoją drogę od rozpaczki do wewnętrznego pokoju. W bitwie z Niemcami pod El-Alamain na skutek wybuchu granatu stracił oczy i obie ręce powyżej łokcia. W szpitalu uratowano mu życie. Rozpoczęła się jego walka z kalectwem i cierpieniem. Chęci do życia i do znoszenia cierpienia dodała mu silna wiara w Boga. Po pewnym czasie wyznał: „Pan prowadzi nas drogą, którą Jemu się podoba [...]. Sens życia to nie tylko sukcesy i sprawność fizyczna, ale zbliżanie się krok po kroku do prawdy [...]. Jestem bez oczu, ale nie bez światła. Moim światłem jest Chrystus”. Dzięki temu światłu Jacques Beauge odnalazł sens życia do tego stopnia, że założył rodzinę i wychował pięcioro dzieci („Apostolstwo Chorych” nr 12/1973).

Niewidomy Bartymeusz siedział przy drodze u wejścia do Jerycha. Był zajęty żebraniem. Gdy jednak dowiedział się, że przechodzi Jezus z Nazaretu, nie prosił o daninę materialną, ale zaczął wołać: „Jezusie, Synu Dawida, zmiłuj się nade mną!” (Mk 10,47). Nie pomogły upomnienia ludzi, żeby zamilkł. O wiedział swoje. Jezus go dosłyszał, wezwał do siebie i zapytał: „Co chcesz, abym ci uczynił? [...] „Rabbuni, żebyś przejrzał” – brzmiała odpowiedź. Jezus otworzył mu oczy: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła” (Mk 10,52). Pierwszą twarzą, którą zobaczył Bartymeusz była twarz Jezusa. Jakaż musiała być jego radość zobaczyć swego Uzdrowiciela, zobaczyć ludzi, świat!

2. Ślepotą duchową

Scena w Jerycho i uzdrowienie ślepego żebraka jest symbolem drogi prowadzącej do prawdziwego przejrzenia. Zwykle stykając się ze ślepotą fizyczną, uświadomiamy sobie, że jest także ślepotą duchową, która dotyka niektórych ludzi. Jeśli ktoś nie widzi prawdy, dobra, jeśli nie wie, po co żyje, dlaczego cierpi, dlaczego ludzie umierają, to dotyka go ślepotą duchową. Ślepotą duchową to tyle, co niewiara. Natomiast wiara jest właśnie widzeniem tego, co niewidzialne dla oka. Wiara otwiera oczy duszy. Św. Paweł mówi, że wiara daje „światło oczu serca” (por. Ef 1,18). „Za pomocą wiary – mówił św. Ignacy Antiocheński – widzę Chrystusa i wszędzie Go dotykam”.

Patrząc na dzisiejszy świat, przyglądając się naszemu codziennemu otoczeniu, możemy zauważyć, że rzeczywiście są ludzie dotknięci przez ślepotę wewnętrzną. Zdarza się, że niektórzy młodzi tracą duchowy wzrok wiary.

W pewnej rodzinie wielodzietnej, gdy dzieci po kolei „wyfruwały” z gniazda domu rodzinnego, wiele smutku rodzicom i całej najbliższej rodzinie sprawił jeden z synów, który po studiach przyjechał do domu i wyznał rodzicom swój ateizm. Przestał spełniać praktyki religijne. Bogobojni rodzice zachodzili w głowę, co się stało, dlaczego odszedł od

wiary, przecież wychowywali go od wczesnego dzieciństwa w wierze. Dawali też swoim dzieciom dobry przykład chrześcijańskiego życia. Nie znaleźli odpowiedzi. Podjęli jednak krucjatę modlitwy o przywrócenie duchowego wzroku wiary dla swego syna.

Ciemność duchowa, utrata wzroku wiary jest bardzo niebezpieczna dla człowieka. Powinniśmy być zatroskani o ten wzrok wiary, aby był ostry. Tak jak wzrok fizyczny jest ważny w dziedzinie życia biologicznego, tak wzrok duchowy, czy wiary są ważne, by oglądać, podziwiać i kontemplować wartości duchowe.

3. Nasza troska o duchowe widzenie

Warto się zastanowić: co wyostrza nasz wewnętrzny wzrok wiary, co usuwa naszą ślepotę duchową, która czasem nas dosięga?

Jednym w ważnych sposobów pielęgnowania wzroku duchowego jest czytanie i rozważanie Bożego słowa. W dzisiejszej liturgii były przytoczone przed Ewangelią następująca aklamacja: „Nasz Pan Jezus Chrystus śmierć zwyciężył, a na życie rzucił światło przez Ewangelię” (por. 2 Tm 1,10b). Ewangelia Chrystusa rzuca światło na życie, rozświetla drogi naszego życia. Dlatego dla naszego widzenia duchowego potrzebujemy Ewangelii jako światła. „Ja jestem światłością świata – mówił Chrystus – kto idzie za Mną, będzie miał światłość życia”.

Drugim ważnym lekiem dla wewnętrznych oczu naszej wiary jest modlitwa. Winniśmy zawsze pamiętać, że nie jest ona mechanicznym odmawianiem magicznych słów, ale jest naszym byciem przed Bogiem, jest pewną postawą wobec Boga, postawą gotowości wypełniania jego woli, postawą pokory, ufności i miłości.

Dobiega końca październik. Odchodzi od nas ciepło, skracają się dni – przybliży się czas zimy. Jesteśmy tu przed Chrystusem. Mamy sposobność, by prosić, jeżeli już nie o całkowite uzdrowienie nas ze ślepoty duchowej, to przynajmniej winniśmy prosić o wyostwienie naszego wzroku duchowego, czyli o lepsze oczy naszej wiary.

ks. Ignacy Dec

WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH – 1 XI 2003 R.

„I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową”... (Ap 21,1)

Dzisiejsza uroczystość Wszystkich Świętych jest znakiem pewnej „bezradności” Kościoła. Tę bezradność nazwać można błogosławioną, a wynika ona z tego, że drogi prowadzące do świętości są liczniejsze, niż może to objąć nasza wyobraźnia. Nawet gdyby każdy dzień roku poświęcić jednemu z tych, którzy w jakiś sposób wpłynęli na bieg historii Kościoła, to i tak pozostanie więcej tych, których nie wspomniano, niż tych, którym poświęcono jeden dzień w roku. Świętość nie jest zarezerwowana jedynie dla tych, którzy kierują Kościołem czy zmieniają bieg historii narodów. Jak najbardziej aktualny również dziś pozostaje temat świętości cichej, tej, o której wie tylko Pan Bóg i bardzo wąskie grono osób, wśród których święty żył, świętość dnia powszedniego, świętość ojców i matek podejmujących każdego dnia, w prostocie, chrześcijańskie obowiązki. Stąd właśnie Kościół, chcąc

uszanować wszystkie te przykłady ewangelicznej prostoty i wierności, proponuje dzień wszystkich tych, którzy święcie przeżyli czas ziemskiej wędrówki.

Starożytny autor, św. Augustyn, porównując lekturę Pisma Świętego do czerpania wody ze źródła, pociesza: Nie martw się, że po zaczerpnięciu wody nie zdołałeś wyczerpać źródła, bo gdy znowu zapragniesz, będziesz mógł przyjść i ugasić swe pragnienie. Gdybyś wyczerpał źródło, takie twoje zwyczajstwo nad nim byłoby klęską, bo gdybyś poczuł pragnienie, nie miałbyś dokąd wrócić.

Te słowa odnieść można również do medytacji nad świętością, nad tym bogactwem, którym Bóg dzieli się z ludźmi. Przykłady ludzi świętych są jak źródło wypływające ze skały, z którego każdy może zaczerpnąć tyle, ile potrzebuje, i tak, jak potrzebuje, a ono samo pozostanie nadal żywe i gotowe zaspokoić kolejne pragnienia. Mnogość przykładów nie powinna nas onieśmielać, wręcz przeciwnie, przy tak bogatym źródle każdy z nas odnajdzie coś dla siebie, każde upodobanie może zostać zaspokojone. Codziennosc z trudem, jaki na nas wymusza, zdaje się niekiedy podcinać nam skrzydła i rodzić pokusę ucieczki, choćby tylko w wyobraźni, w inny świat, w którym nie ma przeciwności, a plany udaje się zrealizować bez trudu. Święci nie są ludźmi, którzy żyli w Arkadii duchowego szczęścia. Znane nam przykłady osób świętych pokazują, że życie świętego jest bojowaniem w szarej codzienności. Dla nas, którzy jesteśmy jeszcze w drodze, takie spojrzenie na Kościół zbawionych jest źródłem pociechy: nie musimy nigdzie uciekać, świętość i zbawienie dostępne są tu, gdzie jest nasz dom.

Patrząc na postawę Jana Pawła II, dostrzegamy wysiłek, jaki Papież wkłada w pokazywanie światu, że świętość nie jest anachronizmem przejętym ze średniowiecza, że nie należy li tylko do przeszłości. Święci i błogosławieni wyniesieni przez Ojca Świętego na ołtarze to często ludzie, którzy żyli niedawno. Ludzie, którzy wykonywali znane nam zawody i zanurzeni byli w społeczności nieróżniącej się praktycznie od tej, w jakiej przyszło i nam żyć. Są jeszcze pośród nas ci, którzy byli świadkami ich słów i czynów w ich zwykłej codzienności.

Życie, jakim cieszy się źródło zwane świętością, jest także zachętą dla nas. Skoro tak wielu i tak różnych osiągnęło świętość, mogą to zdobyć i ja. Niezależnie, jakim zawodem się trudnię czy gdzie mieszkam, droga świętości stoi przede mną otworem, w każdej sytuacji mogę odnaleźć przykład życia świętego, zgodny z Ewangelią, na moją miarę. Jest to źródło niewyczerpane, a nasza wobec niego bezradność, niemożność ogarnięcia jego bogactwa niech nie będzie powodem onieśmielenia, ale zachętą do tego, by czerpać coraz częściej i coraz więcej, by samemu dołączyć do grona tych, których Kościół nie potrafi czasem wymienić z imienia, ale których przykładem się umacnia.

ks. Adam Łuźniak

WSPOMNIENIE WSZYSTKICH WIERNYCH ZMARŁYCH – 2 XI 2003

„Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność”... (1 Kor 15,53)

„Boimy się nie śmierci,
ale tego, co po śmierci nie jest śmiercią”.
(Thomas S. Eliot)

Świat zdobywczy technicznych i coraz skuteczniej wydłużanego życia materialnego przyćmił w nas, nie chcący, świadomość prawdy o tym, że poczynający się człowiek rozpoczyna już tu na ziemi swoje życie wieczne. Życie raz otrzymane od Boga trwa, przechodząc różne etapy i koleje, pozostając jedną i tą samą nitką egzystencji. Człowiek, przechodząc w pewnym momencie przez granicę śmierci, pozostaje nadal tym samym człowiekiem, choć warunki jego życia zmieniają się radykalnie.

Nad wyraz intensywne zaangażowanie w doczesność, wysiłek wkładany w zdobywanie coraz to nowych obszarów świata, w którym żyjemy, zapatrzenie w technikę i w horyzonty, które ona proponuje, może sprawić, że rzeczywistość cmentarza przyprawiać będzie o rozpacz. Patrząc na niedawno usypaną mogiłę z umieszczonym nad nią krzyżem, można, po ludzku sądząc, powiedzieć, że jest ona symbolem porażki. Oto kolejny człowiek odszedł spośród nas. Pomimo ekologicznego stylu życia, pomimo dbania o siebie, pomimo zdobywcy medycyny i genetyki kolejne ludzkie życie zgasło nieodwracalnie.

Patrząc jednakże oczyma wiary na tę samą mogiłę, można odkryć inną prawdę. Mogiła chrześcijanina paradoksalnie jest symbolem sukcesu. Oto kolejny człowiek odszedł do Ojca, dotarł do domu! Tę prawdę można odkryć w krzyżu zatkniętym nad grobem. Taki symbol mówi wiele na temat stylu życia człowieka zmarłego, życia przenikniętego zaufaniem do Zmartwychwstałego. Krzyż staje się paszportem pozwalającym wejść do domu Ojca. Poziome ramiona krzyża zdają się zbierać wszystkie czyny miłosierdzia pełnione za życia ziemskiego, a ramię pionowe staje się kanałem, przez który docierają one poza granicę śmierci. To nie jest już znak ludzkiej bezradności, to wyraz wiary w zmartwychwstanie i ostateczne zwycięstwo.

Kościół modli się za tych, co pomarli, bo stanowią oni część tej samej wspólnoty, do której i my należymy. Choć dzieli nas granica materialnej śmierci, to nie czujemy się rozdzieleni. Wiara w życie wieczne pozwala nam na odczuwanie wspólnoty ze zmarłymi, bo oni żyją tam, dokąd i my zmierzamy. Tym, co może nas faktycznie połączyć, jest modlitwa: nasza za nich, jeśli jeszcze potrzebują oczyszczenia, a ich za nas, byśmy bezpiecznie zmiierzali do spotkania z nimi. Stąd właśnie zaraz po uroczystości Wszystkich Świętych tak podniosło przypomnienie tych spośród nas, którzy potrzebują być może jeszcze naszego modlitewnego wsparcia.

Dzień szczególnego wspomnienia tych, którzy odeszli przed nami do wieczności, może nas zachęcać również do tego, by z jednej strony już tu na ziemi żyć w zgodzie z bliźnimi – przecież z nimi będziemy dzielić również niebo. Z drugiej strony ten dzień może być

odczytany jako zachęta do odrzucenia wszelkiego żalu w odniesieniu do zmarłych, do tego, by im wybaczyć wszystko, czego może nawet z własnej winy dopuścili się względem nas. Taki dzień może być jednocześnie okazją do tego, by ich poprosić, przez Chrystusa, o wybaczenie niesprawiedliwości, których doświadczyli być może z naszych rąk czy ust.

Dzień Zmarłych to doświadczenie bycia jedną rodziną, prawdziwą, choć czasowo rozdzieloną kurtyną śmierci. To jednocześnie zaproszenie do tego, by okazać wsparcie i pomoc tym, którzy sami sobie pomóc już nie mogą.

ks. Adam Łuźniak

32. NIEDZIELA ZWYKŁA – 9 XI 2003

Szczodrość ubogiej wdowy

1. Jałmużna – to głupota czy miłość bliźniego?

Z apelami o ofiarność na rzecz potrzebujących spotykamy się często. Słyszymy:

Uratuj to dziecko, bo właśnie potrzebuje pieniędzy na operację za granicą. Podziel się kromką chleba, bo tak wielu jest głodnych, także w naszej ojczyźnie. Pamiętaj o bezdomnych, bo zbliża się kolejna zima. Pomóżmy ofiarom trzęsienia ziemi lub Pomóżmy ofiarom wojny w Iraku.

Im więcej takich apeli z ambon, w prasie lub w telewizji, tym więcej osób przestaje na nie reagować. A jeżeli do tych akcji dojdzie jeszcze osobiste doświadczenie ze spotkania z osobami żebrzącymi na ulicach naszych miast, czasami pijanymi, czasami pod wpływem narkotyków, niejeden zastanawia się: *Dawać czy nie dawać? Czy to rzeczywiście potrzeba drugiego człowieka, czy mam do czynienia z naciągaczem?*

M. Twain pisał kiedyś: *Najlepszym sposobem oszczędzenia połowy pieniędzy, które masz ochotę dać na jakąś sprawę, jest liczyć do czterdziestu. By zaoszczędzić trzy czwarte – liczyć do sześćdziesięciu. By zaoszczędzić całą sumę – do sześćdziesięciu pięciu.*

A więc im dłużej będę się zastanawiać, tym będę mniej chętny, by udzielić pomocy. Zaoszczędzę trochę pieniędzy. Nie dam się nabrać. Nie wrzucę złotówki na tacę, nie dam grosza żebrakowi. Nie ma głupich. Każdy niech się troszczy o siebie. Więcej zostanie dla mnie. Ofiarność to przeżytek. Nareszcie zmądrzałem.

Czy jednak naprawdę zmądrzałeś, czy rozum Ci się przyćmił od egoistycznego myślenia? Nie chcesz dawać nierozsądnie, chcesz się bronić przed naciągaczami? Słusznie! Nie zapomnij jednak o tym, że ofiarność to cecha ludzi szlachetnych, a „jałmużna gładzi wiele grzechów”. Pamiętaj też: na tamten świat będziesz mógł wziąć tylko to, co dasz bliźniemu”.

2. Ofiarność ewangelicznej wdowy

Dzisiejsza Ewangelia poucza nas, jak powinna wyglądać ofiarność człowieka. Ukazuje nam, co to znaczy dawać, i co to znaczy dać hojnie. *Czy dać hojnie to znaczy dać dużo? Dać więcej od innych?*

Św. Marek opowiada nam o tym, jak Jezus usiadł w świątyni naprzeciw skarboxy i przy-
patrywał się, jak tłum wrzucał do niej drobne pieniądze. Wielu bogatych wrzucało wiele.
Po prostu: mieli z czego. Jednak nie na nich zwrócił Jezus swoją uwagę. I to nie ich po-
chwalil. Na pochwałę Zbawiciela zasłużyła jedna uboga wdowa, która przysłała i wrzuciła
dwa małe pieniążki, czyli jeden ówczesny grosz. Jezus zawołał wtedy uczniów i powie-
dział do nich: „Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich [...]. Wszyscy bowiem
wrzucali z tego, co im zbywało. Ona ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała,
całe swe utrzymanie”. To ona wykazała się największą szczodrością. Największą miłością
i największą wiarą. Uwierzyła bowiem, że jeżeli ona podzieli się z innymi tym, co ma na
utrzymanie, sam Bóg zatroszczy się o nią. Kto wie, może dotarły do niej słowa Chrystusa:
„Wszystko, cokolwiek chcecie, aby ludzie wam czynili, i wy im czynicie”.

3. Od małej ofiary do wielkich dzieł miłosierdzia

Ofiarność ewangelicznej ubogiej wdowy stała się przysłowiowa. To właśnie takie drobne
ofiary dawane z wielkim sercem legły u podstaw wielkich dzieł. Nie powstałoby wiele
pięknych kościołów, jak np. ten w Licheniu, gdyby nie szczodre dary tych, którzy sami
mając niewiele, zdobywają się na ofiarność. Dobrze o tym wiedzą kapłani budujący nowe
kościóły. Dobrze wiedzą o tym ci, którzy prowadzą dzieła miłosierdzia. Czasem zdarzają się
większe ofiary, ale regularnie dają ci, którzy sami mają najmniej. To oni najbardziej cenią
wspólne dzieła. Największy deszcz składa się z pojedynczych, małych kropli. Ale to wła-
śnie on użyznia ziemię. To on sprawia, że to, co się w tej ziemi posieje, będzie mogło
wydać plon stokrotny.

Jedna złotówka dana na dobry cel to niewiele. Sama niewiele znaczy. To tylko kropla
w morzu potrzeb. Ale gdyby nie było pojedynczych kropli, nie byłoby tak bardzo potrzeb-
nego ludziom deszczu. Gdyby nie było tych, którzy podzielą się swym grosikiem, nie
mogłyby przetrwać takie dzieła, jak Św. Brata Alberta, Matki Teresy czy tylu innych ludzi
pełniących dzieła miłosierdzia.

Dzielić się z innymi można nie tylko groszem. Dużo ważniejsza niż pomoc materialna
jest zdolność dostrzeżenia w potrzebującym człowieku cierpiącego Chrystusa i chęć ofia-
rowania mu siebie. Swojego czasu, zdrowia, przelanego w pracy potu. To są dary, które
liczą się w oczach Boga. Ofiarować drugiemu można życzliwe spojrzenie, chęć wysłucha-
nia czy dobre słowo. Jedno słowo wypowiedziane ze złością potrafi zranić człowieka, ale
gdy wypowiedziane zostanie z miłością, potrafi podnieść go na duchu. Dodać sił w naj-
trudniejszych chwilach życia. W tej dziedzinie dzielenia się dobrym słowem także potrze-
ba nam szczodrości, z jaką ewangeliczna uboga wdowa wrzucała swój grosz do świątyn-
nej skarboxy.

Ludzie, nawet ci obdarowani, nie zawsze potrafią okazać swoją wdzięczność. Ale Bóg
zawsze dostrzeże dobroć naszego serca i nie zapomni nam takiej postawy. A gdy nadejdzie
chwila, że przyjdzie nam stanąć przed Jego obliczem, usłyszymy słowa: „Cokolwiek uczy-
niliście jednemu z tych najmniejszych, Mnie uczyniliście. Wejdźcie do mojego królestwa!”.
Nie żałuj więc swojego daru. Zapamiętaj: *na tamten świat będziesz mógł wziąć tylko to, co
dasz bliźniemu.*

ks. Andrzej Jagiełło

33. NIEDZIELA ZWYKŁA – 16 XI 2003

Czas ucieka – wieczność czeka

1. Tajemnica życia i śmierci

Antoni Czechow w opowiadaniu pt. *Step przytacza ciekawą rozmowę bohaterów: „A ty dokąd jedziesz?” – spytał Pantielej. „Uczyć się” – odpowiedział Jegoruszka. „Uczyć się? Aha.... Niech ci pomaga Panna Najświętsza. Tak. Dobrze mieć rozum, a jeszcze lepiej mieć dwa. Jednemu człowiekowi Pan Bóg jeden rozum daje, innemu dwa, a ni któremu to i trzy... ni któremu i trzy, słusznie. Jeden rozum to ten, z jakim matka na świat wydała, drugi od nauki, a trzeci od dobrego życia... Tak więc, bratku, dobrze jest, jeżeli poniekóry człek trzy rozumy posiada. Taki nie tylko żyje, ale i umiera łatwiej. Umiera, tak to... A umrzemy wszyscy, ilu nas jest...”*

Dobrze by było takie trzy rozumy posiadać. Łatwiej by było zrozumieć człowiekowi tajemnicę życia i śmierci. Łatwiej byłoby nam pojąć, co Kościół w ostatnich tygodniach roku liturgicznego mówi nam o chrześcijańskiej eschatologii. Przyjrzyjmy się więc, co o sprawach ostatecznych mówią nam te trzy rozumy, w które Bóg wyposaża człowieka.

2. Rozum, z jakim matka na świat wydała

Ten rozum, z jakim matka wydała nas na świat, mówi nam, że *umrzemy wszyscy, ilu nas jest*. Że Ziemia jest planetą wielu ludzkich grobów. Że umierają starzy, zmęczeni życiem ludzie, ale umierają także małe dzieci. Umierają ludzie chorujący latami i ci, którzy nigdy nie musieli korzystać z porady lekarza. Słabi i silni. Grzesznicy i święci. Przed tym losem nie można uciec.

Rozum ten mówi nam także, że *nasz czas na ziemi jest ograniczony*. Przypomniał o tym Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1999 r., gdy spotkał się z mieszkańcami Wadowic. Dla Papieża była to wspaniała okazja do wspomnień z lat swojego dzieciństwa i młodości, kiedy właśnie w Wadowicach kształtowała się Jego osobowość. Ojciec Święty swoim krajanom mówił nie tylko o znanych dziś powszechnie wadowickich kremówkach, ale wspominał, jak w dzieciństwie patrzył przez okna swojego mieszkania na kościół, na którym był zegar słoneczny z napisem: *Czas ucieka – wieczność czeka*.

Wielu ludzi, patrząc na ten napis na wadowickim kościele, zdaje się zauważać tylko pierwszą jego część: *czas ucieka*. Chcieliby ciągle być młodzi, piękni, zdrowi i bogaci. Chcieliby, by czas płynął im wolniej. Czas jednak ciągle przyśpiesza. A my wciąż jesteśmy w biegu. Z domu do pracy. Z jednej pracy do drugiej. Na zakupy do hipermarketu. Do urzędu załatwić jakąś ważną sprawę. Z jednego spotkania na inne. Tu wykład, tam prelekcja. Czasem trafi się okazja, żeby usiąść przy ognisku i zaśpiewać znaną piosenkę autorstwa ks. F. Leśniaka:

*Uplywa szybko życie,
jak potok płynie czas,*

*za rok, za dzień, za chwilę,
razem nie będzie nas.
I nasze młode lata
popłyną szybko w dal,
a w sercu pozostanie,
tęsknota, smutek, żal...*

Rozum nam podpowiada, że czasu rzeczywiście nie mogą zatrzymać, ale mogą zdobyć się na refleksję: jak można ten dany nam czas wykorzystać lepiej, z większym pożytkiem dla siebie i innych. Zachęca nas do tego inna znana piosenka:

*Zatrzymaj się na chwilę
nad tym, co w sercu kryjesz,
zatrzymaj się na chwilę
i pomyśl: po co żyjesz?*

3. Rozum, który masz „od nauki”

Co nam mówi drugi rozum, ten który mamy *od nauki*? Ten rozum podpowiada nam, że chociaż wszyscy w końcu pomrzemy, to jednak nasze życie można przedłużyć. Trzeba tylko odpowiednio postępować: stosować odpowiednią dietę, unikać stresów, troszczyć się o to, by nie brakło nam ruchu, nie przemęczając się jednak. I jeszcze wyrzec się stosowania szkodliwych używek. A jeżeli zdrowie mimo wszystko będzie kiepskie, to znaleźć dobrego lekarza, by nas wyleczył. Medycyna robi przecież kolosalne postępy. Powstają nowe wspaniałe lekarstwa na różne dolegliwości. Współczesna chirurgia dokonuje wprost cudów dla ratowania zagrożonego życia człowieka. Zwłaszcza jeżeli jest on wystarczająco bogaty i może za to wszystko zapłacić. Niektórzy wbrew logice myślą, że przed śmiercią można jakoś uciec.

Prawda jest jednak taka, że nie sposób uniknąć wszystkich zagrożeń. Nie można życia ziemskiego przedłużać w nieskończoność. Ostatecznie każdy stanie w obliczu śmierci. A wówczas niejedyn z nas na wiadomość, że śmierć jest nieunikniona, zareaguje szokiem połączonym z niedowierzaniem: *Nie, to nie prawda. To nie może odnosić się do mnie.* Pojawi się gniew z powodu swego stanu i niechęć do ludzi zdrowych. A później człowiek będzie próbował wynegocjować u Boga przedłużenie życia albo dar jakiegoś okresu bez bólu i cierpienia: *Panie, ja zrobię wszystko, co chcesz, pozwól mi tylko dokończyć moją pracę, wychować dzieci, doczekać wnuków, zadbać o bliskich, naprawić własne błędy. Panie, daj mi jeszcze parę lat życia.* Może pojawić się dotkliwe uczucie utraty zdrowia, sił, kontaktów z kochanymi osobami. I wreszcie przyjdzie wyciszenie, spokój i przygotowanie na zbliżające się spotkanie z Bogiem.

4. Rozum, który masz od dobrego życia

A co o sprawach ostatecznych podpowiada nam rozum, który mamy *od dobrego życia, od słuchania Ewangelii*? Ten rozum mówi nam, że *wieczność na nas czeka*. „Jeżeli Chrystus zmartwychwstał to i my zmartwychwstaniemy”. Śmierć jest tylko przejściem do innego życia. Prawdę mówił Chrystus: „Jeżeli ktoś wierzy we mnie, choćby i umarł – żyć będzie”.

Ten rozum zwraca mi uwagę na wagę mojej wiary. Na to, że „wiara przyjęta sercem prowadzi nas do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami do zbawienia”. I podpowiada mi dalej, że zbawienie to ostateczne spotkanie człowieka z Bogiem. To wyzwolenie człowieka przez Boga od wszelkiego rodzaju zła i nieszczęścia; od duchowej pustki, od braku miłości, od braku poczucia sensu życia, od zniszczenia, jakie niesie z sobą grzech. To obdarowanie życiem pełnym miłości, piękna, dobra i pokoju. Obdarować nas nim może tylko Bóg.

Ten rozum, jaki mamy *od dobrego życia*, mówi nam także to, że po śmierci i ostatecznym sądzie z miłości znajdziemy się w niebie, czyścicu lub piekle. Ale mówi nam też, że po śmierci dochodzi się tam, gdzie się szło przez całe życie. Bo niebo i piekło są wypełnione samymi ochotnikami. Bo Bóg uszanuje nasz wolny wybór. A więc już tu na ziemi powinienem wybierać moralne dobro, a unikać zła. I zastanowić się: *Dokąd prowadzi moja droga życia? Czy prowadzi mnie do nieba, do domu Ojca?* Po to, byśmy byli w stanie tego dokonać, Bóg wyposażył każdego z nas w rozum, serce i wolną wolę. Od nas zależy, jak te dary wykorzystamy. Warto więc – niezależnie od tego, ile dziś mamy lat – pamiętać o słowach ze wspomnianej już piosenki ks. F. Leśniaka:

*Młodości słodkie chwile
Mkną sobie chyżo w dal,
Użyjcie ich z rozwagą
By nie pozostał żal.
Więc kiedy dziś stajecie
już na rozstajach dróg,
idącym w świat z otuchą
niech błogostawi Bóg.*

ks. Andrzej Jagiełło

34. UROCZYSTOŚĆ CHRYSYTA KRÓLA – 23 XI 2003

„Szukajcie wpierw królestwa Bożego,
a wszystko inne będzie wam przydane”

1. Ciekawe są teksty biblijne-na dzisiejszą uroczystość, zaczerpnięte z Księgi Daniela (Dn 7,13-14), Apokalipsy (Ap 1,5-8) i Ewangelii według św. Jana (J 18,33b-37), ukazujące z dalszej i bliższej perspektywy postać Jezusa Chrystusa – Króla Wszechświata. Pierwszy ze wspomnianych fragmentów kładzie akcent na postać Syna Człowieczego, któremu Przedwieczny powierza „panowanie, chwałę i władzę królewską. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem”. Natomiast Apokalipsa określa Jezusa Chrystusa „Władcą królów ziemi”. Ewangelia zaś, nawiązuje do przesłuchania Jezusa przed Piłatem, w którym On sam stwierdza: „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”.

2. Święto liturgiczne na cześć Chrystusa Króla zostało ustanowione encykliką *Quas primas* papieża Piusa XI (1922-39) dnia 11 grudnia 1925 r. Zapytajmy, dlaczego właśnie

w tamtym czasie Ojciec Święty ustanowił to święto? Otóż programem działalności papieża był, jak sam to powiedział: „Pokój Chrystusa w państwie Chrystusa”. Dlatego po okropnościach I wojny światowej, działając na rzecz pokoju, m.in. wprowadził święto Chrystusa Króla – władcy pokoju. We wspomnianej encyklice Pius XI napisał: „...nigdy nie zaświeci wśród ludów niezawodna nadzieja trwałego pokoju, jak długo poszczególni ludzie i państwa będą uporczywie odrzucać władzę naszego Zbawiciela”. W innym miejscu encykliki papież mówi, iż „konieczne jest przyznanie Chrystusowi-Człowiekowi tytułu i władzy Króla w pełnym tego słowa znaczeniu”.

3. Zwróćmy też uwagę na teksty liturgiczne dzisiejszej uroczystości. W kolekcie stwierdza się, że Wszechmogący Bóg postanowił „wszystko poddać umiłowanemu Synowi, Królowi wszechświata”. Modlitwa nad darami wyraża prośbę, aby Jezus Chrystus „udzielił wszystkim narodom darów jedności i pokoju”. W prefacji zostały przedstawione charakterystyczne cechy królestwa Chrystusa Króla. Jest to „wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju”. Natomiast w modlitwie po Komunii wyrażona jest prośba, aby wierni „z radością byli posłuszni Chrystusowi, Królowi wszechświata, i mogli z Nim żyć bez końca w królestwie niebieskim”.

Mamy przyczyniać się do rozbudowywania królestwa Chrystusa w sobie, w drugim człowieku, w naszej ojczyźnie, na całym świecie. Oczywiście, mamy wolną wolę i można się też tą sprawą nie przejmować, a nawet świadomie wypowiadać się przeciwko Chrystusowi i Jego królestwu, ale czy takie działania mają sens? – Pismo Święte i Tradycja mówią, że nie. Czy są to rozsądne decyzje? – Historia zbawienia mówi, że na pewno nie. Jedynie współpraca z Chrystusem ma sens. Mamy to czynić tam, gdzie żyjemy i pracujemy. Mamy to czynić wszyscy. Umysł człowieka ma być poddany Chrystusowi Królowi, przyjmując prawdy objawione i Jego naukę. Chrystus ma królować w woli ludzkiej, która ma pójść za prawami Bożymi. Ma On królować w uczuciach ludzkich, które wznosząc się ponad naturę, powinny ukochać przede wszystkim Boga. Chrystus ma królować w ciele ludzkim. Uwierzy i zaufajmy przy tym ze wszystkich sił Chrystusowi, który powiedział: „Szukajcie wpierrw królestwa Bożego, a wszystko inne będzie wam przydane”.

ks. Zdzisław Lec

I NIEDZIELA ADWENTU, ROK C – 30.11.2003

Być ludźmi oczekiwania

1. Istnieje pewne niebezpieczeństwo, że rzeczy, które cyklicznie się powtarzają, staną się przyzwyczajeniem, rutyną. Tak też możemy powiedzieć dzisiaj: zaczynamy na nowo, znów I niedziela Adwentu, ponownie nowy rok liturgiczny, a potem Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc. Znowu to samo. A jednak chodzi o głębokie spojrzenie na cykliczne powtarzanie się roku liturgicznego i potrzebę takiego wspomnienia zbawczych wydarzeń z przeszłości, aby je tu i teraz aktualizować i móc ze spokojem spoglądać w przyszłość.

Gdy przysłuchujemy się dzisiejszej Ewangelii, szybko zauważamy, że jest coś, co burzy owo „ze spokojem”. Chrystus bowiem mówi: „Będą znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, a na ziemi trwoga narodów bezradnych wobec szumu morza i jego nawałnicy [...]. Albowiem moce niebios zostaną wstrząśnięte”. Wydaje się zatem, że rozpoczynać trzeba od końca świata, a oczekując, trzeba przejść przez to, co może budzić strach i trwogę. A my, ludzie początku XXI wieku, potrafimy jeszcze czekać?

2. Czytania dzisiejszej liturgii słowa ukazują nam dwa oczekiwania. Pierwsze dotyczy przyjścia Chrystusa w tajemnicy Wcielenia, drugie zaś Jego chwalebego powrotu na końcu czasów. Pierwsze odbywa się w pokorze i uniżeniu: „oto Panna pocznie i porodzi Syna”, drugie natomiast w mocy: „przyjdzie, aby sądzić żywych i umarłych”. Powtórzmy jeszcze raz pytanie: A my, ludzie początku XXI wieku, potrafimy jeszcze czekać? Wydaje się, że tak. Wiele jeszcze narodów oczekuje wolności, inni oczekują na zaspokojenie głodu, pracy. Wszyscy natomiast oczekują lepszego jutra. Są i tacy, którzy uchodzą za pesymistów, zamknięci w sobie, niczego już nie oczekujący. W końcu wszyscy oczekujemy na ten moment, który wielu zatrważa, na własną śmierć.

Trzeba jednak podkreślić, że w tym oczekiwaniu na własną śmierć nie ma nic katastroficznego. Kiedy człowiek staje przed tym problemem, znajduje głębokie odpowiedzi dotyczące sensu jego życia. Czas Adwentu jest właśnie tym okresem, w którym chrześcijanin ma odnaleźć najgłębszy sens własnego życia.

3. Dzisiejsza niedziela to początek naszego rocznego przygotowywania się do Bożego Narodzenia. Wiemy, że ten czas jest w pewnym sensie zagrożony przez cały zewnętrzny splendor i szum, jaki od co najmniej kilku dni widzimy na naszych ulicach, w sklepach. Jest pewne niebezpieczeństwo spłylenia rzeczywistości, które powinny wypływać z ducha i wyrażać się również w zewnętrznych formach. Nie chodzi przecież tylko o jakąś tam tradycję pisaną małym „t”. Są rzeczy o wiele ważniejsze. Są to obietnice, jakie złożył nam Bóg. Czas Adwentu pokazuje nam jasno, że Bóg jest wierny swoim obietnicom. Oczekiwania ludu Starego Przymierza jasno to pokazują. Oczekiwanie na Mesjasza po wielu wiekach zostaje spełnione. Na świat przychodzi Jego Syn umiłowany. Czas przygotowania do Bożego Narodzenia jest zatem czasem przypominania sobie o wierności Boga, o Jego miłości wobec każdego człowieka.

Przypominanie sobie o Bogu wiernym nadaje również sens naszemu dzisiaj i naszej przyszłości. Skoro za pierwszym razem dotrzymał słowa, to możemy mieć niewzruszoną nadzieję, że to, co obiecał za drugim razem w swoim Synu, również spełni. Nabierzmy zatem nowego ducha i podnieśmy głowy, zbliża się bowiem nasze odkupienie.

ks. Paweł Cembrowicz

II NIEDZIELA ADWENTU – 7 XII 2003

W kręgu chrześcijańskiej wiary

Przeżywamy drugą niedzielę Adwentu. W wieńcu adwentowym została zapalona druga świeca. Nasza refleksja dotyczy bohaterów tego okresu liturgicznego. Jednym z nich

jest św. Jan Chrzciciel. Dzisiejsza Ewangelia w sposób uroczysty mówi o początku jego działalności. Opierając się na tym opisie możemy odpowiedzieć na pytanie: czym jest wiara? Z Ewangelii możemy wyciągnąć dwa stwierdzenia. Pierwsze – chrześcijańska wiara opiera się na wydarzeniach historycznych; i drugie – wiara ma wymiar osobistego zaangażowania.

1. Początek opisu działalności Jana zawiera ramy chronologiczne jego działalności. Wiara chrześcijańska nie jest zawieszona gdzieś w obłokach i w nieokreślonym czasie. Św. Łukasz, jako historyk, podaje szczegółowe określenia miejsca i czasu wydarzeń. Bóg chrześcijan dobrowolnie „uwikłał się” w historię ludzkości. Możemy wskazać na mapie, gdzie się to wydarzyło, i czas na zegarze historii, w którym się to dokonało.

Było to w 15. roku panowania Tyberiusza, to znaczy na przełomie 28 i 29 roku po Chrystusie. Było to w czasie, gdy urząd prokuratora w Judei pełnił Poncjusz Piłat. A wiemy, że on zarządzał Judeą przez 10 lat. Ewangelista podaje także imiona lokalnych władców: Heroda Antypasa i Heroda Filipa, synów Heroda Wielkiego. Poza nimi Łukasz wymienia Lizaniasza, tetrarchę Abileny, krainy położonej na północny zachód od Damaszku, panującego tam w latach 14-29 po Chrystusie.

W czasie publicznej działalności Jana funkcję arcykapłańską piastował Kajfasz. Anasz został wymieniony ze względu na to, że uchodził za *spiritus movens* Kajfasza.

Ewangelia ukazuje, więc działalność Jana Chrzciciela i zapowiadanego przez niego Syna Bożego w kontekście konkretnych wydarzeń ówczesnego świata. Jest i drugi wymiar. Chodzi o zaangażowanie człowieka w wierze. „Jan przeszedł całą okolicę nadjordaną, nawołując do chrztu nawrócenia dla odpuszczenia grzechów”.

2. W sprawie wiary wielkim przewodnikiem jest Bóg. Jezus powiedział: „Nikt nie przychodzi do mnie, jeśli Ojciec mój go nie pociągnie”. Łącząc niejako własną dłoń w rękę Chrystusa, na niej się opierając, postępujemy drogą wiary. Św. Paweł, dopóki nie miał wiary, prześladował wiernych. Bóg oczekiwał go na drodze do Damaszku. „Pawle – powiedział mu – nie zamierzaj mi ani sprzeciwić się, ani wierzcąc jak znarowiony wierchowiec. Jestem tym Jezusem, którego prześladujesz. Mam wobec ciebie pewne zamiary. Trzeba, abyś się zmienił”. Paweł ustąpił, zmienił całkowicie swoje życie. Po latach pisał do Filipin: „Wtedy, na drodze do Damaszku, Bóg mnie pojął. Odtąd nie czynię nic innego, tylko biegnę za Nim, aby przekonać się, czy ja także potrafię Go zdobyć, naśladować Go, kochając Go coraz bardziej”.

Oto, czym jest wiara: poddaniem się Bogu z równoczesną przemianą własnego życia. To nie zawsze jest łatwe. Augustyn opowiadał narodziny swej wiary, zwłaszcza z ostatnich tygodni relacja była wstrząsająca. Czytając go, czułem jak dusza jego wprost drży i szamocze się w wewnętrznych konfliktach. Z jednej strony Bóg go wzywa i nalega, a z drugiej strony dawne nawyki. „Starzy przyjaciele – jak pisze – pociągali mnie lekko za cielesną powłokę i mówili mi: »Jak to, Augustynie, porzucasz nas? Zastanów się; przecież odtąd nie będziesz mógł czynić tego, nie będziesz mógł czynić tamtego, i to na zawsze«. Trudno! Znajdowałem się – pisze – w sytuacji kogoś, kto leży rankiem na łóżku. Mówiono mi »Wstań, Augustynie, podnieś się«.

Natomiast ja mówiłem: »Dobrze, ale później, jeszcze za chwilkę«. W końcu Pan dał mi szturchańca i wyskoczyłem z łóżka”. I to jest właśnie wiara. Wielkoduszna odpowiedź Panu.

Ale kto wypowiada to: „tak”? Ten, kto jest pokorny i całkowicie ufa Bogu.

ks. Antoni Młotek

NIEPOKALANE POCZĘCIE NAJSWIĘTSZEJ MARYI PANNY – 8 XII 2003

„Jam jest Niepokalane Poczęcie”

W przyszłym roku upłynie 150 lat od momentu, gdy Pius IX otoczony licznym gronem kardynałów i biskupów orzekł, ogłosił i uroczyście określił z nieomylną powagą, że „została objawiona przez Boga, a zatem podana do wierzenia i przez wszystkich wiernych przyjęta z silną i stałą wiarą nauka, która twierdzi, że Błogosławiona Dziewica Maryja od pierwszej chwili swego poczęcia przez specjalną łaskę i przywilej Boga Wszechmogącego na skutek przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została zachowana od wszelkiej zmazy grzechu pierwotnego. Tak brzmi definicja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, zawarta w bulli *Ineffabilis Deus*, która została wydana 6 XII 1854 r.

1. Wydaje się, że sama Najświętsza Maryja Panna chciała w sposób cudowny potwierdzić niejako prawdę ogłoszoną przez ziemskiego Zastępcę Jej Boskiego Syna, a przez całą Kościół z radością przyjętą. Zaiste, nie upłynęły jeszcze cztery lata, kiedy Bogarodzica Dziewica w pobliżu wioski francuskiej, położonej u stóp Pirenejów, ukazała się w grocie Massabielle prostej i niewinnej dziewczynce, w postaci młodzieńczej i dobrotliwej, odziana w białą szatę, przepasana błękitną, spływającą wstęgą, a gdy ona wytrwale dopytywała się o imię Tej, która raczyła się jej ukazać, wznosząc oczy ku niebu i słodko się uśmiechając, odpowiedziała: „Jam jest Niepokalane Poczęcie”.

Bóg mocą specjalnego przywileju zachował Maryję od grzechu pierwotnego i jego moralnych następstw. Zachował całkowicie, od pierwszej chwili jej poczęcia. Dla Niej jednej uczynił cud: zawiesił prawo dziedzicznej zaraźliwości pierwotnego grzechu. Uczynił to ze względu na swego Syna, którego Maryja miała być Matką. Łaska jedyna, niepowtarzalna. Ani na moment nie ciążyło nad Maryją przekleństwo.

2. Niepokalane poczęcie ma także stronę pozytywną. Maryja jest pełna łaski, a więc pełna Bożego życia, pełna miłości. Tylko Bóg ogarnąć może wielkość Jej świętości. Już w pierwszej chwili istnienia prześcignęła wszystkich Świętych. Duch Święty napełnił ją miłością w stopniu, jaki nie ma równego sobie.

Aby być Matką Zbawiciela, została obdarzona przez Boga godnymi tak wielkiego zadania darami. W chwili Zwiastowania Anioł Gabriel Ją pozdrowia jako pełną łaski „Istotnie, by móc dać dobrowolne przyzwolenie wiary na zapowiedź swego powołania, było konieczne, aby Maryja była całkowicie przeniknięta przez łaskę Bożą” (KKK 490).

Ojcowie Tradycji wschodniej nazywają Maryję „całą świętą”, czczą Ją jako „wolną od wszelkiej zmazy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie”. Dzięki łasce Bożej Maryja przez całe życie została wolna od wszelkiego grzechu osobistego.

3. Potrzebne nam są wzory postępowania. Dziś Bóg ukazuje ci najpiękniejszego po Chrystusie człowieka tej ziemi, który umiał kochać. Niepokalanie Poczętą. I mówi: „Takim bądź! Choć trochę takim!”. Może pomyślałeś: „To nie na dzisiejsze czasy. Dziś trzeba iść przebojem przez życie. Nie oglądać się na innych. Tworzymy erę podboju kosmosu. Dziś najważniejszy jest huk silników, bieg maszyn, tempo produkcji itd.”.

Prawda, że Maryja nie pracowała w fabryce czy biurówcu, nie spędzała czasu w bibliotece uniwersyteckiej i nie kierowała maszyną. Ale kto z nas nie chce stracić życia, musi także w XXI wieku żyć jak Ona, to znaczy kochać. Wziąć ducha Jej życia, znaczy miłować. Naszym wzorem jest Maryja. Dziś patrzymy na Nią jako na Niepokalaną. I chcemy od Niej nauczyć się kochać.

ks. Antoni Młotek

III NIEDZIELA ADWENTU – 14 XII 2003

Adwentowe rekolekcje stanowe św. Jana Chrzciciela

Przeżywamy czas Adwentu. Już bliskie są święta Bożego Narodzenia. W wielu parafiach odbywają się rekolekcje. Adwent to czas oczekiwania, czas refleksji i czas zadumy nad podstawowymi problemami egzystencji człowieka. Co mamy czynić? To pytanie jasno zostało postawione w dzisiejszym fragmencie Ewangelii. My też pytamy: Co mamy czynić?

1. Pierwsza część relacji tych pierwszych rekolekcjach stanowych św. Jana Chrzciciela dotyczy ogółu słuchaczy zwabionych rozgłosem jego nauk. Wzywał on lud do nawrócenia, czyli do przemiany. Nie żądał jednak nadzwyczajnych przedsięwzięć: odseparowania się od świata, prowadzenia ascetycznego trybu życia. Jako postulat obowiązujący wszystkich Jan postawił wymaganie: trzeba zawsze dostrzegać drugiego człowieka i jego potrzeby. „Kto ma dwie suknie niech da temu, kto nie ma, a kto ma „żywność niech czyni podobnie”. Tego wymaga solidarność ludzka i miłość chrześcijańska. TY masz pełne szafy i spiżarnie, a w twoim otoczeniu są ludzie zziębnięci i głodni. Co masz czynić? Odpowiedź – czyn, co do ciała i co do duszy. „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych” (Mt 25,40).

Drugą kategorią społeczną wśród słuchaczy Jana stanowili celnicy i oni pytali: co mamy czynić? Trzeba sobie uświadomić, że należeli oni do ludzi najbardziej znieawidzonych, ze względu na wysługiwanie się okupantowi. Jan nie potępił ich ani ich zawodu. Postawił im wymaganie: nie czyńcie nic więcej nad to, co wam rozkazano. Mówił im więc jedynie, aby nie nad używali swego zajęcia. Żądał uczciwego wykonywania zawodu i nieprzekraczania wyznaczonych stawek podatkowych. Celnicy mają przestrzegać sprawiedliwości w swoim urzędowaniu. Nie mogą odbijać sobie z niesprawiedliwym procentem sum, jakie wpłacali prokuratorowi rzymskiemu tytułem kaucji podatkowej.

Trzecią kategorią słuchaczy Janowych byli żołnierze, a właściwie straż zbrojna złożona prawdopodobnie z Żydów i udzielająca czynnego poparcia poborcom podatków, w czasie spełniania czynności służbowych otrzymują podobne wskazówki. Nie wolno im wymuszać od ludzi przemocą czegokolwiek ani też szantażować ich groźbą fałszywego doniesienia. Mają poprzestawać na swoim żołdzie.

2. Całe przepowiadanie Janowe i obrzęd chrztu nawrócenia miały zatem na celu uczulenie słuchaczy na elementarne wymogi etyczne. Jakże aktualnie są one dla nas. Gdy się słyszy tak często o korupcji, o zaniedbywaniu obowiązków, krzywdzie, uświadamiamy sobie brak etyki zawodowej. To jej właśnie dziś najbardziej nam potrzeba.

Ktoś jest odpowiedzialny za załatwienie dziury w moście.

Ktoś bierze pieniądze, małe bo małe, za troskę o znaki drogowe.

Ktoś z poczucia obowiązku powinien umyć okna w klatce schodowej w bloku.

Etyka zawodowa wymaga przygotowania się do lekcji w szkole.

Stawia ona żądania, by przestrzegać przepisów drogowych, by ponosić straty zamiast zdobywać zyski od PZU za zaistniały wypadek. W niej są stawiane żądania, by dostrzegać człowieka, a nie paragrafy i kodeksy. Trzeba bowiem, by funkcjonowała w rzeczywistości etyka zawodowa.

Cokolwiek uczyniliście potrzebującemu – Mnieście uczynili. Ostatecznie za to będziemy sądzeni. Aby stanąć przed miłosiernym Bogiem, trzeba mieć ręce pełne dobra. Wtedy nie będziemy się obawiać Jego sprawiedliwości.

ks. Antoni Młotek

IV NIEDZIELA ADWENTU – 21 XII 2003

Rozpoznać Przychodzącego

1. Boże Narodzenie stoi już u naszych drzwi. Kończy się okres przygotowania do przeżywania uroczystości Narodzenia Pańskiego. Dzisiejsza niedziela, ostatnia niedziela adwentu, podczas której sięgamy do tekstów z Księgi życia, mówiących już bezpośrednio o faktach i ludziach związanych z przyjściem Bożego Syna w ludzkiej naturze, jest okazją do zastanowienia się nad tym, jak wykorzystaliśmy dany nam czas. Jeżeli na serio potraktowaliśmy okres adwentu, z pewnością zrozumieliśmy dobrze, że chodzi tutaj o coś więcej niż tylko o oczekiwanie na doroczną szopkę, wigilijną kolację, zobaczenie się z krewnymi. O wiele ważniejsze jest przeżycie przygotowania się na spotkanie z Bożym Synem, który przyszedł, przychodzi i przyjdzie.

2. Nasze oczekiwanie rozpoczęliśmy od szkoły świętego Jana Chrzciciela, udając się do niego na pustynię. To tam odnaleźliśmy naszą nadzieję, że Bóg nie pozostawia nas samych, ale ma dla nas wielkie plany. W swoim Synu natomiast wypowiada ostateczne słowo, ofiarując nam miłosierdzie i miłość. Równaliśmy nasze drogi, obniżaliśmy nasze pagórki egoizmu, grzechu, zła. Zrozumieliśmy, że wychodząc naprzeciw Panu, winniśmy wychodzić z radością.

Uświadamiamy sobie raz jeszcze, że Bóg przychodzi do człowieka nie w świetle wielkich jupiterów, ale w pokorze i cichości. Dzisiejszej niedzieli uświadamia nam to prorok Micheasz, kreśląc piękną wizję dotyczącą malutkiej miejscowości Betlejem. To z niej wyjdzie oczekiwany Mesjasz. Bóg powiem nie patrzy na to, co zewnętrzne, na prezencję. Nie patrzy naszymi oczami. Bóg widzi serce.

3. Nasze oczekiwanie i czuwanie odbywają się już teraz w świętym Kościele Boga, w szczególnym znaku Jego obecności pośród świata. To zwłaszcza gdy gromadzimy się na sprawowanie Eucharystii, Boży Syn jest obecny wśród nas. Trzeba sobie przypomnieć o Jego czterech formach obecności: w zgromadzonym ludzie Bożym, w kapłanie sprawującym Eucharystię, w Bożym słowie i w pod znakami sakramentalnymi chleba i wina. Doświadczyli-

śmy Jego obecności również w innych sakramentach. Zwłaszcza w sakramencie pokuty, gdy wsłuchaliśmy się w bicie Bożego Serca dla każdego z nas, doświadczającego Miłosierdzia.

Odkrywaliśmy przychodzącego Pana już tu i teraz w sakramencie ołtarza. Odkrywaliśmy Go i odkrywamy w sakramencie człowieka. Przychodzi bowiem do nas pod postacią drugiego człowieka. Zwłaszcza tego, który jest ubogi, najmniejszy z braci. Czas adwentu jest dla nas szczególnym momentem pamiętania, że nie można kochać Boga, którego się nie widzi, jeżeli nie kocha się człowieka, którego się widzi. Dlatego podejmowaliśmy różne dzieła miłosierdzia, aby uświadomić sobie, że pomagając potrzebującemu, przyjmujemy samego Chrystusa. To była i jest nasza „Orkiestra Świątecznej Pomocy”, która z pewnością będzie grała do dnia Jego ostatecznego Przyjścia.

4. Ostatnia niedziela adwentu ukazuje nam Elżbietę rozpoznającą w łonie Najświętszej Maryi Panny obecnego Mesjasza. Powyższe wydarzenie skłania nas do refleksji, na ile rozpoznajemy Chrystusa w naszej codzienności. Na ile jesteśmy przygotowani, aby rozpoznać go w przeżywaniu Bożego Narodzenia? Na ile jesteśmy gotowi, aby rozpoznać Go, gdy przyjdzie w chwale? Niech zatem łaska Tego, który jest, i który był i który przychodzi, pomoże nam z pełną świadomością ciągle na nowo uświadamiać sobie Jego obecność. Niech ta świadomość będzie zawsze dla nas okazją do błogosławienia Boga za wielkie rzeczy, jakie dla nas uczynił.

ks. Paweł Cembrowicz

BOŻE NARODZENIE – 25 XII 2003

Nie było miejsca w gospodzie

W nasz polski – jakże ciepły, serdeczny i niepowtarzalny klimat świąt Bożego Narodzenia – wpisuje się bardzo dyskretnie wątek dramatu, który rozegrał się i nadal rozgrywa pomiędzy niebem i ziemią. Św. Jan ujął to w czytany dzisiaj Prologu bardzo konkretnie: „Na świecie było Słowo, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1, 10-11). Możemy sobie mnożyć nasze symbole i zwyczaje bożonarodzeniowe, zachwycać się ubóstwem stajenki, tworzyć nowe kolędy – a jednak dramat odrzucenia Boga trwa!

Dlaczego nie było miejsca w gospodzie?

Wykręt oficjalny gospodarzy betlejemskich zajazdów znamy: odbywał się spis ludności, a w związku z tym było wielu przyjezdnych w małej mieścinie – popyt przerośł podaż i stąd trudności z zakwaterowaniem. Ponadto sami możemy się domyślić, że Święta Rodzina pewnie nie budziła zbyt wielkiej sympatii; bliskość rozwiązania u brzemiennej Maryi zapowiadała dodatkowe kłopoty dla właścicieli gospody, którzy z góry zakładali, że tacy goście gotówki w nadmiarze nie posiadają...

Kogo z nas takie tłumaczenie zadowoli? Przecież polskie przysłowie mówi: „dla chcącego nic trudnego”. Ale tamci nie chcieli chcieć, a powód jest taki sam jak dziś, na początku XXI wieku. Zatem:

Dlaczego dziś nie ma miejsca dla Jezusa w gospodzie ludzkiego serca?

Mesjasz zaskoczył ludzi scenariuszem swoich narodzin: mimo zapowiedzi Pisma, mimo działalności Proroków – wszyscy wyobraźli sobie zupełnie inaczej wkroczenie Zbawiciela w historię. I po dziś dzień nie mieści się nam w głowie, żeby w taki sposób dokonywało się zbawienie świata! Szczerze mówiąc: inny pomysł Pana Boga także nie miałby większych szans powodzenia i akceptacji ludzkiej, gdyż przyjęcie Objawienia domaga się żywej wiary. I tu jest sedno sprawy: czy wierzymy w Tajemnicę Bożego Narodzenia, czy raczej zatrzymujemy się jedynie nad tradycją, folklorem i polskimi klimatami świątecznymi, które skądinąd są ważne i potrzebne?

Pytanie nie dotyczy teorii religii. Wiara jest wejściem w osobistą relację z Bogiem, powodującą określone konsekwencje życiowe u wyznawcy Chrystusa. „Pokaż mi, jak żyjesz, a powiem ci, jak wierzysz”. A skoro tak, to już zaczynamy rozumieć, dlaczego trudno ugościć Nowo narodzonego Pana w swoim sercu: ze strachu przed konsekwencjami!

Strach przed Bożym Narodzeniem

Strach ten jest uzasadniony: jeśli uklęknie przed żłóbkiem Pana Jezusa, uznasz Jego Bóstwo – sumienie upomni się o przestrzeganie Jego nauki. To z kolei może oznaczać po prostu rewolucję we własnym życiu! Ile to będzie kosztowało każdego z nas, gdy widzimy własne niekonsekwencje w postawach moralnych? Łatwiejsze wydaje się odrzucenie prawdy o narodzinach Boga w Betlejem!

Tyle tylko, że wtedy czeka nas sąd. „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło, bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, by się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3,19-21).

Aby Bóg mógł się w nas narodzić, trzeba zatem dokonać wyboru: światło czy ciemność? nawrócenie czy grzech? otworzyć gospodę serca czy przyłączyć się do Heroda? Warto przyjść pod betlejemską stajenkę i klęczeć tam tak długo, aż w sercu rozbrzysnie światło Nowo narodzonego.

Życzenia

Zwyczajowo z okazji świąt składamy sobie życzenia na znak pamięci, serdeczności, troski. Życzyć komuś zdrowia (bo to najważniejsze), samych pogodnych dni, szczęśliwego Nowego Roku, wszystkiego najlepszego i wesołych świąt – to jednak za mało. Może dziś odważymy się przyjąć takie oto życzenia, godne chrześcijanina wpatrującego się z wiarą w betlejemski żłóbek:

„Niech Bóg da nam światło oczy serca tak, byśmy wiedzieli, czym jest nadzieja naszego powołania, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych i czym przemożny ogrom Jego mocy względem nas wierzących – na podstawie działania Jego potęgi i siły” (por. Ef 1,18-19).

ks. Aleksander Radecki

ŚWIĘTEGO SZCZEPANA – 26 XII 2003

Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia

Dość brutalnie wpisuje się w nasze polskie rodzinne świętowanie opis męczeństwa św. Szczepana i nie zagłuszy świstu kamieni nawet najpiękniejsza kolęda. Zdumieni pytamy: dlaczego tak potraktowano niewinnego człowieka? Od strony teoretycznej odpowiedź jest prosta: dlatego, że był niezłomnym uczniem Chrystusa, a to oznacza, że musiał go we wszystkim naśladować.

O ile jasna wydaje się postawa świętego diakona, męczennika Szczepana – o tyle zastanawiać musi postawa jego prześladowców i postawa ludzi walczących z Bogiem przez wszystkie pokolenia.

Przepaść

Pan Jezus domaga się dokonywania jednoznacznych wyborów: z Nim lub przeciw Niemu. Nie ma innej możliwości! Tyle że my akurat w to nie wierzymy i bywa, że nawet przez całe życie usiłujemy praktycznie „znieść” swoje pogaństwo z chrześcijaństwem. Tu już nie tylko idzie o nasze współczesne wróżby, gusła, zabobony i niezliczone bożki, ale o postawy życiowe, które Bogu na pewno podobać się nie mogą, dla ludzi są zgorzeniem, a dla nas stanowią praktyczny sposób na życie.

Gdyby św. Szczepan nas posłuchał – pokazalibyśmy mu, jak można było uniknąć śmierci, i to tak okrutnej. Owszem, nie byłby wtedy świętym i nie zachwyciłby nikogo, ale mniej-sza o to – w naszym pragmatycznym myśleniu. Może więc zamiast słodkiej kolędy warto dziś zaśpiewać takie oto słowa:

*Jakże pójdziemy za Tobą, Chrystusie,
gdy Ty nie chodzisz naszymi drogami,
A myśli nasze tak różne od Twoich,
miłość tak inna od naszej miłości?*

Czy zechcemy i czy zdołamy w dniach swojej ziemskiej pielgrzymki zasypać przepaść, jaka dzieli nasz sposób życia od propozycji, którą przedkłada nam Bóg, także poprzez przykłady życia swoich świętych?

Logika

„Przecież nie jestem święty!” „Jakoś sobie trzeba w życiu radzić”. „Coś mi się od życia należy”. *Carpe diem*. „Nie będę bardziej papieski niż papież”. „Pokorne cielę dwie matki ssie”. „Jesteśmy zwolennikami religii w rozsądnych dawkach”... Wystarczy? Od takich sloganów już tylko krok do postawy, by żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał.

Prześladowcy Szczepana i wszyscy antyklerykałowie są zdumiewająco „logiczni”: gdyby uwierzyli świadkom Jezusa, musieliby się nawrócić i przyjąć Ewangelię, podporządkować się Bożym nakazom. Drugą możliwością stanowiło „uciszenie” głosicieli niewygodnych zasad moralnych. Zatem wybrali wyjście – ich zdaniem – łatwiejsze. Proste?

Dlaczego wyznawców Chrystusa spotyka nienawiść?

Przecież niewierzący mogliby pozostawić w spokoju ludzi Jezusa; przecież pluralizm, tolerancja, wolność religijna... Okazuje się w praktyce, że tak się nie da. Jezus mógł o sobie powiedzieć, że przeszedł przez ziemię, dobrze czyniąc i nie popełnił żadnego grzechu – a jednak skazany został na śmierć! Miliony Jego uczniów oskarżonych było właśnie o to niepokojące prześladowców widzenie otwartego nieba! Inna rzecz, że agresja owych prześladowców była i jest najwyraźniejszym sygnałem ich tłumionych potrzeb duchowych, a zarazem ich bezradności wobec Prawdy. Kto wie, ilu z tych katów nawróciło się, patrząc na wierność, odwagę, męstwo i postawę przebaczenia swoich niewinnych ofiar? Oby tylko prześladowanym w porę przyszła na myśl modlitwa, jaką kończył swe życie zamęczony kamieniami św. Szczepan...

Białe męczeństwo

Być może większości z nas nie będzie dane własną krwią pieczętować wierności wobec Chrystusa. Jednak nie oznacza to, że unikniemy prześladowań! Kto wie, czy one nie są dla nas bardziej wymagające niż ofiara z życia, złożona dzięki gwałtownej śmierci? Przeciwwstawić się obiegowym modom i opiniom, przyznać się do wiary w spoganiąłym środowisku, obronić cnotę czystości przed ślubem i poza małżeństwem, dochować wierności w patologicznym związku małżeńskim, pogodnie znosić niedostatki materialne, uwielbiać Boga w dniach choroby, nie wyrzec się macierzyństwa i ojcostwa, nie poddać się wszechobecnej korupcji... Czyż to nie jest prawdziwe męczeństwo?

Niech patron dnia, św. Szczepan, wymodli nam łaskę wytrwania w takich doświadczeniach – jak to uczynił w stosunku do swego prześladowcy Szawła, który stał się ostatecznie apostołem narodów.

ks. Aleksander Radecki

Z ŻYCIA FAKULTETU

DIARIUSZ WYDARZEŃ NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU ROK AKADEMICKI 2002/2003

LIPIEC

28 VII – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego odbył się kolejny Wieczór Tumski. Na jego program złożyły się: wykład ks. prof. dr. hab. Romana Rogowskiego: „Czy Pan Bóg kocha góry?”; oraz muzyka góralska w wykonaniu Kapeli Folkowej „KAŻDY SOBIE” Ośrodka Kultury Gminy Oleśnica w Boguszycach (kierownik artystyczny: Dorota Bartczak).

SIERPIEŃ

25 VIII – W kościele pw. Najświętszej Maryi Panny na Piasku” odbył się sierpniowy Wieczór Tumski. Był on poświęcony muzyce we Wrocławiu. Wykład zatytułowany „Dawny Wrocław śpiewający” wygłosił dr Andrzej Wolański, wykładowca Akademii Muzycznej we Wrocławiu. W części muzycznej wystąpili solo i w duecie znakomici wrocławscy wirtuozi: Jan Tomasz Adamus – organy i pozytyw oraz Igor Cechocho – trąbka i trąbka barokowa. Artyści wykonali kompozycje Adolpha Friedricha Hessego, Giovanniego Vivianiego, Girolamo Frescobaldiego, Johanna Gottlieba Janitzscha, Henry Purcella i Georga Friedricha Händla.

27-29 VIII – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyły się XXXII WROCŁAWSKIE DNI DUSZPASTERSKIE na temat: „Katechizujący czy katechizowani? – w dziesięciolecie powrotu religii do szkoły”. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. bp Leszek Sławoj Głódź, biskup połowy Wojska Polskiego. On też wygłosił pierwszy, główny wykład pt: „Nowa Ewangelizacja w warunkach demokracji liberalnej”. Jako prelegenci pozostałych wykładów wystąpili: ks. abp Damian Zimoń, metropolita katowicki, ks. bp Dominik Duka z Hradec Kralove z Czech, ks. prof. dr hab. Jan Szpet (UAM), ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDS (UKSW), ks. prof. dr hab. Jan Krucina (PWT) i ks. prof. dr hab. Ignacy Dec (PWT) oraz ks. prof. PWR dr hab. Antoni Kiełbasa (PWT). Konferencje wieczorne wygłosił ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski (PWT) W symposium wzięło udział ok. 700 osób.

WRZESIEŃ

5 IX – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

11 IX – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

16 IX – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin dodatkowy dla kandydatów na studia dzienne i zaoczne na PWT we Wrocławiu.

16-18 IX – Na PWT we Wrocławiu odbyło się VIII Walne Zgromadzenie Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES. Moderatorem spotkania ze strony PWT we Wrocławiu był ks. dr inż. Jerzy Witczak, dyrektor Biblioteki PWT i MWSD we Wrocławiu.

19 IX – W Auli Leopoldina Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się uroczyste rozpoczęcie V Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. Oficjalnego otwarcia Festiwalu dokonała prof. dr hab. Aleksandra Kubicz, koordynatorka środowiskowa Festiwalu.

19-21 IX – W stolicy Dolnego Śląska odbył się V Dolnośląski Festiwal Nauki z udziałem Papieskiego Wydziału Teologicznego. W ramach Festiwalu z wykładami i prelekcjami z PWT wystąpili: ks. dr Bolesław Orłowski, ks. dr Alojzy Słószarczyk, ks. dr Tadeusz Reroń, ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Ferdek, o. prof. UO dr hab. Bonawentura Smolka, ks. prof. dr hab. Piotr Liszka i ks. prof. dr hab. Ignacy Dec.

21 IX – W ramach V Dolnośląskiego Festiwalu Nauki na PWT we Wrocławiu odbył się jubileuszowy zjazd absolwentów PWT. Koncelebrowanej Mszy św. dla absolwentów w katedrze wrocławskiej przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec. W koncelebrze udział wzięli: ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater, prorektor, ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor, ks. prof. dr hab. Piotr Liszka, ks. doc. dr hab. Michał Chłopowiec, ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Ferdek, ks. dr Andrzej Jagiełło, ks. dr Janusz Czarny, ks. dr Andrzej Szafulski, ks. lic. Andrzej Tomko. W ramach spotkania w auli PWT wygłoszono trzy prelekcje: ks. rektor Ignacy Dec, „Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim”, ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Ferdek: „Co nowego w teologii?”, oraz ks. dr Janusz Czarny: „Co nowego w filozofii?”. W zjeździe wzięło udział ponad 100 absolwentów.

20 IX – W Auli Leopoldinie Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się panelowa dyskusja z udziałem pani minister Hübner, Józefa Oleksego, bpa Jana Tyrawy na temat „Polska a Unia Europejska”. PWT reprezentowali: ks. bp Jan Tyrawa i ks. rektor Ignacy Dec.

21 IX – Na Politechnice Wrocławskiej miało miejsce uroczyste zakończenie V Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. W uroczystości wzięło udział ks. bp Jan Tyrawa i ks. rektor Ignacy Dec.

24 IX – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Posiedzeniu przewodniczył nowo wybrany przewodniczący Kolegium, prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej. W posiedzeniu wzięło udział ks. prof. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu.

26 IX – W Dolnośląskim Urzędzie Wojewódzkim we Wrocławiu odbyło się spotkanie wojewody dolnośląskiego Ryszarda Nawrata z rektorami wyższych uczelni Wrocławia. Spotkanie było poświęcone problemom dolnośląskiego środowiska akademickiego. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

26 IX – W ramach XIII Polsko-Czeskich Dni Kultury Chrześcijańskiej – w Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu odbyła się sesja historyczna popularno-naukowa w 720-lecie śmierci św. Agnieszki Czeskiej pt. „Księżna Anna i św. Agnieszka – związki kulturalne Pragi i Wrocławia w XIII wieku”. Mszy św. w kościele św. Idziego przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Referaty wygłosili m.in.: ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, i ks. dr hab. Władysław Bochnak, prof. PWT. Inicjatorem sesji było Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” we Wrocławiu.

27 IX – Odbyło się poszerzone posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu. W posiedzeniu wzięło udział ks. kard. Henryk Gulbinowicz, Wielki Kanclerz PWT we Wrocławiu.

29 IX – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Był on dopełnieniem tryptyku, poświęconego 300-leciu Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład na temat: „Teologia we Wrocławiu po II wojnie światowej” wygłosił rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, dyrektor naukowy Wieczorów Tumskich, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec. W części muzycznej wystąpił Chór Chłopięcy Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses” pod dyrekcją ks. Stanisława Nowaka. W programie znalazły się kompozycje Giovanniego Pierluigiego da Palestriny, Mikołaja Gomółki, Jacoba Arcadelta, Charlesa Gounoda, Manfreda Menschicka, Feliksa Mendelssohna, Cesara Francka, Mikołaja Zieleńskiego, Domenico Scarlattiego oraz Antona Brucknera.

30 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Oficerskiej im. T. Kościuszki we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

30 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

PAŹDZIERNIK

1 X – W Auli Leopoldina odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Medycznej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim. PWT reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec, który wygłosił także wykład inauguracyjny pt: „Transcendencja człowieka w świecie”.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Dolnośląskiej Wyższej Szkole Służb Publicznych „ASESOR”. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

2 X – W Auli Leopoldina odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Rolniczej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

2 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Bankowej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

3 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Politechnice Wrocławskiej. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

3 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

3 X – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

3 X – Odbyło się przyjęcie w Konsulacie Generalnym Republiki Federalnej Niemiec we Wrocławiu z okazji Niemieckiego Święta Narodowego. PWT reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

4 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Mszy św. w kościele Uniwersyteckim przewodniczył ks. bp Józef Pazdur. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Swastek. Na akademii inauguracyjnej w Auli Leopoldina PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

5 X – Odbyła się inauguracja zajęć dla w roku akademickim 2000/2001 dla studentów studiów zaocznych. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Krzyża we Wrocławiu przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

5 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów we Wrocławiu, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor dr hab. Wiesław Wenz.

7 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w uczelniach artystycznych we Wrocławiu: Akademii Muzycznej, Akademii Sztuk Pięknych i Wyższej Szkole Teatralnej. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

7 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji legnickiej, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentował ks. prorektor dr hab. Wiesław Wenz.

8-9 X – Odbyły się centralne uroczystości 300-lecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z udziałem przedstawicieli Watykanu i Episkopatu Polski. Uroczystości inauguracji roku akademickiego 2002/2003 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu w dniu 8 października przewodniczył JEm ks. kard. Zenon Grocholewski, Prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego.

W ramach uroczystości jubileuszowych w dniu 9 października w katedrze wrocławskiej odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* JEm kard. Angelo Sodano, Sekretarzowi Stanu Stolicy Apostolskiej.

11 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prof. PWT Antoni Kielbasa.

12 X – Odbyła się doroczna pielgrzymka młodzieży akademickiej do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy. W pielgrzymce uczestniczyła młodzież PWT we Wrocławiu.

15-16 X – Na Uniwersytecie Wrocławskim odbyła się konferencja naukowa pt. „300-lecie Uniwersytetu we Wrocławiu. Z PWT we Wrocławiu referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec, ks. prof. dr hab. Antoni Młotek, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec oraz ks. dr Tomasz Błaszczak.

16 X – W sanktuarium trzebnickim odbyła się uroczystość ku czci św. Jadwigi Śląskiej, patronki Śląska. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT w składzie: ks. rektor Ignacy Dec i ks. sekretarz Andrzej Tomko.

16 X – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

18 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

20 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

20-27 X – We Wrocławiu odbyły się XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej. W ramach Tygodnia wystąpili z prelekcjami i odczytami następujący pracownicy PWT we Wrocławiu: JE ks. bp Jan Tyrawa, JE ks. bp Edward Janiak, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, ks. prof. dr hab. Jan Kowalski, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. Józef Swastek,

ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT, ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu, ks. dr Janusz Czarny, s. dr Lucjana Sochacka, ks. dr Franciszek Głód, ks. dr Stanisław Paszkowski, ks. dr Jerzy Żytowiecki, dr Jan Wadowski.

21-22 X – W par. św. Franciszka z Asyżu we Wrocławiu odbyło się XIII Sympozjum KOINONIA zorganizowane przez Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL, Katedrę Teologii Pastoralno-Społecznej PAT i Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. PWT we Wrocławiu czynnie reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec i ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski, prof. PWT.

22 X – W kościele św. Krzyża w Warszawie ks. arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, odprawił Mszę św. z okazji 24-rocznicy inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II. Po Mszy św. w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie miało miejsce przyjęcie. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

22 X – W Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola.

22 X – Koło Naukowe Teologów PWT zorganizowało spotkanie, w czasie którego wykład na temat egzorcyzmów wygłosił ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT we Wrocławiu

23-25 X – Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyły się III Dni Interdyscyplinarne pt. „*Memento mori*. Umieranie, śmierć i wiara w życie pośmiertne w perspektywie nauk przyrodniczych i humanistycznych”. PWT we Wrocławiu reprezentowali na tym sympozjum: ks. dr Tadeusz Reroń i ks. dr Andrzej Szafuński.

24 X – Odbyło się inauguracyjne, otwarte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego w ramach XXV Dni Kultury Chrześcijańskiej we Wrocławiu. Wykład na temat: „Działalność katechetyczna Kościoła na Dolnym Śląsku w okresie 1945-1995” wygłosił ks. infułat dr Stanisław Turkowski.

27 X – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się Wieczór Tumski, poświęcony dwom niezwykłym postaciom w historii Polski: św. Jadwidze Śląskiej i Ojcu Św. Janowi Pawłowi II. Wykład zatytułowany „Św. Jadwiga Śląska w przesłaniu Jana Pawła II” wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Kielbasa z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

W części muzycznej wystąpili dwaj wielcy śpiewacy, związani przez wiele sezonów z Operą Wrocławską: tenor Kazimierz Myrlak i bas Antoni Bogucki. Akompaniował im na organach wrocławski wirtuoz Andrzej Garbarek, który wystąpił także w repertuarze solowym. W programie wykonano kompozycje Jana Sebastiana Bacha, Stanisława Moniuszki, ks. Jana Zukowskiego, Augusta Freyera, Bartłomieja Pekieła, Charlesa Marii Widora.

28 X – Odbyło się posiedzenie statutowej Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

LISTOPAD

4 XI – Z okazji imienin Ojca Św. Jana Pawła II ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski wydał w rezydencji Arcybiskupów Wrocławskich kolację dla swoich najbliższych współpracowników.

6-7 XI – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyła się konferencja naukowa na temat: „Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku

i Opolszczyźnie w latach 1945-1989”, zorganizowana przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu i Oddział Wrocławski Instytutu Pamięci Narodowej. Specjalny List na tę okazję wraz z błogosławieństwem przesłał organizatorom i uczestnikom konferencji Ojciec Święty Jan Paweł II.

7 XI – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

8-9 XI – Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbył się Zjazd Dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Wziął w nim udział rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

10 XI – Odbyła się konsekracja kościoła pw. św. Kazimierza we Wrocławiu, której dokonał JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Józef Pater i ks. dr Alojzy Ślósarczyk.

13 XI – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu.

14 XI – W ramach uroczystości jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego w Oratorium Marianum tegoż Uniwersytetu odbyło się plenarne posiedzenie KRASP (Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich), któremu przewodniczył prof. Franciszek Ziejka, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i przewodniczący KRASP. W posiedzeniu wzięli udział przedstawiciele Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu, Komitetu Badań Naukowych oraz Rady Szkolnictwa Wyższego. W posiedzeniu wziął udział rektor PWT we Wrocławiu.

14 XI – W ramach uroczystości jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego w Auli Leopoldyńskiej tegoż Uniwersytetu odbyło się otwarte posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, w czasie którego miało miejsce wręczenie dorocznej nagrody tegoż Kolegium za integrację środowiska akademickiego we Wrocławiu. Laureatem nagrody była prof. dr hab. Aleksandra Kubicz, środowiskowy koordynator Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. W posiedzeniu wziął udział rektor PWT we Wrocławiu.

15 XI – Na Uniwersytecie Wrocławskim odbyła się centralna uroczystość jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego. W programie uroczystości były m.in. następujące punkty: 1) Złożenie kwiatów pod pomnikiem Pomordowanych Profesorów Lwowskich, przy pl. Grunwaldzkim, z udziałem Krystyny Łybackiej, minister Edukacji Narodowej i Sportu, wszystkich rektorów Uczelni Wrocławskich, przedstawiceli władz miejskich, wojewódzkich i samorządowych (PWT reprezentowała delegacji w składzie: ks. prof. Ignacy Dec – rektor, ks. lic. Andrzej Tomko – sekretarz, oraz dziekani alumnów MWSD); 2) Msza św. w kościele Uniwersyteckim pod przewodnictwem JEM ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego – z udziałem ks. abpa Alfonsa Nossola z Opola i ks. bpa Tadeusza Rybaka z Legnicy – z homilią ks. rektora Ignacego Deca; 3) Uroczysta akademia w Auli Leopoldyńskiej z udziałem prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Aleksandra Kwaśniewskiego i prezydenta Republiki Federalnej Niemiec Joachima Rau; 4) Koncert w kościele Uniwersyteckim (IX symfonia Bethowena) w wykonaniu orkiestry i połączonych chórów z Warszawy, Krakowa i Wrocławia.

16 XI – W ramach uroczystości jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego w Auli Leopoldyńskiej tegoż Uniwersytetu odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* Fritzowi Sternowi. W uroczystości wziął udział rektor PWT we Wrocławiu.

16 XI – W ramach uroczystości jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego w Oratorium Marianum tegoż Uniwersytetu odbyło się posiedzenie Polsko-Niemieckiego Towarzystwa przy Uniwersytecie Wrocławskim. PWT reprezentowali: ks. prof. dr hab. Jan Krucina, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec i ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT.

18 XI – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Eugeniusza Daty CSMA pt.: „Zaangażowanie życia konsekrowanego w nową ewangelizację jako kontynuacja trynitarniej misji Ducha Świętego według teologii hiszpańskiej po Soborze Watykańskim II”, Wrocław 2002, ss. 314. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Piotr Liszka CFM; recenzenci: ks. prof. dr hab. Lucjan Balter SAC, WT UKSW, oraz ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT we Wrocławiu.

20 XI – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

20 XI – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Mieczysława Kinaszczuka.: „Terapeutyczny charakter odkupieńczego dzieła Chrystusa w ujęciu Paula Evdokimowa”, Wrocław 2002, ss. 223. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski; recenzenci: ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, WT UKSW, oraz ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT we Wrocławiu.

20 XI – W Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego odbyła się konferencja naukowa na temat: „Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata”, w której wziął udział przedstawiciel PWT we Wrocławiu – ks. dr inż. Jerzy Witczak.

21-23 XI – Odbyło się na PWT i w MWSD we Wrocławiu XVIII FORUM MŁODYCH na temat: „Etyka i medycyna na ratunek człowiekowi”. Mszy św. koncelebrowanej w katedrze wrocławskiej na rozpoczęcie Forum przewodniczył i homilię wygłosił ks. bp Jan Tyrawa. W symposium uczestniczyli alumni MWSD we Wrocławiu, przedstawiciele seminariów diecezjalnych i zakonnych z całej Polski oraz część młodzieży świeckiej PWT we Wrocławiu, a także studenci z innych uczelni Wrocławia. Z PWT we Wrocławiu wykłady wygłosili: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, ks. dr Janusz Czarny i ks. dr Tadeusz Reroń. Dyskusji panelowej na temat: „Człowiek w obliczu cierpienia i umierania – transplantacja organów i eutanazja” przewodniczył ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.

24 XI – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyła się listopadowa edycja Wieczorów Tumskich. Była ona poświęcona poezji wrocławskiego poety i architekta Aleksandra Szklarczyka. Słowo wstępne „Poezja jest muzyką słowa” wygłosił znany pisarz, alpinista i teolog, ks. prof. Roman Rogowski. Czytane wiersze ujął autor Aleksander Szklarczyk w trzy cykle tematyczne: „Modlitwa”, „Czas i ludzie” oraz „Miłość”. Poezja Szklarczyka została poddana próbie interpretacji przez trójkę znanych wrocławskich muzyków: Agnieszkę Ostapowicz-Rybarczyk (skrzypce), Piotra Barona (saksofon) i Zbigniewa Lewandowskiego (instrumenty perkusyjne). Improwizowali oni na tematy zadane przez poetę i inspirowane jego wierszami. Podczas Wieczoru wystąpił także Zespół Wokalny „Senza Rigore” pod dyrekcją Jolanty Szybalskiej-Matczak.

25 XI – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miało miejsce kolokwium habilitacyjne ks. dr. Wojciecha Necela TChr na podstawie rozprawy habilitacyjnej: „Prawny aspekt powołania chrystusowca. *Vocatio Dei* czy *necessitas pastoralis*” (Szczecin 2002, ss. 315). Jako recenzenci rozprawy habilitacyjnej i całego dorobku naukowego habilitanta wystąpili: ks. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr, prof. WT UAM; ks. dr hab. Józef Krzywda CM, prof. WT PAT, oraz ks. prof. dr hab. Edward Górecki, PWT Wrocław.

26 XI – W ramach obchodów jubileuszu 300-lecia Uniwersytetu Wrocławskiego w Auli Leopoldyńskiej odbyło się nadanie doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Wrocławskiego prof. dr. hab. Leszkowi Kołakowskiemu. W uroczystości wziął udział ks. rektor PWT we Wrocławiu.

27 XI – Odbyło się zamknięte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Okolicznościowy wykład pt.: „Rozwój myśli teologicznej na Śląsku” wygłosił do pracowników naukowo-dydaktycznych i gości ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT. Dyskusję prowadził ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec

28 XI – W Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych obchodzono Święto Podchorążego. W uroczystości wziął udział ks. prorektor Józef Pater.

GRUDZIEŃ

3 XII – Koło Naukowe Teologów PWT zorganizowało spotkanie, w czasie którego Anna Żygadło wygłosiła wykład: „Jezus Chrystus w Hare Krysna. Próba teologicznej krytyki”.

5 XII – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

8 XII – Odbyła się konsekracja kościoła pw. św. Stefana we Wrocławiu Tarnogaju, gdzie proboszczem jest ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki, pracownik naukowy PWT we Wrocławiu. Konsekracji dokonał JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT na czele z ks. rektorem Ignacym Decem.

11 XII – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

11 XII – W Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy odbył się egzamin ex universa theologia tamtejszych diakonów. Delegatem PWT we Wrocławiu – przewodniczącym Komisji był ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT.

11 XII – Odbył się egzamin ex *universa theologia* diakonów MWSO we Wrocławiu. Egzaminowi przewodniczył ks. prorektor Wiesław Wenz.

12 XII – Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyło się V Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”, zorganizowane przez Katedrę Metafizyki i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Temat sympozjum brzmiał: »Błąd antropologiczny« i jego konsekwencje w kulturze”. W sympozjum uczestniczyli przedstawiciele PWT we Wrocławiu: ks. dr Radosław Kisiel i ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, który wygłosił wykład „Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka”.

14 XII – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyła się uroczystość opłatkowa dla studentów zaocznych PWT. Mszę św. pod przewodnictwem i z ho-

milią ks. rektora Ignacego Deca koncelebrowali księża: ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, prorektor PWT, ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT, ks. dr Robert Zapotoczny i ks. lic. Andrzej Tomko.

14 XII – Na kortach tenisowych Stadionu Olimpijskiego we Wrocławiu odbyła się uroczystość poświęcenia i otwarcia Hali Tenisowej, zorganizowana przez Rektora i Senat Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. W uroczystości wziął udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, który dokonał poświęcenia tego nowego obiektu.

17 XII – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej mgr lic. Bogusławy Pulkowskiej pt.: „Biblia o Mądrości Bożej”, Wrocław 2002, ss. 190. Promotor rozprawy: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer; recenzenci: ks. dr hab. Mieczysław Mikołajczak, WT UAM, oraz o. prof. dr hab. Andrzej Jasiński, WT UO oraz PWT Wrocław.

17 XII – Na PWT we Wrocławiu odbyło się grudniowe posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Po obradach miała miejsce wieczerza wigilijna z udziałem J. Em. ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego.

18 XII – W ramach obchodów trzechsetlecia Uniwersytetu Wrocławskiego w Auli Leopoldyńskiej oraz w Oratorium Marianum Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się spotkanie przedświąteczne, w którym wziął udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, oraz ks. rektor PWT we Wrocławiu.

18 XII – W godzinach popołudniowych w PWT we Wrocławiu odbyła się uroczystość opłatka akademickiego. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. dr Janusz Czarny. Po Mszy św. odbyło się uroczyste spotkanie w auli PWT, na którego program złożyły się: misterium jasełkowe w wykonaniu studentów V roku studiów dziennych, życzenia świąteczne i noworoczne, łamanie się opłatkiem, kołędowanie.

19 XII – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego odbyło się kolokwium habilitacyjne ks. dr Tadeusza Reronia: „Sakrament Pokuty w dobie Soboru Trydenckiego” (Wrocław 2002, ss. 463). Jako recenzenci rozprawy habilitacyjnej i całego dorobku naukowego habilitanta wystąpili: ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny, KUL, ks. prof. dr hab. Jan Kowalski, WT PAT, oraz ks. prof. dr hab. Antoni Młotek, PWT Wrocław.

20 XII – W Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu odbyła się uroczystość wieczerzy wigilijnej. Mszy św. koncelebrowanej w kaplicy seminarialnej przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. biskup Jan Tyrawa.

29 XII – W katedrze wrocławskiej odbył się jubileuszowy, pięćdziesiąty, Wieczór Tumski. Dostojnym Gościem jubileuszowego Wieczoru był JEm ks. Henryk Kardynał Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, i prezydent Wrocławia, dr Rafał Dutkiewicz. W części muzycznej wystąpił znakomity wrocławski Zespół „Collegio di Musica Sacra” pod dyrekcją Andrzeja Kosendiaka. W programie koncertu znalazły się najpiękniejsze kołedy w opracowaniu na solistów, chór i orkiestrę, dokonanych przez Andrzeja Kosendiaka.

STYCZEŃ – 2003

8 I – W Sali Modrzewiowej Dolnośląskiego Centrum Chorób Płuc we Wrocławiu przy ul. Grabiszyńskiej 105 odbyło się spotkanie Rady Naukowej Dolnośląskiego Centrum Chorób Płuc we Wrocławiu. W spotkaniu wziął udział ks. rektor PWT we Wrocławiu, jako członek tejże Rady.

9 I – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

14 I – Na PWT we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia, połączone z dzieleniem się opłatkami i składaniem sobie życzeń noworocznych. PWT reprezentowali księża prorektorzy: Józef Pater i Wiesław Wenz.

14 I – Koło Naukowe Teologów zorganizowało spotkanie, w czasie którego wykład na temat: „Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce” wygłosił ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski, prof. PWT.

12 I – W gmachu MWSD we Wrocławiu odbyła się uroczystość opłatkowa nauczycieli akademickich uczelni Wrocławia. Mszy św. przewodniczył JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. dr Janusz Czarny. W refektarzu seminaryjnym przemówienia wygłosili: ks. rektor Ignacy Dec, ks. mgr Mirosław Maliński, prof. dr hab. Zdzisław Latajka, rektor Uniwersytetu Wrocławskiego, oraz JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięło udział ponad 500 nauczycieli akademickich.

13-18 I – W miejscowości Grottaferrata koło Rzymu odbył się Międzynarodowy Kongres Teologów, w którym uczestniczył ks. dr hab. Tadeusz Reroń.

14 I – W Sekretariacie Episkopatu Polski w Warszawie odbyło się posiedzenie Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Posiedzeniu przewodniczył ks. bp prof. dr hab. Stanisław Wielgus, biskup płocki, przewodniczący tejże Rady. W posiedzeniu wzięło udział sześciu biskupów i dwudziestu pięciu konsultorów, wśród nich rektor PWT we Wrocławiu.

14 I – Na PWT we Wrocławiu odbyło się spotkanie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W spotkaniu uczestniczyli prorektorzy PWT: ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, i ks. dr hab. Wiesław Wenz.

15 I – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

15 I – W sali Senatu PWT we Wrocławiu odbyło się spotkanie opłatkowe Chóru Akademickiego PWT, w którym wziął udział ks. biskup Edward Janiak i ks. rektor PWT we Wrocławiu.

15 I – Ks. rektor PWT we Wrocławiu dokonał poświęcenia Wyższej Szkoły Filologicznej we Wrocławiu w jej siedzibie przy ul. Sienkiewicza 32.

16 I – W Instytucie Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się posiedzenie II Wydziału Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego. Posiedzeniu przewodniczył prof. dr hab. Bogdan Rok, przewodniczący II Wydz. WTN. W czasie posiedzenia ks. rektor PWT we Wrocławiu – ks. prof. dr hab. Ignacy Dec przedstawił naukową sylwetkę ks. prof. dr hab. Piotra Liszki, jako kandydata na członka tegoż Towarzystwa, zaś ks. prof. Liszka wygłosił wykład: „Przejście człowieka z istnienia w czasie do istnienia pozaczasowego”.

W posiedzeniu wzięli udział ks. prof. dr hab. Józef Swastek i ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec.

17 I – Ks. rektor PWT we Wrocławiu przyjął Antoniego Stryjewskiego, posła na Sejm bieżącej kadencji.

18 I – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się spotkanie opłatkowe środowiska rolniczego, zorganizowane przez rektora Akademii Rolniczej we Wrocławiu, Agencję Własności Rolnej Skarbu Państwa, Duszpasterstwo Rolników oraz Ogólnopolską Społeczną Organizację Chłopską „WICI”. W spotkaniu wziął udział ks. rektor PWT we Wrocławiu.

20 I – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Miało ono charakter dwuetapowy. W pierwszej części posiedzenia odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej o. mgr. lic. Franciszka Brazdila pt.: „Rozwój idei cyrylometodiańskiej w Welehradzie w okresie działalności jezuitów (1890-2000)” – Wrocław 2002, ss. 248. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Edward Górecki, recenzenci: ks. prof. dr hab. Antoni Dembiński, KUL, oraz ks. prof. dr hab. Jan Krucina, PWT Wrocław. W drugiej części posiedzenia rozpatrywano sprawy bieżące, m.in. zatwierdzono kolejną listę kandydatów do medalu: PONTIFICIA FACULTAS THEOLOGICA WRATISLAVIENSIS.

21 I – W Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor PWT we Wrocławiu.

23 I – Odbyło się zamknięte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Okolicznościowy wykład do pracowników naukowo-dydaktycznych i gości wygłosił ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT: „Maryja w perspektywie ekumenicznej w kontekście Roku Różańca Świętego”. Po wykładzie miała miejsce dyskusja.

24 I – Z okazji 40. rocznicy podpisania niemiecko-francuskiego traktatu elizejskiego w Auli Leopoldina Uniwersytetu Wrocławskiego odbył się uroczysty wieczór muzyczny zorganizowany przez Konsula Generalnego Republiki Federalnej Niemiec we Wrocławiu dr Petera Ohra i Konsula Honorowego Francji dr Jacka Libickiego. W uroczystości wziął udział rektor PWT we Wrocławiu.

26 I – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego odbył się Wieczór Tumski, poświęcony problematyce ekumenicznej. W części wykładowej wystąpili duchowni, przedstawiciele trzech wyznań chrześcijańskich: ks. mitrat Eugeniusz Cebulski z parafii prawosławnej, ks. Marcin Orawski z parafii ewangelickiej i ks. prof. dr hab. Andrzej Siemieniowski z PWT we Wrocławiu. Wypowiedzi ich dotyczyły tematu: „Dialog ekumeniczny – wyznania chrześcijańskie w jednoczącej się Europie”. W części muzycznej wystąpił Zespół Kameralny Cerkwi Prawosławnej św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu „OKTOICH” pod dyrekcją ks. Grzegorza Cebulskiego oraz działający przy wrocławskiej parafii ewangelickiej pw. Opatrzności Bożej Chór Kameralny „CAPELLA ECUMENICA” pod dyrekcją Adama Rajczyby. W programie znalazły się: śpiewy cerkiewne oraz kompozycje Mikołaja Gomółki, Jana Sebastiana Bacha, Feliksa Mendelssohna i Charlesa Wooda.

27 I – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miało miejsce kolokwium habilitacyjne ks. dr. Kurta Angleta z Berlina na podstawie rozprawy: „Der eschatologische Vorbe-

halt. Eine Denkfigur Erik Petersons (Schöningh 2001, ss. 186). Jako recenzenci rozprawy habilitacyjnej i dorobku naukowego habilitanta wystąpili: ks. abp prof. dr hab. Alfons Nossol, UO, prof. dr Horst Bürkle, Universität München; ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak, UKSW Warszawa, i ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT Wrocław.

27 I – Na PWT we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Dyrektorów Administracyjnych Uczelni Wrocławia i Opola oraz kwestorów. W posiedzeniu wziął udział ks. dyrektor Grzegorz Trawka oraz ks. rektor PWT we Wrocławiu.

28 I – We wspomnienie liturgiczne św. Tomasza z Akwinu, Patrona uczelni katolickich i wydziałów kościelnych, odbyła się na PWT we Wrocławiu uroczystość, na której program złożyły się: Msza św. w katedrze wrocławskiej pod przewodnictwem Jego Eminencji ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego, i z homilią ks. inf. prof. dr. hab. Jana Kruciny oraz okolicznościowa akademicka, w czasie której odbyły się: wręczenie medalu PONTIFICIA FACULTAS THEOLOGICA WRATISLAVIENSIS; promocje doktorskie, rozdanie dyplomów licencjackich i magisterskich oraz wykład ks. prof. dr. hab. Jana Sochonia pt. „Powrót do myśli św. Tomasza z Akwinu: potrzeba czy moda?”.

30 I – W auli PWT we Wrocławiu miała miejsce Konwencja Programowa „KARTY PRZYSZŁOŚCI”. Wypowiedzi prelegentów i dyskusja skupiły się wokół problemów związanych z wejściem Polski do Unii Europejskiej. Konwencję zorganizowali: Waldemar Wiązowski, Zbigniew Lech i Jerzy Matusiak. Główną prelekcję wygłosił poseł Artur Balazs, minister rolnictwa w rządzie Jerzego Buzka. W posiedzeniu wziął udział rektor PWT we Wrocławiu.

LUTY

1 II – W auli PWT we Wrocławiu odbyła się prezentacja książki Słowomira Sowińskiego i Radosława Zenderowskiego pt. „Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości”. Z ramienia PWT w spotkaniu wziął udział JE ks. biskup Jan Tyrawa, który dokonał wprowadzenia do prezentacji. W spotkaniu uczestniczył ks. rektor PWT we Wrocławiu.

2 II – Jubileusz Życia Konsekwowanego. XXIV rocznica ingressu JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego, do katedry wrocławskiej. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył Ksiądz Kardynał. Okolicznościową homilię wygłosił o. salwatorianin. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Józef Pater, ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec i ks. doc. dr hab. Michał Chłopowiec.

8 II – W Limburgu i w Königstein odbyły się uroczystości pogrzebowe ojca Werenfrieda van Straaten, norbertanina, założyciela instytucji „Kirche in Not. Ostpriesterhilfe”. W uroczystościach wzięła udział delegacja PWT i MWSD we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. sekretarz Andrzej Tomko i ks. prefekt Marian Kowalski. Tego samego dnia wieczorem Mszę św. za śp. zmarłego Założyciela odprawił w archikatedrze wrocławskiej JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, w której wzięli udział m.in. wychowawcy i alumni MWSD we Wrocławiu.

11 II – W trzydziestą rocznicę śmierci biskupa Pawła Latuska w archikatedrze wrocławskiej została odprawiona Msza św. pod przewodnictwem JE ks. biskupa Edwarda Janiaka. Homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec. W koncelebrze wzięli udział ks. prof. dr hab. Edward Górecki i ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.

11 II – W Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych odbyło się spotkanie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W spotkaniu wziął udział ks. prorektor Józef Pater.

15 II – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

17 II – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zatwierdzono zmiany w rozkładzie zajęć na II semestr roku akademickiego 2002/2003.

18 II – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, Przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Druga część spotkania miała charakter towarzyski. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor PWT we Wrocławiu.

18 II – Koło Naukowe Teologów PWT zorganizowało spotkanie, w czasie którego wykład na temat: „Ekumenizm czy apologia?” wygłosił ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski, prof. PWT. Podczas spotkania wystąpił także redaktor strony internetowej „Apologetyka” Jacek Jureczko.

22 II – W świetlicy w Chwałowicach odbyło się spotkanie młodzieży akademickiej III roku studiów dziennych z okazji „półmetka”. Studentów odwiedzili: ks. rektor Ignacy Dec oraz ks. dr Janusz Czarny, opiekun roku.

23 II – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego odbył się Wieczór Tumski, poświęcony tradycjom muzycznym wrocławskich uczelni. Wykład zatytułowany „Akademicka chóralityka w powojennym Wrocławiu” wygłosił znany animator i menedżer kultury Andrzej Ostoja-Solecki. W części muzycznej wystąpili Wrocławszy Madrygaliści, chór z wielkimi tradycjami, kierowany przez wiele lat przez Mieczysława Matuszczaka. Chórem dyrygował Ryszard Matuszewicz. W programie znalazły się kompozycje Mikołaja Gomółki, Alessandra Scarlattiego, Orlanda di Lasso, Gesualda da Venosa, Claudia Monteverdiego i innych.

24 II – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. prałata – mgr lic. Czesława Majdy pt: „Struktura religijności wspólnoty parafialnej pw. św. Maksymiliana M. Kolbego we Wrocławiu. Studium teologiczno-socjograficzne na podstawie badań z r. 2000”, Wrocław 2002, ss. 260 + 16. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Jan Krucina; recenzenci: ks. dr hab. Ireneusz Werbiński, UKSW Warszawa, oraz ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki, PWT Wrocław.

25 II – W okazji trzydziestej rocznicy śmierci biskupa Pawła Latuska (1910-1973) w MWSD we Wrocławiu miało miejsce uroczyste, otwarte posiedzenia Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Na jego program złożyły się: okolicznościowy wykład ks. prof. dr. hab. Józefa Swastka na temat życia i działalności biskupa Pawła Latuska, Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego, z homilią JE ks. biskupa Józefa Pazdura oraz poświęcenie okolicznościowej tablicy poświęconej biskupowi Pawłowi Latuskowi.

27 II – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

28 II – Jego Eminencja ksiądz kardynał Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski przyjął na audiencji JM prof. dr. hab. Tadeusza Lutego, rektora Politechniki Wrocławskiej, Przewodniczącego Kolegium Uczelni Wrocławia i Opola, prof. dr. hab. Jana Kmity, b. rektora Politechniki Wrocławskiej, oraz JM ks. prof. dr. hab. Ignacego Deca, rektora PWT we Wrocławiu.

28 II-2 III – Na Politechnice Wrocławskiej i Uniwersytecie Wrocławskim odbyła się międzynarodowa konferencja na temat: „Strategia rozwoju szkolnictwa wyższego. Europa, kraj, region”. W konferencji wziął udział ks. prorektor Józef Pater.

MARZEC

2 III – W sali posiedzeń Senatu odbyła się okolicznościowa uroczystość wręczenia odznaczeń (pierścieni i medali) PWT we Wrocławiu osobom świeckim z miasta, które miały udział w urządzeniu ogrodów przy ul. Katedralnej 9, 11, 15 oraz przy pl. Katedralnym 1. W uroczystości wziął udział JEm. ks. kard Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, Wielki Kanclerz PWT we Wrocławiu, oraz JE ks. bp Edward Janiak.

4 III – W MWSD we Wrocławiu odbyło się zebranie sprawozdawczo-wyborcze Koła Teologicznego Alumnów przy PWT. W zebraniu wziął udział ks. wicerektor Adam Łuźniak. Na zebraniu został wybrany nowy zarząd Koła, który tworzą następujący alumni: Tomasz Federkiewicz – prezes, Michał Urbanowicz – wiceprezes, Krzysztof Kowcz i Piotr Galdyn – sekretarze.

6 III – W rektoracie PWT miało miejsce spotkanie ks. rektora PWT z posłem Antonim Stryjewskim.

10 III – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Artura Żuka pt: „Trynitarny wymiar sakramentu namaszczenia chorych w świetle posoborowej literatury teologicznej”, Wrocław 2002, ss. 253 + 16. Promotor rozprawy: ks. prof. dr. hab. Roman Rogowski; recenzenci: o. dr. hab. Bonawentura Smolka OFM, prof. UO, Uniwersytet Opolski, oraz ks. prof. dr. hab. Piotr Liszka, PWT we Wrocławiu.

11 III – Koło Naukowe teologów PWT zorganizowało spotkanie, w czasie którego wykład na temat: „Kościół Ducha” wygłosił Jacek Schmidt.

14 III – W Auli Leopoldina Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość nadania tytułu doktora *honoris causa* Akademii Medycznej we Wrocławiu prof. dr. hab. Maciejowi Latałskiemu, rektorowi Akademii Medycznej w Lublinie, oraz prof. dr. hab. Tadeuszowi Popieli, kierownikowi Katedry Chirurgii Ogólnej Kliniki Chirurgii Gastroenterologicznej Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz wręczenia dyplomów doktora habilitowanego i promocji doktorskich. W uroczystości wziął udział ks. prorektor Józef Pater.

18 III – W okazji dziesiątej rocznicy śmierci ks. prof. dr. hab. Józefa Majki (1918-1993) w MWSD we Wrocławiu miało miejsce uroczyste, otwarte posiedzenia Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Na jego program złożyły się: okolicznościowy wykład ks. prof. dr. hab. Jana Kruciny na temat życia i działalności ks. prof. dr. hab. Józefa Majki, Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem JEm ks. kard. Henryka Gulbino-

wicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego z homilią ks. prof. dr. hab. Piotra Niteckiego oraz poświęcenie okolicznościowych tablic poświęconych zmarłym rektorom Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

18 III – W sali Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

19 III – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

20 III – W PWT we Wrocławiu gościnny wykład wygłosił ks. prałat dr Ryszard Mroziuk, duszpasterz polonijny z Dortmundu. Temat wykładu: „Duszpasterstwo polonijne w Niemczech”.

22 III – W Dolnośląskim Studium Formacji Katolicko-Społecznej „Civitas Christiana” we Wrocławiu odbyła się konferencja poświęcona 10. rocznicy śmierci ks. prof. Józefa Majki, w czasie której wygłosili wykłady m.in. pracownicy naukowcy PWT we Wrocławiu: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec: „Personalizm w ujęciu Księdza prof. Józefa Majki” oraz ks. dr hab. Tadeusz Reroń: „Etyczne aspekty globalizacji”.

24 III – W sali Senatu PWT we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Posiedzeniu przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

25 III – Koło Naukowe Teologów PWT zorganizowało spotkanie z aktorem Teatru Współczesnego we Wrocławiu, panem Medardem Plewackim. Temat spotkania brzmiał: „Medard Plewacki czyta i komentuje *Tryptyk rzymski*”.

27 III – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

30 III – W katedrze wrocławskiej odbył się wielkopostny Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany: „Afrykański Wielki Post” wygłosił o. Jan Kanty OCD, misjonarz z Burundi. W części muzycznej wystąpili artyści z Republiki Południowej Afryki: Colla Voce Choir pod dyrekcją Henka Barnarda. Na organach akompaniował Chórowi Frank Geldenhuis. W programie były kompozycje o tematyce wielkopostnej – M. Hogana, M. Barretta, J. Ruttera, A. Esterhuysa, F. Guimanta, G. Faure’go, W.A. Mozarta.

KWIECIEŃ

1 IV – Koło Naukowe Teologów PWT zorganizowało spotkanie z o. Janem Kantym, misjonarzem z Burundii.

2 IV – Jego Eminencja Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski, przyjął w Warszawie w swojej rezydencji ks. rektora Ignacego Deca. Ks. Rektor wręczył ks. Prymasowi zaproszenie na międzynarodową sesję naukową, organizowaną przez PWT z okazji 25. rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II.

3 IV – Wizytę ks. rektorowi PWT złożył prof. dr hab. Jerzy Przystawa, rzecznik więzościowej ordynacji wyborczej do Sejmu i okręgów jednomandatowych.

10 IV – Z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* na PWT odbyło się otwarte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego, w czasie którego wykład pt. „*Pacem in terris* – zobowiązanie nieustanne” wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Krucina.

15 IV – W Akademii Muzycznej we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, Przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, prorektor PWT we Wrocławiu.

16 IV – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

17 IV – W sali Ratusza we Wrocławiu odbyło się spotkanie ks. rektora Ignacego Deca, dyrektora naukowego Wieczorów Tumskich, i pana Stanisława Rybarczyka, dyrektora artystycznego Wieczorów Tumskich, z dr Rafałem Dutkiewiczem, prezydentem Wrocławia.

17 IV – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

24 IV – W Dolnośląskim Centrum Chorób Płuc we Wrocławiu przy ul. Grabiszyńskiej 105 odbyła się II Międzynarodowa Konferencja Torakochirurgiczna „Wrocław – Lwów”, zorganizowana przez Wrocławski Ośrodek Torakochirurgii oraz Polskie Towarzystwo Fizjopneumonologiczne. W konferencji wziął udział przedstawiciel PWT we Wrocławiu, ks. dr Janusz Czarny.

27 IV – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany: „Chrześcijanin wobec jedności Europy i świata” wygłosił ks. prof. dr hab. Roman Rogowski. W części muzycznej Chór Chłopięcy Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses” z towarzyszeniem Orkiestry Kameralnej „Divisi” wykonał Mszę C-dur „Koronacyjną” (KV 317), „Te Deum” (C-dur KV 141) oraz „Laudate Dominum” z „Vesperae solemnes de Confessore” (KV 339) – Wolfganga Amadeusza Mozarta. Jako soliści wystąpili: Maciej Trybuła – sopran, Michał Wawrzyniak – sopran, Karol Rudnicki – alt, Piotr Syposz – alt, Michał Bogacz – tenor, Dariusz Kozak – bas. Chórem i orkiestrą dyrygował ks. Stanisław Nowak.

28 IV – W sali Senatu PWT we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

29 IV – W Görlitz odbyła się uroczystość otwarcia placówki naukowo-dydaktycznej. Wzięli w niej udział przedstawiciele PWT we Wrocławiu: ks. inf. prof. dr hab. Jan Krucina i ks. prorektor Józef Pater.

MAJ

7 V – W auli Akademii Rolniczej we Wrocławiu, w ramach serii wykładów o Unii Europejskiej, ks. prof. dr hab. Jan Krucina wygłosił wykład pt.: „Duchowy wymiar Unii Europejskiej”.

7-10 V – W Krakowie pod patronatem Metropolity Krakowskiego JEm ks. kardynała Franciszka Macharskiego odbyły się Dni Tischnerowskie 2003. Środowisko PWT we Wrocławiu reprezentował ks. doktorant Witold Baczyński.

10 V – Odbyła się ogólnopolska pielgrzymka rodzin osób powołanych i wspierających powołania na Jasną Górę. Mszy św. koncelebrowanej w Bazylice Jasnogórskiej przewodniczył ks. biskup Edward Janiak z Wrocławia. Homilię wygłosił ks. rektor Ignacy Dec. Okolicznościową konferencję dla uczestników pielgrzymki wygłosił ks. rektor Marian Biskup.

10-11 V – Odbyła się 67. pielgrzymka akademicka na Jasną Górę. Środowisko PWT i MWSD we Wrocławiu reprezentowali księża rektorzy: Marian Biskup i Ignacy Dec

12 V – W audytorium Instytutu Historycznego Uniwersytetu Wrocławskiego oraz w auli PWT we Wrocławiu odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa na temat: „Błogosławiony Czesław i jego dziedzictwo”, zorganizowana przez Polską Prowincję Dominikanów, klasztor Dominikanów we Wrocławiu, Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Pracownię Badań nad Dziejami Zakonów i Kongregacji Kościelnych Uniwersytetu Wrocławskiego.

12 V – W auli Politechniki Wrocławskiej odbyło się seminarium na temat: „Problemy uczelni a Unia Europejska”, zainicjowane przez Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W seminarium wziął udział ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu, który wygłosił wykład pt.: „Obowiązki wspólne wszystkich pasterzy katolickich w zjednoczonej Europie”.

13 V – W ramach posiedzeń Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego na PWT we Wrocławiu odbyła się sesja naukowa poświęcona najnowszej encyklice Ojca Św. Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, w czasie której wykłady wygłosili: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – „Osobliwe rysy encykliki *Ecclesia de Eucharistia*”; ks. prof. dr hab. Roman Rogowski – „Podstawowe wymiary Eucharystii w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*”; ks. prof. PWT Bogdan Ferdek – „Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* w perspektywie ekumenicznej” oraz ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Siemieniowski – Eucharystia buduje Kościół. Liturgiczno-pastoralny wymiar encykliki *Ecclesia de Eucharistia*”.

14 V – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

14 V – W MWSD we Wrocławiu odbył się egzamin jurysdykcyjny diakonów przed Komisją w składzie: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – przewodniczący, ks. inf. prof. dr hab. Jan Krucina, ks. prof. dr hab. Edward Górecki i ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu, oraz ks. dr Stanisław Paszkowski.

15-16 V – Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego odbyła się konferencja naukowa na temat: „Ikony Niewidzialnego”, zorganizowana przez Wydział Filologiczny i Wydział Teologiczny tegoż Uniwersytetu. Wśród prelegentów sesji byli pracownicy naukowo-dydaktyczni PWT we Wrocławiu: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec i ks. prof. dr hab. Roman Rogowski.

16-17 V – W miejscowości Brenna, w Ośrodku Spotkań i Formacji im. Św. Jadwigi Archidiecezji Katowickiej, odbyło się spotkanie Kolegium Dziekanów Katolickich Wydziałów Teologicznych Europy Środkowo-Wschodniej. Spotkaniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Przewodniczący Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce. W spotkaniu wzięli udział; ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT, i ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater, prorektor PWT we Wrocławiu.

16 V – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

23 V – Na Politechnice Wrocławskiej odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* Philippe'owi Busquinowi, komisarzowi Unii Europejskiej do Spraw Badań Naukowych. W uroczystości wziął udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybi-

skup metropolita wrocławski. Środowisko PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

23 V – W sali Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość wręczenia złotego medalu Uniwersytetu Wrocławskiego prof. Bertholdowi Beitzowi. W uroczystości wziął udział ks. prof. dr hab. Jan Krucina.

23 V – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu.

24 V – W archikatedrze wrocławskiej odbyły się święcenia kapłańskie. Święceń udzielił Jego Eminencja ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Święcenia prezbiteratu przyjęło 22 diakonów, absolwentów MWSD we Wrocławiu oraz jeden diakon ze Zgromadzenia Księży Klaretynów.

25 V – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się majowy Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany „Czy Unia Europejska ma przyszłość?” wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Krucina z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Dopelnieniem wykładu była muzyka, której korzenie wywodzą się z dalekiej Ameryki. Wspaniałe pieśni *Gospel, Spiritual i Worship* wykonali młodzi artyści Wrocławia – Chór „*Gospel Sunrise*” pod dyrekcją Macieja Wojciechowskiego. Oprócz chóru w koncercie wzięli udział soliści, a także zespół instrumentalny.

26 V – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Witolda Baczyńskiego pt: „Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu ks. Józefa Tischnera”, Wrocław 2003, ss. 226. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec; recenzenci: ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak (PAT) oraz ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (PWT we Wrocławiu).

27-28 V – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyła się międzynarodowa sesja naukowa na temat: „Kościół w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II”. Okazją do jej zorganizowania było XXV-lecie pontyfikatu Jana Pawła II. Jako prelegenci wystąpili kardynałowie, arcybiskupi i biskupi krajów, które niedawno wyzwoliły się spod reżimu komunistycznego.

27 V – W gmachu Akademii Sztuk Pięknych odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział rektor PWT we Wrocławiu.

28 V – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

29 V – Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego. Odbyła się X doroczna pielgrzymka młodzieży akademickiej PWT do Henrykowa Śląskiego. Pielgrzymce przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec, który był głównym celebransem Mszy św. koncelebrowanej. Homilię wygłosił ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu. Nabożeństwu majowemu przewodniczył ks. prorektor Wiesław Wenz. W pielgrzymce wzięli udział: ks. prorektor Wiesław Wenz, ks. dr hab. Tadeusz Reroń, ks. dr Janusz Czarny, ks. lic. Andrzej Tomko oraz 138 studentów.

29 V – W kaplicy MWSD we Wrocławiu odbyły się prymicje neoprezbiterów 2003 r. z udziałem księży wychowawców MWSD i profesorów PWT we Wrocławiu.

CZERWIEC

6-07 VI W Lublinie odbyło się posiedzenie Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich (KRASP). W posiedzeniu wziął udział ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu.

9-11 VI – W Zakopanem odbył się Zjazd Sekcji Polskich Teologów Moralistów. Przedmiotem obrad był temat: „Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II”. Środowisko PWT we Wrocławiu reprezentowali: ks. dr hab. Michał Chłopowiec, ks. dr hab. Tadeusz Reroń, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu, i ks. dr Andrzej Szafulski. W czasie spotkania w dyskusji panelowej wziął udział ks. prof. dr hab. Jan Krucina.

10 VI – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miały miejsce publiczne obrony rozpraw doktorskich. Rozprawa pierwsza: mgr lic. Piotr Jan Zabagło, „Wiara jako proces w opisach cudownych uzdrowień Ewangelii synoptycznych, Wrocław 2003. Promotor rozprawy: o prof. dr hab. Hugolin Langkammer; recenzenci: ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz (KUL) i ks. prof. dr hab. Piotr Liszka (PWT Wrocław); rozprawa druga: ks. mgr lic. Wojciech Milek: „Obraz pasterza w posynodalnej Adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* i jego tło biblijne”, Wrocław 2003, ss. 267. Promotor rozprawy: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer; recenzenci: ks. bp prof. dr hab. Jan Szłaga (KUL) oraz ks. prof. dr hab. Jan Krucina (PWT Wrocław).

11 VI – W kościele Garnizonowym we Wrocławiu odbyła się uroczystość z okazji 10-lecia Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” na Dolnym Śląsku. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wziął udział ks. rektor PWT we Wrocławiu.

14 VI – W PWT we Wrocławiu odbyło się zakończenie zajęć na Podyplomowych Studiach Umiejętności Zarządzania, nad którymi opiekę sprawuje ks. dr Jerzy Witczak.

17 VI – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej mgr lic. Dariusza Reusa „Ewolucja w ujmowaniu własności w nauczaniu kościelnym od Leona XIII do Jana Pawła II”, Wrocław 2003, ss. 205. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; recenzenci: ks. dr hab. Jan Orzeszyna (prof. PAT) oraz ks. dr hab. Tadeusz Reroń (PWT Wrocław).

18 VI – Na PWT we Wrocławiu odbyło się seminarium naukowe pt. „Ogrody przyświątynne i klasztorne. Rekonstrukcja, rewaloryzacja, pielęgnacja” zorganizowane przez Stowarzyszenie „Ogrody Dolnośląskie”, Wrocławską Kurię Metropolitalną, Papieski Wydział Teologiczny i Akademię Rolniczą we Wrocławiu. W ogrodach przy ul. Katedralnej 9 zorganizowano także okolicznościową wystawę pt. „Ogród polski 2003”.

19 VI – W uroczystość Bożego Ciała odbyła się tradycyjna procesja eucharystyczna, której przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W procesji wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Wiesław Wenz, ks. prof. dr hab. Piotr Liszka, s. prof. dr hab. Ewa Józefa Jezierska i ks. dr hab. Tadeusz Reroń.

20 VI – Na PWT odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów stacjonarnych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

21 VI – Na PWT odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

22 VI – W kościele Garnizonowym pw. św. Elżbiety Węgierskiej we Wrocławiu odbyła się uroczystość z okazji nadania tej świątyni tytułu bazyliki mniejszej. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Słowo wstępne wygłosił JE ks. bp Sławoj Leszek Głódź, biskup polowy. Okolicznościowe przemówienie wygłosił ks. abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. W uroczystości wzięli udział ks. bp Włodzimierz Juszczak i ks. bp Edward Janiak. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec. W uroczystościach wzięli udział przedstawiciele władz wojewódzkich, miejskich, samorządowych i wojskowych.

23 VI – Odbyło się ostatnie w roku akademickim 2002/2003 posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu z udziałem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego.

24 VI – W archikatedrze Wwrocławskiej 17 akolitów z MWSD we Wrocławiu otrzymało z rąk ks. biskupa Edwarda Janiaka święcenia diakonatu.

24 VI – Z okazji zakończenia roku akademickiego 2002/2003 w auli PWT ks. rektor Ignacy Dec przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej i wygłosił homilię. Po Mszy św. odbyła się okolicznościowa akademicka, podczas której miały miejsce promocje doktorskie oraz wręczenie dyplomów po studiach magisterskich i podyplomowych.

24 VI – Z okazji uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela, Patrona Wrocławia i Archidiecezji Wrocławskiej JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, wraz z biskupem Włodzimierzem Juszcakiem, biskupami pomocniczymi oraz przedstawicielami duchowieństwa odprawił Mszę św. w archikatedrze wrocławskiej Mszę św. w intencji mieszkańców Wrocławia i Dolnego Śląska. Okolicznościową homilię wygłosił ks. biskup Edward Janiak. W uroczystości wzięli udział m.in. Rafał Dutkiewicz, prezydent Wrocławia, Stanisław Huskowski, przewodniczący Rady Miejskiej, prof. Zbigniew Brzeziński z Waszyngtonu, reżyser Andrzej Wajda, rajcy i inni zaproszeni goście. Po Mszy św. miało miejsce przyjęcie w ogrodach PWT we Wrocławiu. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT w składzie: ks. rektor Ignacy Dec i ks. dr hab. Tadeusz Reroń.

25 VI – W ramach spotkań „Academia Unius Europae”, na dziedzińcu Zakładu Narodowego im. Ossolińskich przy ul. Szewskiej 37 we Wrocławiu prof. Zbigniew Brzeziński z Waszyngtonu wygłosił okolicznościowy wykład, w którym wzięli udział przedstawiciele PWT we Wrocławiu: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec i ks. dr Zdzisław Zdebski.

26 VI – Odbył się egzamin wstępny na PWT dla kandydatów do MWSD we Wrocławiu (teologia „A”). Egzaminowi przewodniczył ks. rektor PWT we Wrocławiu.

27 VI – Odbył się egzamin wstępny na PWT dla kandydatów na studia teologii dla świeckich (teologia „B”). Egzaminowi przewodniczył ks. rektor PWT we Wrocławiu.

28 VI – W Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych we Wrocławiu odbyła się uroczysta promocja absolwentów na pierwszy stopień oficerski. PWT we Wrocławiu reprezentował rektor Ignacy Dec i ks. lic. Andrzej Tomko, sekretarz generalny PWT we Wrocławiu.

28-29 VI – W Ośrodku Dydaktyczno-Sportowym AWF w Olejnicy odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu.

29 VI – W bazylice trzebnickiej uroczystość 40-lecia św. kapłańskich obchodził ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu w składzie: ks. prof. dr hab. Józef Swastek, ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec, ks. lic Andrzej Tomko i ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, który wygłosił okolicznościową homilię.

29 VI – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się czerwcowy Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany: „Najnowsza encyklika Piotra naszych czasów” – wygłosił ks. dr hab. Bogdan Ferdek, profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W części muzycznej wystąpił Jan Tomasz Adamus, profesor Akademii Muzycznej we Wrocławiu, z recitalem organowym, w programie którego znalazły się m.in. kompozycje Johanna Sebastiana Bacha, Franciszka Liszta i Cesara Francka.

opracował ks. Ignacy Dec

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

REFLEKSJA TEOLOGICZNA NAD ENCYKLIKĄ JANA PAWŁA II *ECCLESIA DE ECHARISTIA*

Ks. Ignacy Dec, <i>Charakterystyczne rysy Encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”</i>	7
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” w perspektywie ekumenicznej</i>	11
Ks. Roman Rogowski, <i>Dar największy. Prawdy podstawowe w Encyklice „Ecclesia de Eucharistia”</i>	25
Ks. Andrzej Siemieniewski, <i>Eucharystia buduje Kościół: liturgiczno-pastoralny wymiar Encykliki „Ecclesia de Eucharistia”</i>	29
Bp Jan Tyrawa, <i>Ofiarniczy wymiar Eucharystii</i>	37

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Waldemar Irek, <i>Między wolnością a Prawem Bożym. Refleksja w dziesięciolecie „Veritatis splendor”</i>	43
Ks. Eugeniusz Mitek, <i>Potrzeba katechizowania rodzin</i>	59
Ks. Jerzy Kułaczkowski, <i>Wady złej żony w ujęciu Syracha</i>	69
O. Piotr Liszka CMF, <i>Pochodzenie Ducha Świętego według Tradycji wschodniej</i>	89
Ks. Ireneusz Celary, <i>Głoszenie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa zasadniczym celem nowej ewangelizacji</i>	117
Ks. Andrzej Siemieniewski, <i>Pluralizm wspólnot w parafii – postulaty i realia</i>	137
Ks. Stanisław Urbański, <i>Świętość współczesnego kapłana</i>	149
Jan Wadowski, <i>Pytania egzystencjalne jako droga do wiary w świetle encykliki „Fides et ratio”</i>	159
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Świętość w codzienności według św. Josemarii Escrivá de Balaguera</i>	179

OMÓWIENIA I RECENZJE

Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Symposium Sekcji Dogmatyków Wyższych Uczelni Kościelnych w Polsce (Gietrzwałd, 19-21 września 2002)</i>	191
Ks. Ignacy Dec, <i>Konferencja naukowa Ikony Niewidzialnego – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego (15-16 maja 2003)</i>	194

Ks. Ignacy Dec, Spotkanie Kolegium Dziekanów Katolickich Wydziałów Teologicznych Europy Środkowo-Wschodniej (Brenna, 16-17 maja 2003)	195
Ks. Ignacy Dec, Kościół w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Św. Jana Pawła II	199
Ks. Ignacy Dec, Posiedzenie Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich (KRASP) (Lublin, 6-7 czerwca 2003)	202
Ks. Andrzej Szafulski, <i>Spór o człowieka – spór o przyszłość świata</i> . Sympozjum Sekcji Polskich Teologów Moralistów i Sekcji Katolickiej Nauki Społecznej (Zakopane, 9-11 czerwca 2003)	204
Kard. Zenon Grocholewski, <i>Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia (Uniwersytet i Kościół na początku trzeciego tysiąclecia)</i> (rec. ks. Edward Górecki)	205
Kardynał Marian Jaworski, <i>Wybór pism filozoficznych</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	212
Ks. Andrzej F. Dziuba, <i>Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna postługa pokuty i pojednania (zagadnienia wybrane)</i> (rec. ks. T. Reroń)	213
Francis Fukuyama, <i>Das Ende des Menschen</i> (rec. ks. Andrzej Szafulski)	215
Maurice Gilbert SJ, <i>Mądrość Salomona</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	216
Jean Daniélou SJ, <i>Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	218
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>Elementy filozofii i teologii sportu</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	222
<i>Kondycja moralna społeczeństwa polskiego</i> , praca zbiorowa pod red. Janusza Mariańskiego (rec. ks. Andrzej Małachowski)	223
Jacek Aleksander Prokopski, <i>Soren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	228
Tadeusz Ślipko SJ, <i>Zarys etyki ogólnej</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	229
Martin Zlatohlavek, Christain Ratsch, Claudia Müller-Ebeling, <i>Sąd Ostateczny. Freski, miniatury, obrazy</i> , tłum. Anna Kleszcz (rec. ks. Andrzej Małachowski)	231
<i>Dokumenty soborów powszechnych</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	236
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	239
O. Hugolin Langkammer OFM, <i>Różańcowe tajemnice światła. Lista Apostolski „Rosarium Virginis Mariae” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych „O Różańcu Świętym”</i> (rec. ks. Mariusz Rosik)	240
<i>Błąd antropologiczny</i> , red. A. Maryniarczyk, K. Stępień (rec. ks. Ignacy Dec)	242
Paweł Mazanka CSSR, <i>Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	245
Vittorio Possenti, <i>Filozofia po nihilizmie</i> , tłum. J. Merecki SDS (rec. ks. Ignacy Dec)	247
Sławomir Sowiński, Radosław Zenderowski, <i>Jan Paweł II o Europie i europejskości</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	248
<i>Kościół katechizujący i katechizowany. Materiały z XXXII Wrocławskich Dni Duszpasterskich</i> , red. ks. Ignacy Dec (rec. Jan Wadowski)	250
S. Zofia J. Zdybicka, <i>Otworzyć serce. Apostolstwo matki Urszuli Ledóchowskiej</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	251

Sławomir Stasiak, <i>Eschatologia w Listach pasterskich. Specyfika terminów rzeczowników</i> (rec. ks. Mariusz Rosik)	252
---	-----

POMOCE DUSZPASTERSKIE

14. niedziela zwykła, <i>Więź z Bogiem</i> (ks. Piotr Jurzyk)	255
15. niedziela zwykła, <i>Jesteśmy głosicielami Ewangelii</i> (ks. Piotr Jurzyk)	257
16. niedziela zwykła, <i>Troska o wypoczynek</i> (ks. Piotr Jurzyk)	259
17. niedziela zwykła, <i>Dzielenie się czyni bogatszym</i> (ks. Ignacy Dec)	260
18. niedziela zwykła, <i>Chleb życia</i> (ks. Ignacy Dec)	263
19. niedziela zwykła, <i>Pokarm pielgrzymów</i> (ks. Ignacy Dec)	265
Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, <i>Zwycięstwo pochłonęło śmierć</i> (ks. M. Biskup)	267
20. niedziela zwykła, <i>Eucharystia największym skarbem</i> (ks. Marian Biskup)	270
21. niedziela zwykła, <i>Bogu naszemu chcemy służyć</i> (o. Piotr Liszka)	272
22. niedziela zwykła, <i>Zło płynie z serca</i> (ks. Tadeusz Reroń)	274
23. niedziela zwykła, <i>Otwórz się!</i> (ks. Piotr Sroczyński)	275
Uroczystość Podwyższenie Krzyża świętego, <i>Wnieść krzyż!</i> (ks. Piotr Sroczyński)	277
25. niedziela zwykła, <i>Sługa wszystkich</i> (ks. Piotr Sroczyński)	278
26. niedziela zwykła, „ <i>Nauczycielu widzieliśmy kogoś, kto nie chodzi z nami [...]. I zabranialiśmy mu, bo nie chodził z nami</i> ”. <i>Ekskluzywizm w Kościele, w życiu codziennym?</i> (ks. Jarosław Piotrów)	279
27. niedziela zwykła, <i>Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych</i> (ks. Jarosław Piotrów)	281
28. niedziela zwykła, „ <i>Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną</i> ” (ks. Jarosław Piotrów)	283
29. niedziela zwykła, <i>Wielkość i pierwszeństwo przez służbę i cierpienie</i> (ks. Ignacy Dec)	285
30. niedziela zwykła, <i>Od widzenia fizycznego do duchowego</i> (ks. Ignacy Dec)	287
Wszystkich Świętych, „ <i>I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową</i> ” (ks. Adam Łuźniak)	289
Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych, „ <i>Trzeba, ażeby to, co niszczałne, przydziało się w niezniszczalność</i> ”... (1 Kor 15,53) (ks. Adam Łuźniak)	291
32. niedziela zwykła, <i>Szczodrość ubogiej wdowy</i> (ks. Andrzej Jagiełło)	292
33. niedziela zwykła, <i>Czas ucieka – wieczność czeka</i> (ks. Andrzej Jagiełło)	294
Chrystusa, Króla Wszechświata, „ <i>Szukajcie wpierrw królestwa Bożego, a wszystko inne będzie wam przydane</i> ” (ks. Zdzisław Lec)	296
I niedziela Adwentu, <i>Być ludźmi oczekiwania</i> (ks. Paweł Cembrowicz)	297
II niedziela Adwentu, <i>W kręgu chrześcijańskiej wiary</i> (ks. Antoni Młotek)	298
Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny, „ <i>Jam jest Niepokalane Poczęcie</i> ” (ks. Antoni Młotek)	300

III niedziela Adwentu, <i>Adwentowe rekolekcje stanowe św. Jana Chrzciciela</i> (ks. Antoni Młotek)	301
IV niedziela Adwentu, <i>Rozpoznać Przychodzącego</i> (ks. Paweł Cembrowicz)	302
Boże Narodzenie, <i>Nie było miejsca w gospodzie</i> (ks. Aleksander Radecki)	303
Św. Szczepana, <i>Bądźcie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia</i> (ks. Aleksander Radecki)	305

Z ŻYCIA FAKULTETU

Diariusz wydarzeń na Papieskim Wydziale Teologicznym	307
--	-----

CONTENTS

From the Editor	5
-----------------------	---

THEOLOGICAL REFLECTION ON THE JOHN PAUL II ENCYCLICAL *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

Fr. Ignacy Dec, <i>Characteristic Traits of John Paul II Encyclical „Ecclesia de Eucharistia”</i>	7
Fr. Bogdan Ferdek, <i>Encyclical „Ecclesia de Eucharistia” in the Ecumenical Perspective</i>	11
Fr. Roman Rogowski, <i>The Greatest Gift: Fundamental Truths in Encyclical „Ecclesia de Eucharistia”</i>	25
Fr. Andrzej Siemieniewski, <i>The Eucharist Builds the Church: Liturgical and pastoral dimensions of the Encyclical „Ecclesia de Eucharistia”</i>	29
Most Rev. Jan Tyrawa, <i>The Sacrificial dimension of the Eucharist</i>	37

ARTICLES

Fr. Waldemar Irek, <i>Between Freedom and the God's Law. A Reflection in the 10th Anniversary of the „Veritatis Splendor”</i>	43
Fr. Eugeniusz Mitek, <i>Families in Need of Catechization</i>	59
Fr. Jerzy Kulaczkowski, <i>A Wicked Wife According to Sirach</i>	69
O. Piotr Liszka CMF, <i>The Procession of the Holy Spirit According to the Eastern Tradition</i>	89
Fr. Ireneusz Celary, <i>The Proclamation of the Christ Resurrected as the Main Goal of the New Evangelization</i>	117
Fr. Andrzej Siemieniewski, <i>Pluralism of communities in Parish: theory and reality</i>	137
Fr. Stanisław Urbański, <i>Sanctity of a Modern Priest</i>	149
Jan Wadowski, <i>Existential questions as a Way toward Faith in light of the Encyclical „Fides et ratio”</i>	159
Fr. Włodzimierz Woźnyńec, <i>Sanctity in Everyday Life According to Josemaria Escriva de Balaguer</i>	179

COMMENTS AND OPINIONS

Fr. Włodzimierz Woźnyńec, <i>Conference of the Dogmatic Section of the Academic Catholic Schools of Poland (Gietrzwa³d, Sept 19-21, 2002)</i>	191
Fr. Ignacy Dec, <i>Academic Conference: Icons of the Invisible – Theological Faculty of the Opole University (May 15-16, 2002)</i>	194

Fr. Ignacy Dec, Meeting of the Deans of the Catholic Faculties of Theology of the Central Europe (Brenna, May 16-17, 2003)	195
Fr. Ignacy Dec, The Church in the Countries of Central Europe During the John Paul II Pontificate	199
Fr. Ignacy Dec, Meeting of the Plenary Session of the Conference of Polish Academic Schools Rectors (Lublin, June 6-7, 2003)	202
Fr. Andrzej Szafulski, Arguing about Man, Arguing about the Future of the World. Conference of the Section of the Polish Moral Theologians and Section of the Catholic Social Teaching (Zakopane, June 9-11 2003)	204
Kard. Zenon Grocholewski, <i>Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia (Uniwersytet i Kościół na początku trzeciego tysiąclecia)</i> (by Fr. Edward Górecki)	205
Kardynał Marian Jaworski, <i>Wybór pism filozoficznych</i> ((by Fr. Ignacy Dec)	212
Ks. Andrzej F. Dziuba, <i>Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna postługa pokuty i pojednania (zagadnienia wybrane)</i> (by Fr. T. Reroń)	213
Francis Fukuyama, <i>Das Ende des Menschen</i> (by Fr. Andrzej Szafulski)	215
Maurice Gilbert SJ, <i>Mądrość Salomona</i> (by Fr. Andrzej Małachowski)	216
Jean Daniélou SJ, <i>Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim</i> (by Fr. Andrzej Małachowski)	218
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>Elementy filozofii i teologii sportu</i> (by Fr. Ignacy Dec)	222
<i>Kondycja moralna społeczeństwa polskiego</i> , praca zbiorowa pod red. Janusza Mariańskiego (by Fr. Andrzej Małachowski)	223
Jacek Aleksander Prokopski, <i>Soren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary</i> (by Fr. Ignacy Dec)	228
Tadeusz Ślipko SJ, <i>Zarys etyki ogólnej</i> (by Fr. Ignacy Dec)	229
Martin Zlatohlavek, Christain Ratsch, Claudia Müller-Ebeling, <i>Sąd Ostateczny. Freski, miniatury, obrazy</i> , tłum. Anna Kleszcz (by Fr. Andrzej Małachowski)	231
<i>Dokumenty soborów powszechnych</i> (by Fr. Andrzej Małachowski)	236
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu</i> (by Fr. Ignacy Dec)	239
O. Hugolin Langkammer OFM, <i>Różańcowe tajemnice światła. Lista Apostolski „Rosarium Virginis Mariae” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych „O Różańcu Świętym”</i> (by Fr. Mariusz Rosik)	240
<i>Błąd antropologiczny</i> , red. A. Maryniarczyk, K. Stępień (by Fr. Ignacy Dec)	242
Paweł Mazanka CSSR, <i>• ródla sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej</i> (by Fr. Ignacy Dec)	245
Vittorio Possenti, <i>Filozofia po nihilizmie</i> , tłum. J. Merecki SDS (by Fr. Ignacy Dec)	247
Sławomir Sowiński, Radosław Zenderowski, <i>Jan Paweł II o Europie i europejskości</i> (by Fr. Ignacy Dec)	248
<i>Kościół katechizujący i katechizowany. Materiały z XXXII Wrocławskich Dni Duszpasterskich</i> , red. ks. Ignacy Dec (by Jan Wadowski)	250
S. Zofia J. Zdybicka, <i>Otworzyć serce. Apostolstwo matki Urszuli Ledóchowskiej</i> (by Fr. Ignacy Dec)	251

Sławomir Stasiak, <i>Eschatologia w Listach pasterskich. Specyfika terminów rzeczownikowych</i> (by Fr. Mariusz Rosik)	252
PASTORAL TOOLS	255
FROM THE FACULTY'S LIFE	307

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Ignacy Dec (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniowski,
Jan Wadowski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 9, 50-328 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70
wydawca@pft.wroc.pl

Redakcja techniczna i łamanie tekstu: Mirosława Zmysłowska

korekta: Aleksandra Kowal

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej P. Bator

DRUK: Drukarnia ELMA, Wrocław, ul. Norwida 29, tel. (071) 320 51 94

