

---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XI 2003 Nr 2



wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny





---

wrocławski

---

**PRZEGLĄD**

---

teologiczny

---

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

11 /2003/ nr 2



## OD REDAKCJI

Odszedł do historii rok 2003. W Kościele katolickim był to rok jubileuszu 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu uczcił najpierw srebrne gody papiestwa Piotra naszych czasów międzynarodową sesją naukową na temat: *Kościół w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II (27-28 V 2003)*. Owocem tej sesji jest książka pt. *Nowe tchnienie Ducha* (Wrocław 2003), dedykowana i wręczona Jego Świątobliwości z okazji tego szczególnego jubileuszu. Dnia 9 października 2003 r. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu wraz z Katolickim Stowarzyszeniem „Civitas Christiana” zorganizował drugą sesję naukową ku uczczeniu jubileuszu wielkiego Papieża Polaka. Jej temat brzmiał: *Jan Paweł II orędownikiem i nauczycielem pokoju*. Jubileuszowy dar modlitwy Ojcu Świętemu złożyliśmy wraz z przedstawicielami wszystkich uczelni Wrocławia dnia 16 października 2003 w sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy, w czasie Eucharystii sprawowanej przez ks. arcybiskupa Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce.

Wyraźnie papieski charakter miało też doroczne Święto Nauki Wrocławskiej, obchodzone przez wszystkie uczelnie Dolnego Śląska w dniach 14 i 15 listopada. Wspominano na nim 50-lecie habilitacji obecnego Papieża. Dnia 15 listopada 2003 r. w czasie Mszy św. w katedrze wrocławskiej, celebrowanej pod przewodnictwem ks. kard. Henryka Gulbinowicza, został zaprezentowany i poświęcony ZŁOTY LAUR AKADEMICKI, przyznany Ojcu Świętemu z racji złotego jubileuszu Jego habilitacji.

Echa tych wszystkich uroczystości rozsiane są w różnych publikacjach wydziałowych, m.in. także w obecnym numerze „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Numer ten zachowuje tradycyjny układ. W jego podstawowym dziale *Rozprawy i artykuły* zamieszczonych jest 15 tekstów autorów reprezentujących różne środowiska teologiczne naszego kraju, a nawet zagranicy (Wrocław, War-

szawa, Kraków, Lublin, Gdańsk, Katowice, Kolonia). Dział ten otwiera wykład ks. kard. Henryka Gulbinowicza, wygłoszony w czasie otrzymania przez niego doktoratu *honoris causa* na Politechnice Wrocławskiej w dniu 19 grudnia 2003 r.

W dziale *Omówienia i recenzje* zamieszczamy sprawozdania z sesji i konferencji naukowych, jakie miały miejsce w drugiej połowie roku 2003, oraz recenzje najnowszych pozycji książkowych: krajowych i zagranicznych.

W ramach *Pomocy duszpasterskich* przedkładamy prospekt homilii na pierwsze półrocze roku kalendarzowego 2004. Wyrażamy nadzieję, że nasi duszpasterze znajdą w nich inspirację do niedzielnego i świątecznego przepowiadania Bożego słowa.

Czwarta część: *Z życia Fakultetu* zawiera dwa teksty rektora PWT we Wrocławiu: fragment mowy inauguracyjnej wygłoszonej w dniu 7 października 2003 r. i homilię z Mszy św. celebrowanej 15 listopada tegoż roku w katedrze wrocławskiej w czasie Święta Wrocławskiej Nauki.

W imieniu Zespołu Redakcyjnego wyrażam serdeczną wdzięczność autorom tekstów za ich dostarczenie do Redakcji. Na ręce ks. prof. dra hab. Tadeusza Doli, dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, i ks. prof. dra hab. Tomasza Węclawskiego, prodziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, składam serdeczne podziękowanie profesorom środowiska opolskiego i poznańskiego za sporządzone recenzje wydawnicze rozpraw i artykułów naukowych zamieszczonych w tym numerze.

Na koniec dziękuję pani Mirosławie Zmysłowskiej za dokonanie składu komputerowego, a pani Aleksandrze Kowal za korektę.

*ks. Ignacy Dec*

Wrocław, dnia 15 grudnia 2003 r.

KARD. HENRYK GULBINOWICZ

## O HUMANIZACJĘ CYWILIZACJI TECHNICZNEJ\*

### WSTĘP

Epoka, w której żyjemy, zyskała sobie miano cywilizacji technicznej. Socjologowie kultury tak wiele dziś mówią i piszą o rewolucji naukowo-technicznej, która dokonała się w świecie w ostatnich dziesiątkach lat. Na czoło dyscyplin naukowych wysunęły się nauki politechniczne, kreujące coraz to doskonalszą technikę, pozwalającą człowiekowi opanowywać świat i stwarzać dla siebie lepsze warunki życia. Postęp techniczny obdarzył nas doskonalszymi pojazdami, narzędziami, urządzeniami, aparatami i niewątpliwie przyczynił się do usprawnienia i ułatwienia ludzkiego życia, tak indywidualnego, jak i społecznego. Jednakże przyniósł także niemałe zagrożenia dla samego człowieka. Historia XX wieku pokazała, że owoce nauki i techniki wykorzystywano na wojnach do niszczenia ludzi, a w czasach pokoju doprowadziły wiele społeczeństw do różnego rodzaju alienacji i frustracji. W takiej sytuacji zrodził się słuszny postulat humanizacji techniki i ściślejszego powiązania jej z etyką. Pierwszym promotorem tego postulatu jest dziś Papież Jan Paweł II. Już w pierwszej encyklice *Redemptor hominis* postawił pytanie: „Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze w postępie etyki i duchowym postępie człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa się i degraduje w swym człowieczeństwie?”<sup>1</sup>.

---

\*Wykład wygłoszony w czasopiśmie JEm ks. Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi tytułu doktora honoris causa Politechniki Wrocławskiej – 19 XII 2003 r.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 15.

Dziś, gdy Politechnika Wrocławska, ozdabia najwyższą godnością akademicką człowieka Kościoła, gdy spotyka się tu, w tej auli, świat techniki ze światem teologii, sądzę, że warto zatrzymać się nad pytaniami postawionymi przez Piotra naszych czasów. W naszej niedługiej refleksji przejdziemy przez trzy odcinki. Najpierw krótko scharakteryzujemy cywilizację techniczną. Następnie wskażemy na objawy i przyczyny kryzysu tejże cywilizacji. W końcowym fragmencie spróbujemy wskazać na lekarstwo, które należy zastosować, aby nauka i technika nie były zagrożeniem, ale dobrodziejstwem dla człowieka.

### ZNAMIONA CYWILIZACJI NAUKOWO-TECHNICZNEJ

Gdy zamierzamy zasygnalizować znamiona dzisiejszej cywilizacji naukowo-technicznej, podnieśmy najpierw nasz rodzimy, śląski wątek. Dzisiejsza Politechnika Wrocławska przedłuża chlubne karty śląskiej myśli matematyczno-przyrodniczej, sięgającej XIII wieku i wywodzącej się od wielkiego syna śląskiej ziemi, światowej sławy uczonego, Witelona. Jego znakomite dzieło *Perspectiva* znane było w ośrodkach uniwersyteckich późnego średniowiecza i pierwszych wieków czasów nowożytnych. Uczyli się na nim znani luminarze nauki europejskiej, m.in. nasz Mikołaj Kopernik. Po Witelonie imię ziemi śląskiej w następnych wiekach rozślawiali uczeni tej miary, co: Franciszek z Krzyżowic (1370-1432), dwukrotny rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Jan z Kluczborka, Jakub z Paradyża, Jan z Głogowa (wszyscy XV w.) czy Michał z Wrocławia (1450-1534). Nieprzypadkowo przez kilka wieków funkcjonowało w Pierwszej Rzeczypospolitej, zwłaszcza w Krakowie, powiedzenie *Lux ex Silesia*. Należy wyrazić radość i uznanie, że owa chlubna karta śląskiej nauki znajduje dziś kontynuację w polskim Wrocławiu, w tym – w tak znakomitej mierze – w Politechnice Wrocławskiej, która – jak słyszę i czytam – znajduje się w rankingach na czołowym miejscu uczelni technicznych naszego kraju.

Politechnika Wrocławska skupia w sobie przede wszystkim nauki techniczne. Wszyscy wiemy, w jak dużej mierze technika zmieniła oblicze współczesnego świata. Wystarczy zasiąść przed telewizorem, komputerem czy jakimś innym urządzeniem technicznym. Wystarczy przywołać na pamięć pierwszy pobyt człowieka na Księżycu czy współczesne loty kosmiczne. Trudno byłoby nam już dziś wyobrazić sobie życie bez samochodu, samolotu, radiodbiornika, telewizora czy komputera, osiągnięć nowoczesnej techniki. Na pewno działalność techniczna człowieka leży na linii wypełniania mandatu zleconego przez Boga człowiekowi: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1,28).

Podejmując refleksję nad miejscem i rolą techniki w dzisiejszej rzeczywistości, warto przypomnieć, że cywilizacja techniczna naszego czasu wyrosła na gruncie kartezjańskiego rozumu i mechaniczycznej fizyki Newtona. Nowożytne promowanie matematycznego przyrodoznawstwa zaowocowało w daleko posuniętej

technizacji nauki oraz w unaukowieniu techniki. Od czasu Kartezjusza jesteśmy świadkami wiązania nauki z opracowywaniem i doskonaleniem narzędzi ludzkiej działalności. Szczególnie w wieku XIX i XX nauka i jej dorodna córka – technika – dostarczały człowiekowi coraz to doskonalszych i różnorodnych instrumentów potrzebnych człowiekowi do życia, do opanowania świata materii. Wspaniałe wytwory techniki usprawniły poradność ludzkiej ręki, wyostrzyły zdolność ludzkiego oka i ucha, udoskonaliły i zastąpiły ludzki rozum w operacjach obliczeniowych<sup>2</sup>. W wyniku ogromnego postępu technicznego zmieniły się tradycyjne proporcje w życiu społeczno-gospodarczym. Najjaskrawiej uwidoczniło się to w rolnictwie, które w przeszłości stanowiło podstawę rozwoju cywilizacji i było dla ludzi głównym sektorem zatrudnienia. Dzisiaj już w dwunastu przodujących krajach ten sektor gospodarki zatrudnia mniej niż 15 procent ludności. Amerykański socjolog A. Toffler podawał pod koniec ubiegłego stulecia, że w USA farmy potrafią wyżywić 200 milionów Amerykanów i co najmniej 160 milionów ludności w innych stronach świata, chociaż liczba pracowników rolnictwa wynosi tam tylko 5 procent ludności kraju<sup>3</sup>.

Oprócz tych, przykładowo wspomnianych, dobrodziejstw, jakie przyniósł ludzkości rozwój nauki i techniki, pojawiły się także negatywne symptomy tego zjawiska, które są godne zdiagnozowania i podjęcia stosownej terapii oraz profilaktyki.

## OBJAWY I PRZYCZYNY KRYZYSU POSTĘPU TECHNICZNEGO

Nie trzeba być wytrawnym socjologiem, żeby dostrzec dziś wyraźne symptomów kryzysu współczesnej cywilizacji technicznej. Mieliśmy okazję debatować o tym w sierpniu 1976 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym, podczas VI Wrocławskich Dni Duszpasterskich. Gościliśmy wówczas kard. Franza Königa, arcybiskupa Wiednia<sup>4</sup>. W swoim znakomitym wykładzie zatytułowanym: *Kryzys współczesnego rozwoju cywilizacyjnego* mówił o zewnętrznych i wewnętrznych granicach postępu technicznego i rozwoju całej cywilizacji. Granice zewnętrzne tego rozwoju – jak mówił – są wyznaczone przez ograniczony na naszej ziemi zasób surowców oraz stopień skażenia środowiska. Bardziej niepokojące – jego zdaniem – są granice wewnętrzne, których przejawami są takie zjawiska, jak: alie-

---

<sup>2</sup> Por. Ks. J. Krucina, Parametry techniki wobec parametru etyki, „Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne” 25 (1993), s. 69.

<sup>3</sup> Por. A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 337n. Por. w związku z tym: J. Krucina, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, w: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wrocław 1977, s. 27-49.

<sup>4</sup> Por. F. König, *Kryzys współczesnego rozwoju cywilizacyjnego*, w: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, dz. cyt., s. 17-26.

nacja, pogarszanie się więzów międzyludzkich, narastające poczucie bezsensu życia, stresy, samobójstwa, choroby nowotworowe, narkomania itd. Owe zjawiska domagają się wykrzycia przyczyn i podjęcia terapii oraz profilaktyki.

Wydaje się, że jedną z przyczyn kryzysu dzisiejszej cywilizacji technicznej jest to, iż samą zdolność produkowania coraz to lepszych narzędzi uznano za synonim naukowości. Odwrócenie się w nauce od jej podstawowego, klasycznego celu: odkrywania i kontemplacji prawdy, zwłaszcza prawdy o człowieku i sensie jego życia, a lansowanie celów utylitarnych, sprowadzających się jedynie do produkcji lepszych narzędzi, doprowadziło w konsekwencji do narzędziowego traktowania samego człowieka w naukach biologicznych i socjologicznych i w całym życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym<sup>5</sup>. Trzeba zauważyć, że traktowanie rozwoju technicznego jako celu samego w sobie, osiąganie innowacji technicznych nie wpływa automatycznie na podniesienie poziomu ludzkiego bytowania i zapewnienie człowiekowi wyższego komfortu duchowego. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku nie można zaakceptować dyrektywy głoszącej, że należy robić to wszystko, co w danej chwili technologicznie jest możliwe. Hasło, że wszystko, co da się technicznie wykonać, powinno być zrobione, wiedzie do ekologicznego wyniszczenia naturalnego środowiska człowieka. Jan Paweł II zauważa, że technokratyczny system, z ideą nieustannego i za każdą cenę postępu technicznego, stał się zagrożeniem dla zdrowia czy wręcz dla biologicznego istnienia człowieka<sup>6</sup>. Najnowsze dzieje ludzkości pokazują, że człowiek, zyskując stopniowo dzięki nauce i technice coraz większą władzę nad przyrodą, nie osiągnął jednak tym samym oczekiwanego szczęścia. Oznacza to, że techniczny postęp świata nie idzie w parze z postępem moralnym ludzkości. Stąd Jan Paweł II tak często przypomina, że rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki<sup>7</sup>.

Zapytajmy zatem, jakie jest miejsce i jaka jest rola etyki w nauce, zwłaszcza w naukach technicznych, i co oznacza ów drugi prymat w czwórmianie cywilizacji miłości, głoszący pierwszeństwo etyki przed techniką.

### DLACZEGO ETYKA PRZED TECHNIKĄ?

Technika jest rodzajem usprawnionego nauką ludzkiego działania i zespołem wytworów tego działania. Całe zaś ludzkie działanie podlega kryteriom etycznym.

---

<sup>5</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, w: *Ewangelia i kultura. Doświadczenia środkowoeuropejskie*, red. M. Radwan, T. Styczeń, Rzym 1988, s. 229-300.

<sup>6</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 15.

<sup>7</sup> Tamże.



Człowiek jest bowiem jedynym miejscem stawania się i istnienia rzeczywistości moralnej. Każdy ludzki czyn posiada kwalifikację moralną, jest dobry lub zły, i jako taki zostawia w człowieku moralny „osad”. To człowiek staje się dobry lub zły pod względem moralnym w zależności od jakości moralnej spełnianego czynu. Wartość moralna czynu „osadza” się w człowieku, decyduje o jego bytowej moralnej wartości. Stąd też moralne działanie człowieka jest przede wszystkim aktem wsobnym, pozostawia skutek w samym człowieku, nadaje mu jako podmiotowi – sprawcy czynu – wartość moralną, a dopiero potem poprzez to działanie ujawnia się skutek zewnętrzny. Gdy więc porównujemy ludzkie działanie „nieprzechodnie”, które zostaje w człowieku, z działaniem „przechodnim”, kończącym się wyprodukowaniem nowego przedmiotu (skutku), dostrzegamy ewidentny prymat działania wsobnego, moralnego, w stosunku do wszelkich tworów techniki czy sztuki. To nie wytwory techniki, wyprodukowane dzieła, mają wartość moralną, ale jedynie czyny ludzkie, które kształtują człowieka, czyniąc go dobrym lub złym, posiadają wartość moralną. Wynika z tego, że wszystkie zdobycze naukowo-techniczne już osiągnięte i przewidywane nie są dobrem etycznym jako takim. Jeśli mówimy o nich, że są dobre czy niekiedy złe, to w sensie ich użyteczności do osiągnięcia następnych dobrych lub złych celów. Prawdopodobnie tę można zilustrować na przykładzie: Wyprodukowany nowy, komfortowy samochód, samolot czy komputer, czy też wyprodukowany karabin maszynowy, mina, czy bomba atomowa – nie zawierają w sobie kwalifikacji moralnej. Przedmioty te, jako wytwory ludzkiego działania, nie są ani dobre, ani złe. Takie bywają tylko czyny ludzkie i ich spełniacz – człowiek. W takim kontekście ważne staje się pytanie: Czy niewątpliwym sukcesem w postaci „przechodnich” skutków działalności człowieka (nauka, technika, sztuka) odpowiadają osiągnięcia w sferze skutków „nieprzechodnich”, wsobnych, w postaci rozwoju moralności? Doświadczenie wskazuje, że nie. Jeśli Jan Paweł II przypomina dziś tak często, że człowiek jest przede wszystkim twórcą i zarazem wytworem kultury, podkreśla właśnie fakt ścisłego powiązania człowieczeństwa z wartościami moralnymi i postuluje konieczność prymatu kultury duchowej. Kultura na czele z nauką i techniką jest bowiem nie tylko kształtowaniem świata przez człowieka, lecz przede wszystkim kształtowaniem samego człowieka.

Jak zrealizować ten postulat? Jakie wskazanie czy życzenie skierować do tych, którzy uprawiają nauki techniczne, by służyły one dobru człowieka i całej ludzkości?

Na podstawie nauczania Jana Pawła II, wskażę tu na dwie konkretne dyrektywy:

Po pierwsze: Nauka, którą uprawiamy, powinna być nastawiona przede wszystkim na poznanie prawdy: prawdy o świecie, o człowieku i o Bogu. „Poszerzanie

---

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Mądrość i etyka – granice nauki*, Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i przedstawicieli Akademii Nauk z całego świata z okazji pięćdziesięciolecia Papieskiej Akademii Nauk, Rzym, 29 X 1986.

i pogłębianie wiedzy naukowej – mówił Jan Paweł II do przedstawicieli Akademii Nauk całego świata w 1986 r. – stanowią [...] dla człowieka niezaprzeczalny postęp, chodzi tu bowiem o coraz doskonalsze zbliżanie się do prawdy. To nieskrępowane poszukiwanie prawdy dla niej samej jest jedną z najszlachetniejszych prerogatyw człowieka”<sup>8</sup>. Owo nastawienie na prawdę jest ujawnieniem podmiotowości człowieka. Człowiek bowiem jest podmiotem wśród świata przedmiotów właśnie dlatego, że jest zdolny obiektywizować wszystko, co go otacza. W świetle tego stwierdzenia, można zauważyć, na czym polega szkodliwość przyjmowanej dziś przez niektórych uczonych zawężonej koncepcji nauki. W wydaniu tych ostatnich, badania i poszukiwania naukowe, zamiast pozostawać w służbie prawdy, która jest dla człowieka, a więc w służbie samego człowieka, zmierzają w kierunkach wyznaczonych nie przez kryterium prawdy, lecz przez kryterium użyteczności. Zachodzi wówczas niebezpieczeństwo, że sam proces badawczy nie liczy się z podmiotowością człowieka, a co za tym idzie, z jego godnością. Skoro tak – to nauka z techniką nie mogą być ślełą siłą rozwijającą się w dowolnym kierunku i w jakiegokolwiek postaci. Przyrodę należy przekształcać nie tylko pod kątem jej ekonomicznego eksploataowania, lecz także pełnego i harmonijnego rozwoju człowieka w ramach społeczeństwa. Taki rozwój może być zrealizowany jedynie za pośrednictwem mądrościowego ustalenia hierarchii wartości i celów nauki<sup>9</sup>.

Po drugie: Prymat etyki przed techniką winien być także zachowany w dziedzinie zastosowań wyników badań naukowych oraz w sektorze wykorzystywania narzędzi w procesie opanowywania świata natury. Owe zastosowania nie powinny mieć miejsca do celów przeciwnych dobru ludzkości, a więc nie dla jej degradacji, ale postępu. Naczelnym zaś kryterium postępu jest dobro, które może być dostrzeżone jedynie w perspektywie pełnej prawdy o człowieku. Zatem jeśli na etapie naukowego procesu twórczego postulujemy wierność prawdzie, to w przypadku jego zastosowań należy postulować wierność ujrzanemu w tej prawdzie dobru. Tym dobrem zaś jest przede wszystkim dobro osoby.

Na bazie powyższych ustaleń można sformułować takie oto zasady w stosunku do naukowo-technicznej działalności człowieka:

1) Badania naukowe oraz ich zastosowania nie mogą uwłaczać godności człowieka, który nie może być traktowany jako rzecz lub narzędzie procesu badawczo-wdrożeniowego;

2) Badania naukowe oraz ich efekty techniczne nie mogą zmierzać bezpośrednio do niszczenia życia ludzkiego ani zagrażać przetrwaniu ludzkości;

3) Badania naukowe i technika nie mogą bezpośrednio zagrażać samospelnieniu się człowieka i realizacji jego ostatecznego powołania<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 95.

<sup>10</sup> Por. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos” 1 (1988), nr 1.2, s. 109.

## ZAKOŃCZENIE

Powyższe refleksje i sugestie skierowałem do Państwa w duchu wdzięczności za otrzymane wyróżnienie. Pokazują one, jak potrzebni jesteśmy nawzajem sobie nie tylko w życiu codziennym: rodzinnym, towarzyskim, ale także na terenie badań i poszukiwań naukowych. Dobrze się stało, że uprawiane różne rodzaje nauki, różnorakie powołania, które wypełniamy, nie oddalają nas dziś od siebie ale przybliżają. I to jest wielka nadzieja na pomyślne jutro polskiej i światowej nauki i kultury.

## For the humanizing of the technical civilization

In his article the author discusses the problem of the humanizing of the technical civilization. The text consists of three parts. In the first one the characteristic of the modern civilization is considered; then, the second one is dedicated to the presentation of some crises of this civilization. These crises are manifested mainly in the application of new discoveries of the science and technology in spreading evil and in the destruction of man. In the third part the author shows us how to heal this civilization. The main medicine that can cure the technical civilization is to stress the role of ethical values in science and technology.

The author formulates the following rules in regard to the scientific and technological human activity: a) the scientific research and their application cannot go against the dignity of man who shouldn't be treated as a thing or an instrument in the research and application process; b) the scientific research and its technical effects cannot be directed immediately toward destruction of human life or as a threat to human survival; c) the scientific research and technology cannot immediately endanger the self-realization of man and the realization of his ultimate vocation.



HELMUT JUROS (WARSZAWA)

## ILE TEOLOGII POTRZEBUJE EUROPA?\*

1. Temat wykładu *Ile teologii potrzebuje Europa?* jest sformułowany w postaci pytania. Kiedy stawiamy sobie jakieś pytanie, to wyrażamy pewną niewiedzę na dany temat. Jednocześnie spodziewamy się uzyskać nową wiedzę. Pytamy dlatego, bo czegoś nie wiemy. Pytanie chcemy rozstrzygnąć nieznaną dotąd odpowiedzią. Wiemy jednak, o co pytamy. Nasze pytanie jest sensowne pod warunkiem, że szukamy określonych informacji i orientacji. Racjonalność i godność człowieka polega także na tym, że zdolny jest postawić sensowne pytania. Popada zaś w nędzę duchową i dramat egzystencjalny, kiedy nie odczuwa potrzeby stawiania pytań lub nie potrafi sformułować sensownego pytania. Z Bubera teologii pytania, wyrosłej na gruncie religijności chasydzkich Żydów, dowiadujemy się, że wszechwiedzący Bóg nie dlatego pyta: „Adamie, gdzie jesteś?” lub „gdzie jest brat twój?”, jakoby nie wiedział, w jakim stanie i położeniu jest człowiek, do którego skierowane jest to pytanie. Byłoby to sprzeczne z wszechwiedzą Boga. Zatem po co Bóg pyta, skoro wszystko wie? Otóż Bóg pyta człowieka po to, aby ten sam uświadomił sobie potrzebę postawienia pytania. Człowiek ma zdać sobie sprawę, że ta duchowa i intelektualna potrzeba stanowi dobrą rację dociekania prawdy dotyczącej siebie samego oraz stosunku do innych.

2. Nasze pytanie: „Ile teologii potrzebuje Europa?”, postawione tu i teraz, nie jest tego rodzaju zasadniczym pytaniem Boga skierowanym do człowieka, ale w końcu też jest poniekąd pytaniem o Boga. Intuicyjnie przyznajemy tej kwestii znaczenie poznawcze i egzystencjalne. Mamy podstawy, by uznać to pytanie za

---

\* Wykład wygłoszony w czasie inauguracji roku akademickiego w WSD Księży Salwatorianów w Bagnie 11 X 2003 r.

sensowne. Wcale nie jest ono banalne. Nie ukrywam, że w jego postawieniu zawiera się pewien element prowokacji. Ma ono nas zachęcić do poważniejszej refleksji nad własną tożsamością teologiczną i nad własną odpowiedzialnością za posługę myślenia w Kościele w Europie.

3. Kontekstem do wspólnych przemyśleń na podany temat jest jubileusz 50-lecia istnienia i działalności Wyższego Seminarium Duchownego Salwatorianów (WSD) oraz inauguracja w nim nowego roku akademickiego. Zakończenie tego roku akademickiego i dalsze lata działalności tej zasłużonej uczelni odbędą się już w nowej sytuacji politycznej, to jest w obrębie Unii Europejskiej (UE). Możemy zatem mówić o przełomie historyczno-kulturowym, o nowym otoczeniu społecznym, o nowej wspólnej przestrzeni edukacyjnej Europy, w jakiej przyjdzie podjąć nowe wyzwania przez uczelnię. Tych nowych realiów nie można w przyszłości nie doceniać, ale nie trzeba ich także przeceniać. Ostatecznie WSD Salwatorianów miało już zawsze korzenie i rozmiary europejskie. Jego jubileuszu 50-lecia, genezy jego założenia przed pół wiekiem nie należy kojarzyć z sezonową historią PRL-u. Tutejsze kolegium salwatoriańskie nie ma nic wspólnego z losami swego sąsiada – upadłego PGR-u. Tak samonadana przez władzę ludową i nowych administratorów nazwa miejscowości: Bagno, pod jaką uczelnia musiała funkcjonować i przebijać się do szerszej opinii publicznej, nie jest podstawą, aby do uprawianej tu nauki, filozofii i teologii przyklejać etykietkę prowincjonalizmu o „cepeliowskiej” wiejskości. Za historią WSD Salwatorianów w Bagnie roztaczają się dzieje prawdziwie europejskie. W tym miejscu zawsze była Europa. Tutejsze *locus theologicus* miało zawsze wymiary kultury Europy centralnej. Przedtem mieściło się tu międzynarodowe studium filozoficzne salwatorianów. Obecnie WSD jest jednostką wchodzącą w struktury Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (PWT), który z kolei jest częścią tysiącletniej diecezji i europejskiej metropolii wrocławskiej, czyli Kościoła lokalnego, zawsze łączącego w sobie partykularność i uniwersalność Kościoła powszechnego. Z tego tytułu WSD ma i musi mieć świadomość, że tu, na Śląsku, w Europie regionów i ojczyzn, od wieków miało miejsce myślenie o Bogu. Przez stulecia wraz z innymi naukami uprawiano tu i teologię. Ziemię tę wiązały w jedność z całą Europą nie tylko szlaki handlowe kupców i rzemieślników, lecz przede wszystkim drogi duchowych kontaktów między klasztorami, sanktuariami, uniwersytetami i domami dynastycznymi. Historycy przypominają nam, że właśnie tędy przebiegały pielgrzymie drogi św. Jakuba czy szlaki cysterskie. Przypominają tutejszym współczesnym teologom, że przed nimi tworzyli tu wybitni uczeni i naukowcy, filozofowie, teologowie, artyści, architekci, pisarze. Historia przypomina nam, współczesnym teologom na Śląsku, że stąd wyszło liczne grono uczonych laureatów nagrody Nobla, zaś w przeszłości żyli i działali tu wybitni mistycy i humaniści. Ich nadzwyczajne osiągnięcia zobowiązują, ale także napawają nas dumą, że tu bije serce kultury europejskiej.

4. W tym miejscu nie mogę nie poruszyć bolesnej sprawy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego (WT UWr). To, że dotychczas nie został zrehabilitowany i refundowany na UWr, jest skandalem na miarę europejską. Decyzja jego kasacji przez komunistyczne władze PRL-u po II wojnie światowej jest nadal podtrzymywana. Sposób myślenia wszystkich odpowiedzialnych za tę sytuację jest wyraźnie ahistoryczny. Żyją oni tymczasowością przemian ustrojowych i w imię ortodoksji ideologicznej konserwują *status quo ante* na uniwersytecie i poza nim. Przecież UWr nie przyjął swego założycielskiego WT do swoich oryginalnych struktur. Tymczasem na niedawno obchodzonych uroczystościach jubileuszowych UWr. starano się niemal cynicznie sprawić wrażenie, jakby wszystko było w porządku. Ograniczono się do symbolicznej obecności przedstawicieli PWT, dla fasady, jako alibi. Ekskluzja WT poza jego *Alma Mater* jest po prostu naganna. Obecny stan kadłubowy uniwersytetu, bez WT, nie odpowiada standardom kultury europejskiej. Nie odpowiada nawet europejskiej kulturze politycznej. Można to sobie uświadomić na innym skrajnym przykładzie. Otóż nawet Francja, która dziś w polityce europejskiej ciągle jeszcze upiera się przy swoim radykalnym modelu laickim ostrego rozdziału Kościoła i państwa (znajduje to wyraz chociażby w sporze wokół Konstytucji europejskiej), potrafiła swego czasu uszanować – na zasadzie wyjątku – istnienie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie w Strasburgu. Jak wiadomo, jego założycielami byli Niemcy w okresie, kiedy Alzacja znajdowała się w ich granicach. W odniesieniu do WT na UWr nie tak zachowała się Polska – ani w roku 1945, ani nawet po roku 1989, odkąd na mocy konkordatu, a następnie konstytucji przyjęto umiarkowane rozwiązania w stosunkach Kościół – państwo. WT UWr ma swoje historyczne prawa, które już przed 1945 r. były zagwarantowane międzynarodowym prawem ówczesnego konkordatu. Dziś WT, upominający się o swoje dawne prawa, nie doczekał się słusznej ochrony i zabezpieczenia. Zobowiązania w tym względzie ciążyą zarówno na stronie kościelnej, jak i państwowej. Cała sprawa jest jakąś wyjątkową złośliwością historii w tym miejscu Europy. Schizofreniczne widzenie świata zdradzają jeszcze bardziej ci, którzy rozdwojonym językiem upominają się o europeizację innych centrów. Sądzę, że Kościół powinien ponownie z całą mocą upomnieć się o własne dobro, jakim jest WT UWr. Jest ono jednocześnie dobrem kulturowym całego Śląska. Cokolwiek by się powiedziało dobrego o PWT, z całym należnym mu szacunkiem i uznaniem dla jego wielkich osiągnięć, nie uniknie on konfrontacji z kwestią moralnej sprawiedliwości dziejowej, jaką jest jego powrót na uniwersytet. Nie ludźmy się, PWT będzie w przyszłości tylko plagiatem WT UWr.

5. Moje uwagi o WT, którego częścią jest WSD Salwatorianów, nie są tylko dygresją. Przeciwnie, w pełni zawierają się w temacie, dotyczącym teologii w Europie. Studiuje się ją i uprawia na poziomie uniwersyteckim dla prawdy naukowej (*veritas ut veritas*), jak i dla potrzeb upowszechnienia jej w przepowiadaniu ewan-

gelizacyjnym, w katechezie parafialnej i w szkolnej nauce religii oraz dla wdrażania jej w praktyce pastoralnej (*propter nostram salutem*). Temat wykładu zawiera tezę, że „seminaryjna” teologia musi posiadać predykat uniwersytecki, aby sprostać wyzwaniom europejskim i globalizacyjnym. *Et vice versa*: nasza rodzima teologia musi posiadać atrybuty europejskie, otwierające ją naukowo i kulturowo na inne kraje i cywilizacje. W obliczu dylematu: albo nacjonalizacja chrześcijaństwa, albo chrystianizacja (ewangelizacja) narodu, europejski horyzont myślenia i europejski poziom refleksji w teologii (seminaryjno-universyteckiej) pozwoli opowiedzieć się za drugim członem tej alternatywy. Słowami Ojca Św. Jana Pawła II można to samo wyrazić inaczej, choć równoważnie. Można mianowicie powiedzieć, że potrzebujemy dziś teologii, która uzdolni jej absolwentów do nowej ewangelizacji Europy, co znaczy także – do europeizacji Europy, nie zaś do europeizacji Ewangelii. Papież obdarzył nas ostatnio posynodalną Adhortacją apostolską *Ecclesia in Europa*. Jest to dokument godny wnikliwej lektury, dogłębnej analizy i permanentnej refleksji, a nawet medytacji. Owocem takich zabiegów i rezultatem wyjaśniających interpretacji tego nauczania Kościoła mógłby być wyraźnie sprofilowany zarys teologii dla Europy. W końcu okazałoby się, że papieski dokument *Ecclesia in Europa* na poziomie metajęzykowym mógłby nosić tytuł *Theologia in Europa*.

6. Nie jest to czas ani miejsce, aby omawiać tu dokument papieski i dokonywać jego przeformułowania na język teologii systematycznej. Tu i teraz wystarczy powiedzieć tylko tyle, że w perspektywie Kościoła, od strony posługi teologicznej w Kościele, odpowiedź na pytanie „Ile teologii potrzebuje Europa?” brzmi radykalnie – i to na podobieństwo radykalizmu ewangelicznego. Oczekiwania ze strony Kościoła pod adresem teologii są totalne i maksymalne – na miarę potrzeb Europy. Gdy porzuci się jednak perspektywę kościelną, nasuwają się takie oto pytania: Jaka jest opcja samej Europy w tej kwestii? Czy Europa naprawdę potrzebuje teologii? Czy zgłasza takie zapotrzebowanie? Jeśli tak, to w jaki sposób to robi? Jakie są jej oczekiwania, ale też obawy w stosunku do religii i teologii? Europa przecież zalicza religię i jej nadbudowę teologiczną do najbardziej znaczących stref konfliktowych. Spory teologiczne leżały niegdyś u podstaw wojen religijnych. W Europie uważa się, że religia stanowi kluczowy motyw obecnych i przyszłych kryzysów, tzw. konfliktów normatywnych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Przez „konflikt normatywny” należy rozumieć różnorakie spory o różnym stopniu nasilenia wokół autportretu społeczeństw i wokół gotowości społeczeństw do tolerancji dla tych form życia, które odbiegają od tego własnego obrazu. Innymi słowy, chodzi o spór co do granic nowoczesnego pluralizmu w społeczeństwach, także zsekularyzowanych, w których konflikty normatywne należą raczej do rzadkości. Tak przynajmniej sądzi Peter L. Berger. Natomiast Shalini Randeria uważa, że konflikty socjalne występują często pod postacią konfliktów religijnych, jako protesty ludności przeciw niereligijnym elitom. To „wzrost bez granic” prowadzi do „granic wspólnoty”, do konfliktów



Tegoroczne Raporty Parlamentu Europejskiego o stanie podstawowych praw w UE i o polityce praw człowieka UE zwracają jednak uwagę, że religie nadal stanowią potężny potencjał w Europie i na świecie. Są one zarówno zagrożeniem, jak i źródłem wartości etycznych w codziennym życiu społeczeństwa obywatelskiego.

7. Europa polityczna na swój sposób zgłasza zapotrzebowanie na religię i teologię. Nie jest przy tym bezinteresowna. Nie kocha osoby Chrystusa dla niego samego, nie afirmuje wartości religijno-moralnych, w tym godności człowieka jako celu samego w sobie, ani nie szuka prawdy dla niej samej. Europa ideologiczna traktuje teologię jak supermarket lub jarmark idei i wartości, na którym dowolnie na własne potrzeby można wybierać określone produkty i usługi ideowe. Europa nadal uważa, że myśl teologiczna, jej pojęcia i koncepcje mogą się przydać, mogą okazać się potrzebne. Pamięta, że większość pojęć filozofii politycznej, teorii państwa, systemów i instytucji politycznych stanowią zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Właśnie dlatego w razie potrzeby społecznej polityka europejska sięga po religię i teologię. Traktuje je instrumentalnie – jako środek i substytut dla swoich celów. Oczywiście religia i teologia mają wtedy dla niej wartość wyłącznie funkcjonalistyczną i pragmatyczną. Polityka potrzebuje ich; wymaga, aby pełniły pewne role zastępcze. Sami byliśmy świadkami czy nawet aktorami w grze europejskiej, w której religia była przysłowiową „marchewką” agitacyjną, spoiwem („kitem”) integracyjnym w sytuacji rozkładu społecznego, stabilizatorem w stanach kryzysowych, spadochronem bezpieczeństwa socjalnego, podręczną apteczką, karetką pogotowia w okresie transformacji, agencją promocyjną wartości, domem opieki socjalnej, poradnią psychologiczną kapitalizmu, zakładem dekoracyjnym *status quo* itp. Tym samym Kościół zostaje zredukowany do organizacji pozarządowej (NGO), która świadczy ludziom nie wytrzymującym tempa przemian ustrojowych, konkurencji rynkowej lub ryzyka utraty suwerenności potrzebne im usługi. Europie trudno jest przyjąć pogląd przeciwny, który nie pozwala na takie sprywatyzowanie religii. Religia, teologia, Kościół – jeśli są obecne na forum publicznym – przeszkadzają. Lansuje się nawet opinię, że zagrażają one zmodernizowanej Europie.

8. Taki obraz nowoczesnej, po części pochrześcijańskiej Europy jest nieco przerysowany i posiada pewne cechy karykatury. Daleki jestem od demonizowania Zachodu i stygmatyzowania go różnymi „-izmami”. Nie podzielam pesymizmu kulturowego, często dziś upowszechnianego w Kościele przez konserwatywnych i antykwarycznych tradycjonalistów. Chrześcijanin bynajmniej nie stoi przed wyborem: albo nowoczesność, albo religia. Dokładniej mówiąc, nie dotyczy go alternatywa: albo nowoczesność bez religii, albo religia bez nowoczesności. W gruncie

rzeczy sama Europa polityczna i ideologiczna nie stawia siebie przed taką alternatywą. Próbuje pogodzić nowoczesność z religią, *et vice versa*. Po to właśnie potrzebuje teologii na miarę nowoczesnych wyzwań. W postaci UE deklaruje swą tożsamość jako wspólnota interesów i wspólnota wartości. I jako taką bierzemy ją pod uwagę w naszym temacie. Europa ma „interes” związany z religią. Zgłasza zapotrzebowanie polityczne na religię, aby być skuteczną, np. w polityce społecznej i gospodarczej czy w ogóle w polityce w sensie *politics*. Ma zresztą prawo do tego, aby religię, teologię, Kościół wykorzystała dla celów politycznych. Z tego punktu widzenia Europa może tylko żałować, że chrześcijaństwo i jego teologia straciły ostatnio swój pierwotny impet, że nie dostarczają już kulturze tych impulsów, do których społeczeństwa się przyzwyczaiły. W miejsce dawnych klarownych, substancjalnych treści ideowych i aksjologicznych, śmiałych wizji, zbawczych mocy i witalnych sił transformacyjnych chrześcijaństwo jakby wyłamało sobie zęby i stonowało swój radykalizm. Oferuje za to dużo pięknych słów i papierowych deklaracji. Jako zdecydowany zwolennik umieszczenia *invocatio Dei* w preambule Traktatu konstytucyjnego UE nie omieszka również stwierdzić, że odwołanie się do Boga dla wielu ludzi Kościoła pozostaje tylko zwrotem z gatunku *placebo*. Odpowiednio do tego jest ono też traktowane w obietnicach politycznych. Chrześcijaństwo zajęło dziś w życiu indywidualnym i społecznym pozycję defensywną. Na czoło wysunęło to, co w religii jest tylko wartością dodaną, co jest etyczną i społeczną użytecznością. Czyni to z nadzieją, że w ten sposób chrześcijaństwo będzie bardziej komunikatywne i kompatybilne z nowoczesnością. Dobrowolnie wycisza w sobie te drażliwe kwestie, które radykalnie różnią je od ducha czasu. Mówi się nawet o autosekularyzacji religii i o duchowym *vacuum* w Kościele, powstałym na jego własne życzenie. Z drugiej zaś strony w zmaganiu się z nowoczesną Europą naprawdę trzeba odważnie podejmować trudne wyzwania. Nie można uciekać od wysiłku teologicznego i zadowalać się np. dyskusowaniem z siostrami klauzurowymi na temat przerywania ciąży. W tego rodzaju podejściu spirytualistycznym, przy równoczesnym moralnym potępianiu zainteresowanych, także ujawnia się bezsilność współczesnego chrześcijaństwa. Polityka europejska we własnym interesie potrzebuje mocnej religijności chrześcijan, potrzebuje teologii inkarnacji i inkulturacji.

9. Polityka europejska, polityka w sensie *policy*, ma także swój poziom metapolityczny. Religia chrześcijańska i teologia należą do tzw. twardej metapolityki. Nie powinny pozwalać redukować siebie do tzw. miękkiej metapolityki, rozumianej jako nieokreślony zasób sensów zbiorowych, w którym oprócz przekonań i postaw religijno-moralnych, grasują także rozmaite mity, stereotypy, przesady, protezy narodowe czy stragany z kiczem religijnym. Europę ideologiczną i polityczną interesuje przede wszystkim metapolityczne chrześcijaństwo w pierwszym znaczeniu, to jest zasady religijne chrześcijaństwa, jego światopogląd, koncepcja czło-

wieka i społeczeństwa, jego fundamentalne opcje aksjologiczne i orientacje normatywne, jego dziedzictwo kulturowe. Zainteresowanie się dzisiejszej Europy chrześcijaństwem jako składnikiem własnej tożsamości niekoniecznie jest od razu równoznaczne z akceptowaniem całego chrześcijańskiego programu ideowego i aksjologicznego. Wybiera z niego tylko to, co uznaje za użyteczne i korzystne dla funkcjonowania wspólnoty europejskiej. Takie selektywne podejście do chrześcijaństwa wiąże się zatem równocześnie z odrzuceniem, a nawet zwalczaniem tych treści religijnych i moralnych w nauczaniu społecznym Kościoła, które przeszkadzają politykom europejskim. Na poziomie metapolityki funkcjonują także w Europie ateistyczne i laickie ideologie, konkurencyjne dla religii i wrogie wobec chrześcijaństwa. Nie tylko w gospodarce, lecz także w ideologii europejskiej mamy dziś do czynienia z tzw. wrogiem przejściem – oczywiście nie firm, ale instytucji i ról kulturowych. Także dziś toczy się swoisty *Kulturkampf* o samoświadomość Europejczyków. Jest to walka między cywilizacją śmierci a cywilizacją życia i miłości. Toczy się też wojna wartości na rynku europejskim, na którym dominuje kalkulacja między nakładem i utargiem w sprawowaniu władzy oraz dysponowaniu siłą społeczno-polityczną i gospodarczą.

Ten metapolityczny spór między Europą polityczną a religią chrześcijańską, a zwłaszcza Kościołem katolickim, można prześledzić na przykładzie debaty nad projektem Traktatu konstytucyjnego UE. Wymowna jest przy tym dyskusja wokół jego preambuły, a zwłaszcza kwestia odniesienia do Boga, znaczenia dziedzictwa chrześcijańskiego dla określenia tożsamości Europy i rozumienia wspólnych dla niej wartości i praw podstawowych, a także kwestia statusu publiczno-prawnego Kościołów i ich relacji do państwa oraz instytucji UE. Stanowiska w tej kontrowersji dają się usytuować:

– między biegunami pełnej zgody na religię i uznaniem jej potrzeby a całkowitym odrzuceniem religii jako niepotrzebnej w życiu publicznym; między wolnością „do” religii a wolnością „od” religii

– między życzliwą współpracą Kościoła i państwa a radykalnym, wrogiem rozdziałem między nimi.

Krótko mówiąc, w tych poszczególnych modelach znajdziemy różne odpowiedzi na nasze pytanie „Ile religii potrzebuje Europa?”<sup>2</sup>.

10. Logiczną kolejną rzeczą dopiero na tym etapie naszych rozważań pojawia się pytanie o „ilość” chrześcijaństwa, religii i teologii, jakich potrzebuje Europa. Czy jej potrzeby są duże, czy małe? Ile religii i teologii wystarczy Europie? Ile religii potrafią znieść: życie publiczne, otwarte społeczeństwa Europy? Ile jej mogą

---

<sup>2</sup> Więcej na temat Konstytucji europejskiej można przeczytać w świeżo napisanym przeze mnie artykule. Por. H. Juros, *Stosunki państwo – Kościół w Konstytucji Europejskiej*, w druku.

tolerować i udźwignąć w ramach słusznej autonomii polityki, kultury i nauki? Jakie *quantum* religii i teologii jest w stanie przyswoić sobie europejska polityka, kultura i nauka, nie tracąc swej autonomii?

W tych pytaniach chodzi o relacyjny (relacjonalny) pomiar stosunku religii i teologii do światopoglądowo neutralnego państwa, do wolności gospodarczej, wolności badań naukowych i innych obszarów życia publicznego w Europie. Pomiar socjologii religii i wyliczenia politologiczne operują wskaźnikami, które potrafią wymierzyć bliskość względnie odległość, dystans lub zagęszczenie regulacyjne między Kościołem i państwem w poszczególnych krajach członkowskich UE. Są to interesujące dane statystyczne.

Sądzę jednak, że w pytaniu „Ile teologii potrzebuje Europa?” chodzi o coś więcej niż o tego rodzaju empiryczne ustalenia. Tę inność możemy sobie przybliżyć ewangelicznymi metaforami. Obrazowe wyrażenia Ewangelii, takie jak „szczypta soli”, „zaczyn ciasta” lub „światłość świata”, oddają głębszy sens naszego pytania. Trafnie na taki właśnie sens wskazał kard. J. Ratzinger w swej książce pt. *Sól ziemi*<sup>3</sup>. Wyrażenie Ewangelii o soli ziemi ma sens przy założeniu, że ziemia nie jest solą i że ziemia nie ma być samą solą. Niedobrze jest nawet, gdy jest ona nieco przesolona. Podobnie religia i teologia chrześcijańska czy Kościół mają pełnić funkcję przenikania wszystkiego na świecie i tylko w tym sensie są „totalne”. Nie są natomiast totalitarną i fundamentalistyczną ideologią, narzucaną Europie. Nawet gdy Kościół musi pełnić jakąś funkcję substytutywną, nie jest kopią „ziemi” czy państwa. Co najwyżej, i to za cenę utraty swej tożsamości, mógłby się stać plagiatem politycznym. Po linii takiego myślenia o oryginalnych zadaniach chrześcijaństwa nasze pytanie: „ile teologii potrzebuje Europa?” przekształca się w pytanie o „jakość”: „Jakiej teologii potrzebuje Europa?”.

11. Na pytanie „Jakiej teologii naprawdę potrzebuje Europa?”, można odpowiedzieć bardzo krótko: ma to być teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Europa potrzebuje autentycznej nauki o Bogu, który objawił się człowiekowi i który tym samym objawił człowiekowi człowieka. Teologia ma być sobą, bo często dziś postępuje tak, jakby nie chciała zachować swej tożsamości i nie pretendowała do bycia odrębną, specyficzną dyscypliną naukową. Nie jest zaś sobą, kiedy jest tylko „antropologiczną potrzebą” i językiem „zbyt wielosłownym” (Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*), kiedy redukuje religię do komunikacji społecznej i do utylitarnej etyki, a nawet do antyracjonalnej ezoteryki. Dzisiejsza teologia choruje. Zdradza słabości dotyczące jej przedmiotu i właściwej problematyki. Zamiast dbać o substancjalny dla niej stosunek do prawd objawionych i do egzystencjalnej żywej wiary chrześcijan, której centrum jest osoba Jezusa Chrystusa, rozmazuje ona swój ory-

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger, *Saltz der Erde*, Stuttgart 1997, s. 289nn.

ginalny profil w dyskursach psychosocjologicznych i w drugorzędnych dla niej potyczkach moralistycznych, w których na dodatek myli niekiedy komara ze słoniem (dotyczy to zwłaszcza zarzutów pod adresem teologii zachodniej). Nie zna czy to, że teologia nie ma być kontrapunktem dla ambiwalentności nowoczesnej kultury i historycznych przełomów w społeczeństwach. Przeciwnie, ma ona odpowiadać na dzisiejsze pytania człowieka, poszukującego rozumienia swej wiary właśnie w kontekście tejże nowoczesnej kultury.

Sami teologowie zaczynają wątpić w sens i aktualność uprawiania bądź studiowania teologii. Są niepewni, jak dziś odpowiadać współczesnemu człowiekowi na jego pytania: „po co teologia?”. W obliczu dominacji i rewolucyjnych osiągnięć nauk przyrodniczych teologowie, podobnie zresztą jak przedstawiciele nauk humanistycznych typu *Geisteswissenschaften*, nie wiedzą, jak przewyciężyć rozdziew między tradycyjnym obrazem Boga a nowoczesnym obrazem człowieka, będącym właściwie portretem jego genotypu. Teologia błąka się dziś w gąszczu nowoczesnych dziedzin, dyscyplin i specjalności naukowych. Nie chce nie być obecna w świecie nauki. Teologowie bynajmniej nie chcą uchodzić za sabotażyistów, nie chcą organizować puczu w laboratoriach biologii molekularnej, ale także nie chcą być zwykłymi notariuszami nauk przyrodniczych, których zadanie polegałoby tylko na bezkrytycznym odnotowywaniu utopijnych obietnic, przyrzekających ludziom zbawienne rozwiązania. W tej sytuacji próbują usprawiedliwiać obecność teologii w nauce przez nadanie jej między- i ponaddyscyplinarnego charakteru. W tym celu budują wspólną dla wszystkich nauk humanistycznych kładkę antropologiczną, pozwalającą teologii przechodzić do obszaru kulturoznawstwa (*Kulturwissenschaften*), na poziom aksjologii i etyki. Kosztem takiej legitymizacji naukowej teologii jest jej alienacja. Nic dziwnego, że krytyczni teologowie mają przykre poczucie, że są archeologami, którzy wykopują zaprzeszczone, zasypane idee, wartości i normy chrześcijaństwa. Tak zachowują się współcześni teologowie, którzy zabierają głos na tematy z zakresu europeistyki i uważają się za kompetentnych w kwestii dziedzictwa kulturowego Europy. Bóg preambuły konstytucyjnej stał się obiektem teologii, a właściwie pseudoteologii. Wiemy, że Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* skorygował tego rodzaju teologizowanie i skierował perspektywę teologiczną we właściwym kierunku, to jest na osobę „Jezusa Chrystusa, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy” – jak to podkreśla jej podtytuł. Takiej, a nie innej teologii o Jezusie Chrystusie potrzebuje Europa.

Różne są dziś formy zdrady tożsamości teologii. Występują już u samego początku drogi studiów teologicznych i są dziełem samych organizatorów tych studiów. Niczym lobbyści i menedżerowie werbują kandydatów na teologię zwodniczą reklamą, że absolwentów teologii można spotkać w wielu miejscach rynku pracy, na stanowiskach kierowniczych, w radach nadzorczych banków, w zarządach różnych firm produkcyjnych i usługowych. Rzeczywiście tak jest w wielu

krajach. To prawda, że absolwenci studiów teologicznych potrafią poprawnie myśleć i rozumować, sensownie stawiać problemy, analizować fakty i wyjaśniać związki zachodzące między nimi, formułować ogólne sądy i aplikować wyniki poznawcze w praktyce. Studia teologiczne dają szeroką wiedzę i kształcą zintegrowane osobowości. Na mobilnym i innowacyjnym rynku pracy okazuje się to dziś przydatne, pomocne i pożyteczne w wielu zawodach. Niewątpliwie są to uboczne rezultaty porządnych studiów teologicznych, godne uwagi w dydaktyce i metodyce nauczania i badań.

Jednak agitowanie na rzecz teologii fałszywymi obietnicami, zapewnianie, że na kierunku teologicznym można studiować dziennikarstwo, pedagogikę, zarządzanie i tym podobne specjalności znajduje się na granicy oszustwa. Wymienione kierunki studiów należą do innych dyscyplin, a nawet dziedzin naukowych. Nie mogą więc mieć charakteru prawdziwych studiów teologicznych. Dyplom magisterski teologii jest wtedy z premedytacją fałszowany. Postawmy sobie szczerze pytanie ile jeszcze wart jest dziś w Polsce tytuł teologa? Jeśli odebranie komuś przez Kościół tytułu teologa jest bolesną karą, jak to niegdyś miało miejsce w przypadku wybitnego śląskiego teologa Josepha Wittiga, a niedawno – światowej sławy uczonego Hansa Künga, to w jakiej cenie jest jeszcze taki tytuł u absolwentów pseudoteologicznych studiów? Większość z nich została kiedyś przyjęta na uczelnię dla poprawienia algorytmu studiujących pod szyldem modnych kierunków, tyle że bez stawiania wstępnych rygorów. Zresztą studenci ci, po przyjęciu na tzw. teologię podejmują starania o studia równoległe na innym kierunku, aby nie uchodzić za podrobionych teologów o kiepskich kwalifikacjach zawodowych. W ten sposób okazują potem spóźnioną uczciwość.

Nam wszystkim udziela się dziś klimat pragmatyzmu. W teologii akademickiej i w kształceniu kleru ulegamy funkcjonalizmowi pastoralnemu. Zawodowe zadania teologa i duszpasterza traktujemy w kategoriach rzemiosła. W tym duchu podchodzimy do dokumentów kościelnych, które nas dziś zalewają – jak się wyraził kard. Ratzinger – i z których Kościół musi się odchudzić. Z takim samym podejściem praktycznym tworzy się nowe dzieła teologiczne, opasłe tomy oraz liczne artykuły, które są nie tyle pisane, co fabrykowane dla kolejnego awansu akademickiego. Rodzi się podejrzenie, że są one tworzone z myślą, aby zrobić wrażenie na opiniodawcach raczej ilością zadrukowanych stron papieru niż głębią myśli i nowością teoretycznego podejścia do zagadnienia. Nie jest przypadkiem, że w ten sposób powstają przeważnie narratywne teksty zaliczane do teologii praktycznej i teologii duchowości. U ich czytelnika nie wzbudzają fascynacji dla teologii i nie pozostawiają satysfakcji duchowo-intelektualnej. Jako wieloletni superrecenzent i członek Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów czytałem i opiniowałem rozprawy i dorobek naukowy kilkudziesięciu polskich i zagranicznych teologów i orientuję się, jak rzadkie są prace teologiczne, które można by uznać za klasykę.

Pragmatyzm, o którym mowa, nie omija seminariów duchownych. Wyższe Seminarium Duchowne z trudem godzą zadania naukowe, edukacyjne i formacyjne. Niełatwo im skoordynować dobro samej teologii, interesy kościelne i społeczne. W tym miejscu pozwolę sobie na pewne wspomnienie z okresu, kiedy to przed ponad czterdziestu laty podjąłem wykłady w tutejszym WSD. W owym czasie tu i w innych polskich seminariach walczono z próbami komunistycznych władz państwowych, aby WSD, jeśli już nie zlikwidować, to uznać co najwyżej za technikum zawodowe i poddać pod kuratelę urzędników lokalnego kuratorium oświaty. *Nota bene* władze te zachowywały się w opisanej wyżej przestrzeni kulturowej niczym okupanci na zdobytych terenach. Dzięki zdecydowanej obronie statusu WSD, jako wyższej uczelni o charakterze uniwersyteckim, zakusy ówczesnych władz spełzły na niczym. Z tamtych czasów u niemałej części polskiej inteligencji pozostał jednak ideologiczny przesąd, że seminarium duchowne nie są uczelniami szkolnictwa wyższego. W opinii publicznej utrwalił się pogląd, że są to tylko szkoły zawodowe, które przygotowują sprawnych funkcjonariuszy, po prostu rzemieślników, do wykonywania obrzędów religijnych i do świadczenia usług duszpasterskich – swego rodzaju „serwisu eucharystycznego” (jak się wyraził pewien polski ksiądz z parafii amerykańskiej), udzielających psychoterapeutycznych zaleceń i szerzących moralną wiedzę powszechną. Dla przeciwstawienia się tym tendencjom Kościół w Polsce podjął zdecydowane starania o akademizowanie studiów teologicznych. Między innymi dzięki interwencji kardynała Karola Wojtyły w Stolicy Apostolskiej po to właśnie powołano wtedy PFT we Wrocławiu (a także w Krakowie, Warszawie i Poznaniu), a teraz wydziały teologiczne na wielu uniwersytetach polskich. Zadbano o to, aby każdy ksiądz czy katecheta w parafii miał tytuł magistra wyższych studiów teologicznych (tak jak przedszkolanka lub nauczycielka gminna są np. magistrami pedagogiki). Dawniej ksiądz na Śląsku w sposób oczywisty uchodził za absolwenta uniwersytetu i nie musiał stawiać przed swoim nazwiskiem skrótu „mgr”, bo zwrot „ks. mgr” był po prostu tautologią. Jeśli dziś jest inaczej, to tym bardziej nie należy dyskwalifikować wyższych studiów teologicznych w seminariach duchownych przez lekkomyślne nauczanie i studiowanie na nieodpowiednim poziomie naukowym.

Nie trzeba tu nikogo przekonywać, że uprawianie i studiowanie teologii wymaga ciężkiej pracy, determinacji umysłu i woli do precyzyjnego myślenia, jasności intelektualnej w rozumieniu wiary, to jest w poznawaniu rzeczywistości w świetle Objawienia. Studiowanie tekstów ksiąg świętych Biblii, pism Ojców i dokumentów Kościoła wymaga znajomości języków orientalnych i klasycznych, jak i hermeneutyki tekstów, a w końcu także sprawności retorycznej w przepowiadaniu. W wielkim trudzie budowania teologii i nabywania kultury myślenia teologicznego mamy wydobywać z przekazów objawienia Bożego węzłowe tezy i racje ich zasadności na poziomie teoretycznym. Chodzi o to, aby poddanie ich następnie

próbie wytrzymałości argumentacyjnej oraz efektywności komunikacyjnej w stosunku do współczesnego człowieka – takiego, jakiego dziś określa kultura naukowa, filozoficzna, etyczna, artystyczna itd., wypadło pomyślnie. Takiej wiedzy i mądrości nie nabywa się „na skróty”, na podstawie płytkiej literatury dewocyjnej z kruchty kościelnej. Nowoczesne społeczeństwo informacyjne nie da się nabrać na plewy teologiczne. Jednak również nieprzekupna teologia z prawdziwego zdarzenia nie pozwoli się oszukać.

Teologia nie jest samotną wyspą. Między teologią a wierzącym chrześcijaninem i wspólnotą wiernych, jakim jest Kościół, zachodzi konieczny związek wzajemnej zależności. Kościół jest macierzystym miejscem teologii i polem jej uprawiania. Teologia rodzi się w Kościele jako posługa myślenia wobec wierzących, którzy poszukują rozumienia wiary. Właśnie dlatego posiada ona w społeczeństwach demokratycznych i państwie prawa publiczno-prawną legitymizację. Przecież człowiek ma prawo nie tylko do indywidualnej i zbiorowej wolności religijnej, lecz także ma prawo i obowiązek rozumienia swoich przekonań religijnych. Ma również prawo do subsydiarnej pomocy ze strony teologii, prawo do studiowania i uprawiania teologii, choćby tylko prawo do pobierania nauki religii w szkole publicznej. Teologia zatem ma obowiązek służenia wierzącemu chrześcijaninowi myślą, pozwalającą mu rozumieć, że jego wiara religijna jest rzeczywiście wiarą w Boga Objawienia chrześcijańskiego, a jego wspólnota kościelna jest faktycznie Kościołem Jezusa Chrystusa.

Mowa tu jest o idealnym typie relacji między teologią i wiarą chrześcijańską, między teologiem i wierzącym chrześcijaninem. W konkretnej sytuacji bywa inaczej. Nie zawsze jest to relacja responsoryczna. Między wiarą poszukującą rozumienia a refleksją teologiczną brak jest niekiedy symetrii. Teologia skarży się na słabą wiarę i niski stan wiedzy religijnej u wielu ludzi, wręcz na ignorancję i analfabetyzm religijny: pierwotny i wtórny, i to pomimo wieloletniej katechezy parafialnej i nauki religii w szkole. Co więcej, oznaki niskiej kultury religijnej i teologicznej nikogo dziś nie rażą. Na współczesnych parkietach towarzyskich, w salonach tzw. inteligencji nie jest to powód do wstydu. Do dobrego tonu należy nawet ekshibicjonistyczne obnoszenie się ze swoim agnostycyzmem i antyklerykalizmem. Nieważne jest przy tym, że biografie ludzi demonstrujących takie postawy przypominają, iż nieobca im była służba ideologicznym i politycznym bożkom. Wobec tych, którzy teraz dystansują się od rzekomo fideistycznych i dewocyjnych poglądów religijnych w imię racjonalistycznych i liberalnych przekonań, i to w majestacie własnej naukowości, teologia ma do spełnienia szczególną rolę na polu *praeparatio fidei* (przedrozumienia wiary). Zeświecczona Europa potrzebuje teologii, która promieniowałaby świeżą myślą i nowymi odpowiedziami na ciągle aktualne pytania człowieka. Europa potrzebuje duchowieństwa oświeconego pod względem teologicznym i humanistycznym. I to tym bardziej że zwłaszcza u młodego



kleru występują oznaki zmęczenia i zubożenia teologicznego (*Theologieverdrossenheit*). Zamiast wyjaśniać słowo Boże, demonstrują oni „profetyczną tyranię sumienia” i moralistyką biczując świat za różne jego niegodziwości.

Nie mogę zakończyć wykładu bez wyrażenia mego wielkiego uznania dla tych wszystkich znakomitych filozofów, teologów, historyków czy prawników, którzy jako nauczyciele akademicy wielce zasłużyli się w ciągu pięćdziesięciu lat działalności WSD Salwatorianów. Dzięki nim studenci i wychowankowie otrzymali bardzo dobre wykształcenie i formację. Znalazło to potwierdzenie *ex post* w przypadku podjęcia przez absolwentów podyplomowych studiów w kraju lub za granicą. Uzyskana tu wiedza i kultura teologiczna potwierdziła się przede wszystkim w praktyce duszpasterskiej. Dlatego uznanie i podziękowanie należy się także tym absolwentom WSD, którzy z dobrymi wynikami potrafili sprawdzić swą teologię na pierwszej linii frontu duszpasterskiego. Im zawdzięczamy to, że po wojnie, tu na Śląsku, na ziemiach zachodnich i północnych Polski, nie została spustoszona kultura europejska, nie powstało pustkowie kulturowe – tak jak to miało miejsce na dziesiątki lat w Europie centralnej po wojnie 30-letniej. To m.in. dzięki nim, salwatorianom, w tutejszym seminarium solidnie przygotowanym do pracy duszpasterskiej, ale także dzięki przedwojennym salwatorianom niemieckim i polskim, mógł permanentnie istnieć i działać Kościół miejscowy.

Na koniec pozostaje mi jeszcze stwierdzić, że wyrażone przeze mnie sądy są prawdziwe z samego tytułu oczywistości opisanych tu i wyjaśnianych faktów. Mam nadzieję, że mają taką samą wymowę także dla słuchaczy. Zbiór moich sądów składa się na pewien obraz. Teologię można porównać z mostem przerzuconym nad przepaścią między Bogiem i człowiekiem. Przechodzimy przez ten most w systemie wahadłowym. Istnienie tego mostu jest dla nas oczywiste. Dyskusowanie nad tym, jaki jest sens budowania mostu, jest po prostu bezsensowne. Tylko ktoś niezdrowy na umyśle mógłby wątpić w sens budowania mostu. Pytanie takie mógłby też ewentualnie postawić ktoś taki, kto stawia pytania dla samych pytań, ale komu bynajmniej nie *zależy* na odpowiedzi. Jeśli postawiliśmy dziś pytanie: „Ile teologii i jakiej teologii potrzebuje Europa?”, to mam nadzieję, że nie staliśmy bezmyślnie na tym moście przez całą godzinę. Bez wątplenia możemy uznać nasze rozważania za sensowne, przyjmując założenie, że teologia jest nauką, nauką o Bogu. Pod tym także warunkiem zagwarantowany jest sens istnienia WSD Salwatorianów na dalsze 50-lecie historii Kościoła.

#### Summary

How many theology is needed in Europe? – this is a question about God and a question about our responsibility for thinking service in the Church in Europe. Polish history has his own place in Europe not only in historical and economical way, but also in spiritual

influences, as exchange of thought among the monasteries, shrines and universities through the centuries. Here, in Poland worked many famous scientists, philosophers, theologians, artists, writers, Nobel prizewinners, mystics and humanists. Here, in Poland, strikes of heart of European culture. Europe needs religion and theology, but sometimes does it like as supermarket of ideas and values with many possibilities and choices: this is acceptable, that is not acceptable. Religion is not a private area of human being, because of man is *homo religiosus*, so it wanted to be manifested in every possible way in public life of all European nations. So more important is question: What kind of theology is needed in Europe? Answer is very short, true theology, authentic knowledge of God, who reveal himself as God and as a man for all men. Theology has its own identity and is separately discipline of science. Theology is not only a “antropological need” or “very rich language” and is not possible to reduce it only to social relations, utilitarian ethic and arational esoteric. Modern theology is ill, weak in subject and finding solutions of human problems. Reveal truth and human life must be connected with Jesus Christ. Against this theology put attention for more and more complicate psychosocial discussions and moral battles, forgetting where is a mosquito and where is an elephant. Today theology must answer for human problems in request of God in context of modern culture.

KS. IGNACY DEC

## RELIGIA A SENS ŻYCIA

### WSTĘP

Czasy, które przeżywamy, bywają nazywane okresem przełomu. Rację takiego określenia stanowi nie tylko fakt wkroczenia ludzkości w nowe stulecie i tysiąclecie, ale także inne ważne wydarzenia takie, jak: upadek komunizmu, pojawienie się Internetu, nasilenie się światowego terroryzmu, proces globalizacji. Tego rodzaju czasy sprzyjają stawianiu pytań o charakterze egzystencjalnym, historiozoficznym. Mimo przyspieszonego tempa życia powracają ciągle na nowo pytania: skąd jestem? dokąd zdążam? po co żyję? dlaczego cierpienie? skąd niepowodzenia? dlaczego zło? dlaczego śmierć i co dalej? Pytania tego typu pojawiają się zwłaszcza w tzw. sytuacjach granicznych, a także podczas zadumy nad życiem własnym i cudzym. Człowiek próbuje sobie jakoś na nie odpowiadać. W sposób naukowy, a więc zreflektowany, metodyczny, zasadny, rozważają tego typu pytania filozofowie i teologowie. Pierwsi usiłowali dać na nie odpowiedź na bazie doświadczenia egzystencjalnego. Drudzy czerpali odpowiedzi z terenu religii, z danych Objawienia.

Celem niniejszych rozważań jest zarysowanie religijnej koncepcji sensu życia, odsłonięcie religijnych dróg prowadzących do odkrywania tegoż sensu. Przedłożenie będzie mieć dwie części. W pierwszej dokonamy krótkiej determinacji znaczeniowej i zakresowej nazwy „sens”. W drugiej – ukażemy rolę religii w odnajdywaniu sensu życia ludzkiego.

## 1. DETERMINACJA TREŚCIOWA I ZAKRESOWA TERMINU „SENS”

Rozpocznijmy od pytania: co to jest sens? jakie znaczenie ma słowo „sens”? Termin „sens” zazwyczaj odnosimy do dwojakiej kategorii bytu: myślowego (pojęciowego) i realnego (rzeczywistego). Pierwszym operuje logika i matematyka, a więc nauki formalne drugim – nauki realne: nauki szczegółowe (przyrodnicze i humanistyczne) oraz filozofia i teologia. W pierwszym przypadku mówimy o sensownych czy bezsensownych wyrażeniach jakiegoś języka. Np. w języku polskim wyrażenie „koń”, „pies” są wyrażeniami sensownymi. Natomiast wyrażenia: „nop” czy „wokra” są w tym języku wyrażeniami bezsensownymi.

Gdy mówimy o sensie w naukach realnych, w tym w filozofii i teologii, czy, gdy posługujemy się tym wyrażeniem w codziennym życiu, a więc w poznaniu spontanicznym, odnosimy je do rzeczywistości realnej, egzystencjalnej, najczęściej do człowieka i świata. Stąd mówimy o sensie ludzkiego życia czy sensie istnienia wszechświata. W naszych rozważaniach posługujemy się terminem „sens” właśnie w takim znaczeniu.

Wracamy zatem do pytania: co to jest sens życia? Pytanie niby proste, tak często pojawiające się w refleksjach spontanicznych i naukowych, dotyczących człowieka, ale gdy przychodzi nam sformułować werbalną odpowiedź na nie, wówczas natrafiamy na duże trudności. W poszukiwaniu odpowiedzi na to fundamentalne pytanie można odwołać się do doświadczenia i rozważyć sytuację, kiedy ktoś utracił sens życia. Z sensem życia bowiem może być tak jak ze zdrowiem, czym jest i jak jest ważne, odkrywamy dopiero wtedy, gdy je utraciliśmy. Zdarza się, że ktoś po jakimś życiowym ciosie (np. zawodzie miłosnym, śmierci bliskiej osoby, doznany niepowodzeniu) wyznaje: „moje życie straciło sens”, „to wszystko nie ma już sensu”.

Tego typu doświadczenie informuje nas, że sprawa sensu życia jest w jakiejś mierze sprawą prywatną. Konkretny człowiek, przeżywający tu i teraz swoje życie, uznaje albo nie uznaje, że życie dla niego ma sens. Sensu życia nikt mi nie da. Muszę go odnaleźć i zachować sam. Inna rzecz, kto mi w tym może pomóc, inna rzecz, że to może być dar dany mi przez Boga, ale ja sam tylko mogę powiedzieć, czy odkryłem, czy znalazłem sens swego życia.

Idźmy dalej w naszej analizie i zapytajmy: co to jednak znaczy, że ktoś odkrył sens swego życia? Znaczy to, iż ten człowiek odkrył, że życie ma dla niego w danej chwili wartość, inaczej – kiedy jest on przekonany, że warto żyć. A kiedy tak jest? W jakich okolicznościach i pod jakimi warunkami ktoś jest przekonany, że warto żyć? O. Innocenty Bocheński wskazuje, że ma to miejsce w dwóch sytuacjach<sup>1</sup>. Po pierwsze, kiedy istnieje jakiś cel, do którego się dąży, który chce się

<sup>1</sup>Por. I.M. Bocheński, *O sensie życia*, „Znak” XXXIV (1982), nr 3 (328), s. 92-97.

osiągnąć. Jeżeli w danej chwili istnieje cel, do którego dany człowiek dąży, jego życie ma w tej chwili sens. Wynika z tego, że komuś, kto wyznaje, że traci czy już utracił sens swego życia, należy koniecznie wyszukać jakiś ważny cel, do którego mógłby dążyć. Bocheński wspomina, jak to kiedyś na wpeł sparaliżowanemu przyjacielowi, zagrożonemu pustką i utratą sensu życia, powiedział, żeby dyktował swojej żonie pamiętniki. Gdy żona ten pomysł zaakceptowała i powiedziała, że będzie to dla niego miłą rozrywką, Ojciec zaprzeczył gwałtownie i wyjaśnił, że on nie potrzebuje rozrywki, ale poważnego celu.

Druga sytuacja, w której ma się odczucie sensu życia, to coś, co Bocheński nazywa: „życie chwilą obecną, używanie chwili obecnej”. Dlaczego tak jest? Dlatego odpowiada autor, gdyż są takie sytuacje w życiu człowieka, gdy do niczego się już nie dąży, gdy różne cele już zostały osiągnięte czy też dążenie do nich straciło na aktualności. W takiej sytuacji można też doświadczać sensu swego życia. Życiowe sytuacje ludzi to potwierdzają. Może to występować nie tylko u emerytów, gdy dążenia i cele zanikają czy schodzą na dalszy plan, ale występuje to np. u ludzi kontemplacji, u mistyków, którzy wytracają w sobie aktywność działania, zaś oddają się medytacji. W ich przypadku też możliwe jest wysokie poczucie sensu życia.

Zatem można wypowiedzieć następującą maksymę, że życie danego człowieka ma sens wtedy i tylko wtedy, kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili dąży, albo też gdy umie przeżywać chwilę obecną jako ważną, jako potrzebną. Prawdziwość tej tezy potwierdzałaby opinia Władysława Tatarkiewicza, który uważał, iż aby czuć się szczęśliwym, trzeba umieć cieszyć się z małych spraw, z tego, co aktualnie jest nam dane<sup>2</sup>.

Podsumujmy tę część rozważań. Sens życia jest w zasadzie moją sprawą prywatną. Sens mojemu życiu nadaje najczęściej dążenie do jakiegoś celu. Trzeba zatem dbać, by mi nie zabrakło celów. Jednakże sens życia można znaleźć nie tylko w dążeniu do czegoś, bo daje je także używanie chwili, rozumiane jako cieszenie się tym, co mi jest dane teraz, obecnie, poczucie, że to, co przeżywam w danej chwili, jest ważne. Życie ludzkie jawi się nam nie jako jedno wielkie dążenie, ale składa się nań raczej cały pęk małych szeregów dążeń. Nie trzeba się dać uwieść przez jedno, jedyne, przez jakąś jedną sprawę, ale umieć zadowalać się wielością małych i przelotnych zadowoleń<sup>3</sup>.

Po tej analizie fenomenologiczno-egzystencjalnej sensu życia przejdźmy do pytania, jaki jest udział religii w odkrywaniu i zachowywaniu poczucia sensu życia.

---

<sup>2</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1962, s. 298-317.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 102.

## 2. ROLA RELIGII W ODKRYWANIU SENSU LUDZKIEGO ŻYCIA

W prezentacji tego zagadnienia przejdziemy przez dwa etapy. Najpierw przytoczymy kilka wypowiedzi ludzi nauki, głównie psychologów, pedagogów, filozofów i teologów o sensotwórczej funkcji religii, zaś w dalszej kolejności uwydatnimy rolę religii chrześcijańskiej, a dokładniej Dobrej Nowiny Chrystusa w odnajdywaniu sensu życia.

### a) Psychologowie, filozofowie i teologowie o sensotwórczej funkcji religii

Wśród wielu psychologów i filozofów panuje dziś dość zgodne przekonanie, że religia przyczynia się do usensowienia ludzkich działań, współkształtuje wewnętrzny ład społeczeństwa, dostarcza motywów do podejmowania wysiłków zmierzających do urzeczywistniania dobra. To właśnie więź człowieka z Bogiem stanowi ostateczną podstawę sensu wszystkiego, co istnieje, i pozwala człowiekowi znajdować odpowiedzi na nurtujące go pytania egzystencjalne.

*Religia – pisze ks. Z. Chlewiński – występuje jako czynnik wyjaśniający w swoisty sposób obraz świata i odpowiadający na podstawowe pytania egzystencjalne oraz na jedną z najistotniejszych potrzeb psychicznych człowieka budzących poczucie sensu świata i ludzkiego życia – potrzebę transcendencji. Religia wyjaśnia swoiście sens świata i życia przez odniesienie do takiego porządku, który pozwoliłby na interpretowanie życia, cierpienia, śmierci i innych zdarzeń egzystencjalnych w ramach systemu, wewnątrz którego okazują się one wartościami. Spojrzenie na świat z religijnego punktu widzenia może umożliwić przyjęcie ukrytego sensu wydarzeń, nawet trudności i nieszczęść, mimo iż w danej konkretnej sytuacji człowiek nie potrafi ich zrozumieć. W ten sposób religia w sobie właściwy i jedyny w swoim rodzaju sposób „porządkuje” ustosunkowanie się człowieka do świata rzeczy i ludzi, z nim samym włącznie<sup>4</sup>.*

W podobnym duchu wypowiada się znany psycholog amerykański G.W. Allport. W jednym ze swoich dzieł pisze, że *właśnie dzięki religijnemu patrzeniu na życie – poszerzającemu się w miarę poszerzania się życiowych doświadczeń – ludzie ci są w stanie uformować i zachować dojrzałą i dobrze zintegrowaną strukturę osobowości<sup>5</sup>.*

Ukazywanie sensu życia, pomoc w jego poszukiwaniu i znajdowaniu – zauważa ks. Janusz Mariański – jest jedną z ważnych funkcji religii w wymiarze indywidualnym i społecznym. To właśnie dzięki religii człowiek może przeżywać swoje życie, cele i dążenia, oczekiwania co do teraźniejszości i przyszłości, kryzysy i cier-

<sup>4</sup> Z. Chlewiński, *Religia a osobowość człowieka*, w: *Religioznawstwo w katechezie. Materiały katechetyczne z religioznawstwa*, red. M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987, s. 43-44.

<sup>5</sup> G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 88.

pienia, a także zdarzenia szczęśliwe, w ramach systemu głębszych znaczeń i sensów. Religia dostarcza zespołu wartości i norm określających zarówno bieżące ludzkie postępowanie, jak i wyjaśnić co do znaczenia całokształtu ludzkiej egzystencji. Ofiaruje nową wizję świata i domaga się swoistego przewartościowania uznawanych wartości. Stąd też religia umożliwia znalezienie najpełniejszych i najgłębszych odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia i istnienia całego świata<sup>6</sup>.

Trzeba zauważyć, że owa sensotwórcza funkcja religii odnosi się nie tylko do religii chrześcijańskiej, ale do każdej innej religii. Wiemy dobrze, że wielu młodych ludzi w Europie Zachodniej sądzi, że odnajdą w religiach Wschodu lub w islamie bardziej właściwą odpowiedź na pytanie o sens życia. Stąd też słyszymy o dużej popularności w tamtych krajach wschodnich praktyk religijnych. Wielu także, zwłaszcza młodych, poszukuje dziś rozwiązania swoich problemów egzystencjalnych w różnych sektach religijnych. Jest przeto faktem, że tak wielu ludzi zwraca się do religii z trudnymi pytaniami i sprawami ich życia. Zauważa to *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* Soboru Watykańskiego II, w której m.in. czytamy: *Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym jest wreszcie owa ostateczna i niewystawiona tajemnica, która ogarnia naszą egzystencję, z której bierzemy początek i ku której dążymy* (DRN 1).

Trzeba zauważyć, że są i tacy, którzy nie znajdują sensu życia w religii i próbują go poszukiwać w jakichś funkcjonalnych ekwiwalentach lub substytutach. Dochodzi wtedy niekiedy do wewnętrznej pustki, do tego, co V.E. Frankl określa jako frustrację egzystencjalną, połączoną z przeraźliwym bezsensem istnienia<sup>7</sup>. Stąd też Karl Rahner udziela następującej wskazówki: *Prawdziwego sensu życia ludzie nie powinni szukać w nikotynie, alkoholu, pieniądzach czy pracy, ale także nie w sławie i w historycznych dokonaniach, ponieważ wszystkie te rzeczy są przemijalne i nie mają żadnej „wiecznej trwałości”. Ostateczny i prawdziwy sens życia człowieka – z racji jego otwartości (ponieważ jest duchem i cieszy się wolnością) na całość tego, co rzeczywiste, i na Boską podstawę rzeczywistości – polega na tym, że ta nieskończona, ostatecznie jedyna sama w sobie posiadająca sens Boska*

<sup>6</sup> Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 60.

<sup>7</sup> Por. V.E. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978, s. 93-94.

*postawa chce się udzielić – jak wiemy na podstawie Objawienia – człowiekowi w łasce i w tym, co nazywamy bezpośrednim oglądem Boga*<sup>8</sup>.

Po naszkicowaniu sensotwórczej funkcji religii wskażmy na chrześcijańską odpowiedź na pytania dotyczące sensu newralgicznych zjawisk ludzkiego życia.

b) Chrześcijaństwo wobec sensu newralgicznych zjawisk ludzkiego życia

Spśród owych newralgicznych zjawisk ludzkiego zatrzymajmy się na trzech, które ciągle niepokoją człowieka i stanowią dla niego najtrudniejszą zagadkę do rozwiązania. Są to: cierpienie, zło i śmierć. Odkrycie sensu tych zjawisk stwarzało zawsze trudności człowiekowi.

– Chrześcijański sens cierpienia

Cierpienie jest tu na ziemi niezaprzeczalnym faktem. Każdemu jest dane doświadczyć jakiegoś cierpienia czy to fizycznego, czy duchowego, czy obydwu naraz. W ciągu wieków próbowano wyjaśnić zagadkę cierpienia na terenie filozofii. Nie znaleziono jednak zadowalającej odpowiedzi. W sukurs filozofii przychodziły różne religie, w tym także religia chrześcijańska. Historia pokazuje, że łatwiej było wytłumaczyć cierpienie o niewielkich rozmiarach. Mówiono o cierpieniu, które poprzez pozytywne nadanie sensu wzbogaca ludzką cnotę, sprawia, że człowiek dojrzewa do pełniejszej osobowości. Cierpienie czasem budzi człowieka z letargu, wskazuje na jego ograniczenie i konieczność korzystania z pomocy drugich. Z kolei cierpienie dla ludzi z otoczenia stwarza możliwość poświęcenia, bezinteresownej pomocy, opieki. Jan Paweł II powiedział w Wiedniu 11 września 1983 r.: *W każdym przypadku choroba i cierpienie są ciężką próbą. Ale świat bez ludzi chorych – choć to zabrzmie może paradoksalnie, byłby światem uboższym o przeżycie ludzkiego współczucia, uboższym o doświadczenie nieegoistycznej, niekiedy wręcz heroicznej miłości*<sup>9</sup>. Stąd też nie dziwimy się, że w ankiecie: *Czego nauczyliśmy się od naszych dzieci?* – znajdujemy wypowiedź matki: *Bardzo wiele zawdzięczam memu kalekiemu dziecku, które odwróciło i przekształciło całe moje życie. Dzięki chorej córce poznałam i wrosłam w nieznaną i piękny świat, naznaczony wprawdzie ogromnym cierpieniem, ale jakże bogaty*<sup>10</sup>.

W chrześcijańskiej interpretacji cierpienia przyjmuje się, że o ile jest prawdą, że cierpienie ma sens jako kara wówczas, kiedy jest związane z winą, o tyle nie jest prawdą, że każde cierpienie jest następstwem winy i posiada charakter kary.

<sup>8</sup>K. Rahner, *Mój problem. Karl Rahner odpowiada na pytania młodzieży*, Warszawa 1987, s. 76.

<sup>9</sup>Za: Z. Fortuniak, *Co to znaczy cierpieć po chrześcijańsku*, w: *W szkole Jana Pawła II*, Poznań 1985.

<sup>10</sup>*Czego nauczyliśmy się od naszych dzieci?*, „Znak” XXXII (1980), nr 11 (317), s. 1459.



Postać sprawiedliwego Hioba jest szczególnym na to dowodem w Starym Testamencie.

Największe trudności jawiły się z wyjaśnianiu cierpienia niezawinionego, zwłaszcza cierpienia niewinnego dziecka. W *Braciach Karamazow* Dostojewski każe Iwanowi powiedzieć, że nie przyjąłby z wdzięcznością z rąk Stwórcy całego wszechświata ze wszystkimi jego wspaniałościami, gdyby to miało kosztować jedną łzę niewinnego dziecka. Wobec historycznej kondensacji cierpienia ludzki rozum jest bezsilny. Cierpienie niezawinione może wywoływać zgorzenie i bunt.

Najwięcej światła na tajemnicę wszelkiego cierpienia rzuca cierpienie Chrystusa. Mówił o tym Jan Paweł II do chorych w czasie Apelu jasnogórskiego w dniu 4 czerwca 1979 r.: *Na Krzyżu swoim Syn Boży dokonał odkupienia świata. I poprzez tę tajemnicę każdy krzyż, który dźwiga człowiek, nabiera niepojętej po ludzku godności. Staje się znakiem zbawienia dla tego, kto go dźwiga, a także dla innych „Dopełniam w moim ciele, czego nie dostawa cierpieniom Chrystusa” napisał św. Paweł (por. Kol 1,24)<sup>11</sup>. Wiedzieli o tym pierwsi uczniowie Chrystusa, o których napisano: „A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa” (Dz 5,41).*

– chrześcijański sens zła

Obecność w świecie zła, które jest niezaprzeczalnym, doświadczalnym faktem, martwiła, niepokoiła, a często i przerażała człowieka. Człowiek tak często kapitulował w tłumaczeniu tego faktu. Nie potrafił nigdy odkryć jego sensu. Słyszymy dziś o Żydach, którzy mówią, że nie może być Boga, bo był Oświęcim. Religia chrześcijańska próbuje oświetlić tę trudną tajemnicę nieprawości faktem działania złego ducha, który ma dostęp do człowieka i żeruje na jego wolności i skłonności do złego. Właściwym jednak sprawcą zła, tak jak i dobra, jest zawsze człowiek, który jest wolny w stosunku do zewnętrznego prawa, jak i do wewnętrznej powinności. Dlatego też źródło zła, zwłaszcza moralnego, tkwi we wnętrzu człowieka.

– chrześcijański sens śmierci

W historii ludzkiej kultury znajdujemy dużą opozycję wobec zjawiska śmierci. O ile nawet w kierunkach laickich doszukiwano się sensu życia, to negowano w nich sens śmierci. Uważano ją za całkowity absurd. Przedstawiciele tej laickiej, często ateistycznej orientacji oznajmiali, że śmierć jest unicestwieniem sensu życia. Po co żyć – pytają – skoro ostatecznym kresem jest unicestwienie. Śmierć unicestwia przecież cele, do których człowiek dążył lub pragnął dążyć. Tego typu pesymizm głoszą kierunki ateistyczne, w szczególności egzystencjalizm ateistyczny Sartre'a.

---

<sup>11</sup> Jan Paweł II na ziemi polskiej, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 94.

Na tajemnicę śmierci człowieka rzuca światło śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zbudowana na tym fundamencie chrześcijańska wiara głosi, że śmierć stanowi jedynie zmianę formy życia: *Życie twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie* (prefacja o zmarłych). Życie i śmierć w chrześcijańskiej wizji tworzą integralną całość, dającą ostateczny i totalny sens.

## ZAKOŃCZENIE

Możemy zakończyć nasze rozważania stwierdzeniem, że pytanie o sens życia, złożone z pytaniem o sens cierpienia, zła i śmierci, są pytaniami nieustannie powracającymi w ludzkiej kulturze. W pewnych chwilach stają one przez każdym człowiekiem i od odpowiedzi na nie tak wiele zależy, jak będzie się toczyć życie człowieka. Możemy być zadowoleni, a nawet dumni, że klucz do odpowiedzi na te pytania daje religia, zwłaszcza nasza religia chrześcijańska. Dlatego możemy zakończyć optymistyczną uwagą Jana Pawła II z posynodalnej Adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis: Upadek pewnych ideologii w ostatnich czasach, bardzo krytyczna postawa wobec świata dorosłych, nie zawsze dających świadectwo życia opartego na wartościach moralnych i transcendentnych, doświadczenia rówieśników szukających ucieczki w narkotykach i przemocy – to wszystko w znacznej mierze przyczynia się do tego, że młodzież z całą ostrością stawia podstawowe i nieuniknione pytania o wartości, które rzeczywiście są w stanie nadać pełny sens egzystencji człowieka, cierpieniu oraz śmierci. Wielu młodych odczuwa i wyraża potrzebę religii oraz życia duchowego. Rodzi się w ten sposób pragnienie doświadczenia pustyni i modlitwy, powrotu do bardziej osobistej i stałej lektury Słowa Bożego oraz do pogłębiania wiedzy teologicznej* (PDV 9).

### Summary

#### Religion and the Meaning of Life

The author of the article discusses the ever recurring problem of life's meaning. The text consists of two main parts. In the first one the author tries to explain what should be meant by the meaning of life: what does it mean when someone says that his life has meaning. In the second part the role of religion is treated, especially the Christian religion, in the process of discovering and maintaining the conviction of the meaning of life. Some opinions of psychologists, philosophers and theologians on the topic are briefly discussed and it is pointed out how Christianity explains the meaning of suffering, evil and death.

KS. JAN KOWALSKI

## CHRZEŚCIJAŃSTWO – WIOSNĄ EUROPY

Chrześcijaństwo, a w nim Kościół katolicki i Europa – to niewątpliwie dwie rzeczywistości wewnętrznie ze sobą powiązane w swoim istnieniu, działaniu i przeznaczeniu. Poprzez wieki razem przechodzą tą samą drogę i naznaczone są tą samą historią. I chrześcijaństwo, i Europa, i ich cywilizacja zakorzenione są naprzód w pogańskim dziedzictwie grecko-rzymskim<sup>1</sup>. Wystarczy choćby przypomnieć Sokratesa, który świadectwem życia i śmierci ukazuje, że prawo sumienia może, a w określonych sytuacjach powinno sprzeciwić się i mówić stanowczo „nie” prawom państwa. Jego „jestem gotowy umrzeć, ale nie będę posłuszny”, jest pierwszym momentem eklezjalnym, tzn. powszechnym w świadomości europejskiej. Tak postrzegają i tak odczytują sokratejską postawę Ojcowie Kościoła, gdy w jego (Sokratesa) osobie dostrzegają prekursora samego Chrystusa, nazywając go „Mojżeszem świata pogańskiego”. Bo to on kształtuje w świadomości europejskiej paradygmat pierwszeństwa prawdy przed prawem, który okaże się konstytutywne dla kultury i cywilizacji europejskiej<sup>2</sup>.

Potem przychodzi humanizm ewangeliczny, benedyktyńskie połączenie modlitwy i pracy, rozwój uniwersytetów, powstanie nauki nowożytnej, wypracowanie koncepcji osoby ludzkiej, które stanowią istotne składniki dziedzictwa europejskiego, a w którym główną rolę odgrywa chrześcijańska wizja wartości i świata<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 3 (1982) nr 10(34), s. 24; por. A. Wielowieyski, *Religia, kultury i nowi barbarzyńcy Europy*, w: *Pytania o duszę Europy*, Warszawa 2002, s. 91; J. Królikowski, *Budzenie Kościoła*, Kraków 2000, s. 98-108.

<sup>2</sup> J. Królikowski, dz. cyt., s. 100.

pisze J. Doré za Janem Pawłem II. Wśród wartości zaś na pierwsze miejsce wysuwa się wolność, owo św. Pawła, Apostoła Narodów: „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1). Porywający rozwój chrześcijaństwa, a wraz z nim Europy trzeba, widzieć właśnie w tej odpowiedzi człowieka na jedno z istotnych i wewnętrznych pragnień człowieka, a mianowicie wolności. Prześladowania chrześcijan weryfikują dogłębnie tę wartość i pogłębiają jej rzeczywistość. Chrystusowe „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) staje się dla chrześcijan od samego początku programem ich życia, gdy podejmują się kształtowania w jego świetle nowego obrazu świata, poczynając od Europy. Idea wolności uniwersalnej jest ideą specyficzną pochodzenia chrześcijańskiego. Doskonale ujmuje to G. Hegel. Dla niego Wschód uważa, że tylko jeden, tzn. władca, może być wolny. Grecy – że niektórzy mogą być wolni, tzn. filozofowie, mędrzy. Chrześcijaństwo zaś staje się nośnikiem radykalnego uniwersalizmu. Wprawdzie wszyscy są niewolnikami grzechu, ale też wszyscy stają się wolni w Chrystusie<sup>4</sup>.

Decydującym czasem formowania się chrześcijańskiej tożsamości europejskiej jest niewątpliwie średniowiecze. W nim zaś życie monastyczne. Uczniowie św. Benedykta, a potem św. Dominika, św. Franciszka z Asyżu i św. Bernarda z Clairvaux przemierzają wzdłuż i wszerz Europę, kształtując styl jej życia, w którym przenika się wzajemnie eklezjalność i cywilizacja. Przy tym, jak zaznacza za Papieżem J. Doré, nie można pominąć także świętych Cyryla i Metodego<sup>5</sup>. To chrześcijaństwo staje się dla nawróconych narodów skarbnicą wrażliwości i nowej mentalności. To ono rodzi nową kulturę, daje wizję świata głęboko zjednoczonego właśnie wokół niego, mimo panujących tu i ówdzie partykularyzmów<sup>6</sup>. To dzięki niemu, dzięki chrześcijaństwu, Europejczycy stanowią wspólnotę wkorzoną w ich własną tradycję, w której Ewangelia w części dominującej ma określony wkład w łonie innych rodzin duchowych. Ślad chrześcijaństwa jest tak wielki, że nawet gdy w wiekach późniejszych przychodzą rozdarcia, czasem gwałtowne, i sprzeczny przeciw tej tradycji, określają się one ostatecznie w odniesieniu do chrześcijaństwa<sup>7</sup>.

Oczywiście, że nie można zapomnieć o uniwersytetach, a szerzej rzecz biorąc, o szkołach powstających z inspiracji i pod skrzydłami chrześcijaństwa, a dokład-

<sup>3</sup> J. Doré, *L'Esprit de l'Europe*, „La Documentation Catholique” 82.97 (2000) s. 1082-1083.

<sup>4</sup> G. Hegel, *Encyclopädie der philosophische Wissenschaften im Umriss*, [b.m.w.] 1831.

<sup>5</sup> J. Doré, art. cyt., s. 1082-1083.

<sup>6</sup> J. M. Verlinde, *Le christianisme, printemps de l'Europe*, Paris 2002, s. 67-68; por P. Poupard, *Faire émerger l'Europe dans sa dimension spirituelle*, La Documentation Catholique” 83.98 (2001), s. 318.

<sup>7</sup> P. Poupard, art. cyt., s. 318.

niej Kościoła katolickiego. To one wypracowują koncepcję człowieka na fundamencie wiary chrześcijańskiej. W jej świetle, w świetle wiary, człowieka nie da się sprowadzić do swoich uwarunkowań biologicznych, do swoich możliwości ekonomicznych, do swojej pozycji społecznej. Człowiek każdy, w jakimkolwiek byłby wieku, i jakichkolwiek nie byłby płci, pochodzenia etnicznego, przynależności narodowej, jakakolwiek byłaby jego kultura i religia, posiada duszę i ciało. Jest osobą i z tego tytułu zasługuje na pełne poszanowanie, bez żadnych ograniczeń<sup>8</sup>. Nie jest rzeczą, ale jest kimś; synem Bożym i bratem bytów jemu podobnych; wolnym, odpowiedzialnym, inteligentnym, miłującym. Ta jedyna relacja, między Bogiem i człowiekiem, kieruje całym jego życiem osobistym i wspólnotowym<sup>9</sup>. Ona, ta chrześcijańska wizja człowieka, nie ma podobnej w żadnej cywilizacji ani w żadnej religii świata. Chrześcijaństwo nie prezentuje jej bez odniesienia do fundamentu. Ten zaś nie jest jedynie porządku duchowego czy etycznego, ale porządku ściśle religijnego, a nawet teologicznego<sup>10</sup>.

To właśnie dzięki ewangelicznemu humanizmowi, rozwojowi uniwersytetów wypracowujących oryginalną wizję człowieka i kultury Europa staje się Europą ducha, charakteryzującą się jednością. Właśnie dzięki temu, że Europa jest wspólnotą ducha, aż do czasów nowożytnych jest ona jednością. W odróżnieniu od innych kontynentów nie posiada ona szczególnej identyczności na płaszczyźnie geograficznej. Swą identyczność i egzystencję zawdzięcza ona nie terytorium, ale właśnie duchowi. Zawdzięcza swej kulturze. Historycznie jest to kultura religijna. Dokładniej, jest ona chrześcijańska<sup>11</sup>. Nie byłoby bowiem jedności Europy i nie będzie jedności Europy, jeśli nie byłaby ona i jeśli nie będzie ona wspólnotą ducha. Takie jest gnieźnieńskie przesłanie Jana Pawła II z roku 1997<sup>12</sup>. Wspólnota zaś ducha, mająca swe źródło w chrześcijaństwie, to wspólnota, w której,

obok poszanowania godności człowieka panuje duch miłosierdzia, bratnia zgoda i współpraca, autentyczna troska o dobro własnej Ojczyzny. Jej zaś (Ojczyzny) dobro to troska o jej tożsamość, o zachowanie i bogacenie jej tradycji.

Nie zapominając o słabości średniowiecznego człowieka, ulegającego często magii i starym tradycjom pogańskim, nierzadko moralnie nie dość wrażliwego, nie sposób nie zauważyć, że jest on z chrześcijaństwem bardzo silnie związany.

---

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*. W setną rocznicę *Encykliki „Rerum novarum”*, Watykan 1991, nr 44; por. H. de Lubac, *Mémoire*, Namur 1992, s. 176.

<sup>9</sup> P. Poupard, art. cyt., s. 317.

<sup>10</sup> J. Doré, art. cyt., s. 1084.

<sup>11</sup> Tamże, s. 1083.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 306.

Stąd cywilizacyjnie jest ono tak silne<sup>13</sup>, podkreśla A. Wielowieyski, odwołując się do Jana Pawła II.

Niestety, nowożytność niesie i dla Europy, i dla chrześcijaństwa osłabienie jedności, jak i ich instytucji, by wreszcie doprowadzić do ich głębokiego kryzysu. O ile schizma wschodnia przypieczętowana przez Celulariusza w roku 1054 nie ma większego wpływu na to, co się dzieje w Europie, to tzw. Reformacja Lutra, Melanchtona i Zwinglego i podział Kościoła, zwłaszcza wojny religijne stają się wielkim ciosem i dla Kościoła<sup>14</sup> i dla chrześcijaństwa. Zniszczenia dopełnia Oświecenie. Następuje odstępstwo od Kościoła znacznej części inteligencji. Staje się zaś tak dlatego, że chrześcijańskie Kościoły, zwłaszcza katolicyzm „nie dają na czas odpowiedzi na nowe wyzwania odkryć, rozwoju nauki i wynalazków. Ale to jeszcze nie wszystko. Wobec szybkiego dziewiętnastowiecznego uprzemysłowienia i urbanizacji, wielkich migracji, a w związku z tym wykorzenia się milionów ludzi, Kościoły chrześcijańskie, a wśród nich Kościół katolicki tkwiący wciąż w tradycyjnej szlachecko-chłopskiej Europie, nie odpowiadając na wyzwania świata, ustępuje pola socjalizmowi”<sup>15</sup>.

Wreszcie wiek XX przynosi odchodzenie od chrześcijaństwa środowisk robotniczych, wraz z niemal równoczesnym pojawieniem się kultury masowej, która staje się szokiem o wiele groźniejszym w sensie kulturowym i moralnym niż totalitarne systemy nacjonalistyczne i komunistyczne. Więż bowiem religijna, pisze Jan Paweł II, silniej opiera się tym ostatnim niż wzorcom wysokiej konsumpcji i awansu społecznego w ramach gospodarki rynkowej<sup>16</sup>. Dochodzą do tego dwie wojny światowe, wywołane właśnie na kontynencie europejskim, a które są konsekwencją i świadectwem kryzysu wartości, który ogarnia cały świat. Ich zaś konsekwencja (wojen) to niezliczona liczba zabitych, zranionych ciał i serc, masowych zniszczeń i ciężaru win, których konsekwencją jest to nieszczęście<sup>17</sup>.

Jan Paweł II nie ukrywa stanu kryzysu przelomu drugiego i trzeciego tysiąclecia Europy, a w niej chrześcijaństwa. „Kryzys ten – jego zdaniem – obejmuje tak życie obywatelskie, jak i religijne. Z politycznego punktu widzenia Europa jest podzielona<sup>18</sup>. Nienaturalne podziały – kontynuuje Jan Paweł II – pozbawiają narody możliwości wzajemnego spotykania się w klimacie przyjaźni i swobodnego łączenia swych wysiłków i swojej pomysłowości w służbie pokojowego współży-

<sup>13</sup> A. Wielowieyski, art. cyt., s. 94.

<sup>14</sup> Tamże; por. J.M. Verlinde, dz. cyt., s. 26.

<sup>15</sup> A. Wielowieyski, art. cyt., s. 94.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 25 i 26; por. J. Królikowski, dz. cyt., s. 109-110; J.M. Verlinde, dz. cyt., s. 32.

<sup>17</sup> Jean Paul II, *Europe, ouvre tes portes à la solidarité universelle*, „La Documentation Catholique” 67.82 (1985), s. 695.

cia oraz solidarnego wkładu w rozwiązywanie problemów dręczących inne kontynenty. Życie publiczne także jest naznaczone konsekwencjami ideologii sekularystycznych. Konsekwencjami, które od negacji Boga (przykładem jest traktat nicejski z roku 2000) czy też ograniczenia wolności religijnej posuwają się do przypisywania nadmiernego znaczenia sukcesowi ekonomicznemu w stosunku do ludzkich wartości pracy i produkcji, od materializmu i hedonizmu, które zagrażają wartościom rodziny, płodnej i zjednoczonej, życiu zaledwie poczętemu, moralnej trosce o młodzież, aż po „nihilizm”, rozbijający wolę do stawiania czoła kluczowym problemom (takim, jak nowi ubodzy, emigracja, sytuacja mniejszości etnicznych i religijnych, godziwy użytek czyniony ze środków społecznej komunikacji), uzbrajający ręce terrorystów.

Także na płaszczyźnie religijnej Europa jest podzielona (to wszystko mówi Papież). Nie tyle nawet z powodu podziałów, które dokonały się przed wiekami, ile z powodu oddalania się ochrzczonych i wierzących od głębokich uzasadnień ich wiary oraz od doktrynalnej i moralnej siły tej chrześcijańskiej wizji życia, która zapewnia równowagę tak osobom, jak i społeczeństwom<sup>19</sup>.

G. Danneels na posiedzeniu Biskupów Europy (1985) uszczegóławia dostrzeżany przez Jana Pawła II obecny podział Europy na płaszczyźnie religijnej. Dla niego pozostaje wciąż bardzo żywy „ateizm naukowy” mający nieograniczone zaufanie do rozumu. Stąd wiara, także nieograniczona, w skuteczność edukacji, która w przyszłości stworzy człowieka całkowicie opartego na pewności i żyjącego nauką. [...]. Obok niego zaś egzystuje „ateizm praktyczny” podsycany wymaganiami społeczeństwa konsumpcyjnego, które nie przestaje rodzić pseudopotrzeb i tworzyć nowych form przyjemności, a przez to pozostaje elementem najsilniejszym każdej formy życia duchowego. Nie chodzi tu o „system myślenia ani o filozofię, ani o świecką religię”. Zbliży się on raczej do „pustki duchowej, która staje się jedyną alternatywą wiary”<sup>20</sup>.

Ponieważ natura nie znosi pustki – stąd znowu – dla J. Ratzingera, tak bardzo rozprzestrzenione narkotyki, jako protest przeciw beznadziei życia. Są one także „pseudomistycyzmem świata”, który nie wierzy, ale nie może jednak uwolnić się od aspiracji duszy pragnącej raju. Narkotyki są zatem ostrzeżeniem idącym bardzo daleko. „Nie wypełniają one jedynie pustki panującej w społeczeństwie... One

---

<sup>18</sup> Papież mówi o tym podziale w roku 1982 w Compostella, a zatem przed upadkiem muru berlińskiego, ale przecież od tego czasu niewiele się zmieniło.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Europe, retrouve toi-même L'appel de Saint Jacques de Compostelle*, „La Documentation Catholique” 64.79 (1982), s. 1129.

<sup>20</sup> G. Danneels, *Evangeliser l'Europe „secularisée”*. Conférence au VI Symposium des évêques d'Europe”, „La Documentation Catholique” 63.82 (1985), s. 1068-1078.

odsyłają do wymagań wewnętrznych bytu, które narzucają się w formie perwersyjnej, jeśli nie znajdują właściwej odpowiedzi<sup>21</sup>”.

W tej pustce duchowej J. Ratzinger, podobnie jak i Papież, dostrzega też źródło terroryzmu. Przy czym nie chodzi mu o terroryzm ekstremistów i fanatyków niektórych tradycji religijnych (m.in. w islamie), ale o aktywne ruchy w różnych krajach, które próbują narzucić siłą utopie polityczne. Początkowo terroryzm jest protestem przeciw światu takiemu, jakim on jest. Jest domaganiem się lepszego świata. Jest on „w swych korzeniach – pisze J. Ratzinger – moralizmem, ale moralizmem, który się przeradza w okrutną parodię celów i dróg prawdziwej teologii moralnej. To nie przypadek, że terroryzm zrodził się na uniwersytetach (choćby na paryskiej Sorbonie w roku 1968), szczególnie u ludzi młodych, pochodzących ze środowisk mocno religijnych.

Początkowo jest on entuzjazmem religijnym ale zwróconym ku ziemi, nadzieją mesjaniczną przemienioną potem w fanatyzm polityczny. Odraza wobec pustki duchowej i moralnej obecnego społeczeństwa, aspiracja do całkiem innej rzeczywistości, wymaganie zbawienia bezwarunkowego, bez barier i ograniczeń – takie są komponenty religijne, które dają terroryzmowi poryw pasji kierowanej przeciw wszystkiemu, odrzucania wszelkiego kompromisu i jego pretensje idealistyczne. Jeśli ten fenomen staje się bardzo niebezpieczny, to właśnie z racji charakteru stanowczo ziemskiego nadziei mesjanicznej. Domaga się on (terroryzm) od tego, co jest określone, aby było nieokreślone, od tego, co jest skończone, aby było nieskończone. Ta sprzeczność wewnętrzna pokazuje aspekt prawdziwie tragiczny tego zjawiska, w którym wielkie powołanie człowieka staje się instrumentem wielkiego kłamstwa<sup>22</sup>.

Oczywiście, że inspiracje będące nadzieją na lepszy świat, jakie obecnie jawią się w Europie, nie mogą podlegać wątpliwości. One są, ale nie można zapomnieć, że pomieszanie wiary i nadziei w postęp techniczny oraz zawierzenia mu zawiera jako konsekwencję całkowicie logiczną opinię, według której trzeba usunąć Boga z działania historycznego i uczynić dziedziną prywatną i arbitralną ludzkie koncepcje ewentualnej Jego egzystencji (Jego, tzn. Boga) i Jego identyczności. W tym sensie dziedzina religii staje się prawdziwie miejscem tolerancji. To, co powinno być święte dla niej, dla religii, to nieprzekraczanie dziedziny czysto prywatnej i niedomaganie się dla siebie praw publicznych. Oznacza to, że Europa eksportuje mechanikę bez znamienia moralnego, a ostatecznie przeciw kulturze moralnej; że

---

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Un tournant pour l'Europe*, Paris 1996, s. 15-16.

<sup>22</sup> Tamże, s. 16-17.



przewaga ideologii postępu technicznego idzie w parze ze zniszczeniem wielkich tradycji moralnych, na których opierają się stare społeczeństwa, podczas gdy umacniają się ciemne praktyki czarów i magii, a które wywierają poważny wpływ na życie. Oznacza to m.in., że duch posiadania, pasja działania, ucieczka w przyszłość, wraz z pustymi przyrzeczeniami, rozciągają się na cały świat. Oznacza to też trochę jedność, która wprowadza jednocześnie wygaszanie sił prawdziwie jednoczących i wspólnych przekonań moralnych<sup>23</sup>.

Nie można chyba pominąć diagnostyki współczesnej Europy, jaką podaje A.M.R. Varèla, jak zapewnia: opierając się na nauczaniu Jana Pawła II. Uważa on, i słusznie, że zapomnienie o Bogu, eliminowanie Go z życia prowadzi do zapomnienia o człowieku. Otóż współczesne koncepcje liberalistyczne (a do niedawna także marksistowskie) czynią z niego, tzn. z człowieka, absolutne centrum, stawiając go na miejscu Boga. Zapominają, że to nie człowiek stwarza Boga, ale to Bóg stworzył człowieka. To zaś prowadzi do zapomnienia o człowieku. Oznacza obstawanie przy takim humanizmie immanentyzmu, który leży u podstaw radykalnego liberalizmu filozoficznego i stawia obecnego Europejczyka wobec sytuacji jednocześnie decyzyjnej, jak i problematycznej<sup>24</sup>.

Dla Jana Pawła II Europy współczesnej brak jest ideałów. Istnieje dla niej konieczność „stawiania czoła wyzwaniom ekonomicznym i szerzenia wśród ludzi ducha wymiany, co przychodzi na myśl inne wielkie problemy, jakie rodzi obecny kryzys. Przede wszystkim [...] znajdujemy się w obliczu zachwiania się w sferze moralnej i duchowej, które daje się obserwować w Europie [...] Człowiek igra z życiem, kiedy pozwala się opanować zwątpieniu. Łatwość, z jaką nauka ingeruje w procesy biologiczne, może doprowadzić do śmiertelnych błędów [...]. Para małżeńska zamyka się w kręgu własnych spraw. Jakże często posuwa się, przy aprobacie społecznej, tak daleko, że odmawia bezbronnej istocie godności człowieka i prawa do życia.... Młodzi są rozczarowani światem, w którym przyszło im żyć. Czy nasz sposób życia pozwoli im uszanować własną godność ludzką, odkryć ideały, osiągnąć pełnię rozwoju we wspólnocie ludzi znajdujących szczęście w swej godności?”<sup>25</sup>.

We współczesnej Europie – wyraża przekonanie J. Ratzinger – następuje obniżenie wartości i prawd obiektywnych, jako jeden z elementów jej kryzysu.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 115-116; por. Jean Paul II, *L'Europe, ouvre tes portes à la solidarité universelle*, dz. cyt., s. 696.

<sup>24</sup> A.M.R. Varèla, *Sommes-nous en mesure d'assumer notre vocation chrétienne en Europe? Rapport avant le débat général de la seconde Assemblée synodale des évêques sur l'Europe*, „La Documentation Catholique” 80.96 (1999), s. 938.

<sup>25</sup> Jean Paul II, *Europe, ouvre tes portes à la solidarité universelle*, dz. cyt., s. 696.

„Są wartości, za które się umiera, by nie zdradzić własnego życia. Zdradzając je, lekceważąc je, odrzuca się prawdziwe racje dla życia i w ten sposób niszczy się go od wewnątrz. Gdy nie ma już nic, dlaczego umierać za nie, życie nie ma sensu, by go kontynuować. Nie ma ono racji istnienia. Tak się rzecz ma w odniesieniu do jednostek. Kraj, cywilizacja posiadają też wartości, które usprawiedliwiają stawkę życia. Gdy one już nie istnieją, znikają jednocześnie racje i siły, które zapewniają spójność społeczną i życie we wspólnocie kraju”<sup>26</sup>. Dla J. Ratzingera fakt, że wartości straciły swą oczywistość, jest ściśle związany z utratą świadomości relacji osobistej między Bogiem Stwórcą i człowiekiem. „Idea, że inna wola, tzn. wola Stwórcy wzywa go i że harmonia ludzkiej woli z Jego wolą (Bożą wolą) polepsza egzystencję człowieka, staje się obca dla większości ludzi”<sup>27</sup>. Tymczasem człowiek potrzebuje tego, co transcendentne. Sama immanencja mu nie wystarczy. Odrzucenie życia pozagrobowego prowadzi do zsekularyzowania życia ludzkiego. Nie jest ono już dla przeciętnego Europejczyka *sacrum*. Tymczasem aby być sobą, potrzebuje on zasady moralnej. Ta zaś potrzebuje wiary w stworzenie i nieśmiertelność, tzn. potrzebuje obiektywizmu swojego zadania i ostatecznego charakteru odpowiedzialności jako dopełnienia. Kondycja ludzka, która byłaby rzeczą, jest niemożliwa. Potrzebuje doświadczenia bezpośredniego prawdy chrześcijańskiej i jej nadziei”<sup>28</sup>.

Mimo tak pesymistycznej wizji Europy i chrześcijaństwa sytuacja nie jest beznadziejna. Bowiem jeszcze obecnie dusza Europy jest jakoś zjednoczona, wyraża przekonanie Jan Paweł II, ponieważ „żyje ona mimo wszystko jeszcze wspólnymi wartościami chrześcijańskimi i ludzkości takimi, jak godność osoby ludzkiej, głębokie przywiązanie do sprawiedliwości i do wolności, pracowitość, duch inicjatywy, miłość rodzinna, szacunek do życia, tolerancja, pragnienie współpracy i pokoju, które są cechami charakterystycznymi”<sup>29</sup>. A skoro tak się rzecz ma, jeśli Kościół pragnie, aby chrześcijaństwo stało się wiosną Europy, winien on (Kościół) mieć świadomość miejsca w duchowej i ludzkiej odnowie Europy. „Nie domagając się dla siebie pozycji, jaką zajmował w przeszłości, a którą nowe czasy uważają za całkowicie przewyższoną, Kościół jako Stolica Apostolska i jako wspólnota katolicka powinien służyć i dać swój wkład w dążenie do autentycznego dobrobytu materialnego, kulturalnego i duchowego narodów”. Z tej to racji na płaszczyźnie

<sup>26</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 33.

<sup>27</sup> Tamże, s. 23.

<sup>28</sup> Tamże, s. 33-34. J. Ratzinger powołuje się na przemówienie Jana Pawła II skierowane do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich. Zamieszcza je zbiór przemówień Papieża *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Kraków 2002, s. 68-79.

<sup>29</sup> Jean Paul II, Europa, retrouve toi, toi-même, dz. cyt., s. 1128.

dypłomatycznej, poprzez swoich obserwatorów Kościół jest obecny w różnych instytucjach wspólnotowych, ale nie politycznych<sup>30</sup>.

Podobnie jak historia przeszłości Europy nie może być pomyślna bez chrześcijaństwa, tak się rzecz ma z przyszłością tego kontynentu. Nie można Europy zbawiać ani nie można jej traktować poza tym, co chrześcijaństwo może wnieść obecnie do jej skarbcza, uwzględniając poważną ewolucję, jaką przeszła i przechodzi<sup>31</sup>.

Kościół winien pomóc państwom i narodom europejskim, które doznały i doznają tylu zawodów społecznych i politycznych wraz z ekspansją liberalizmu i ekonomizmu, przy utracie nadziei i sensu tradycji poprzez głoszenie Ewangelii. Ona ma ukazywać siebie jako wspólnotę ewangelizującą stary kontynent, nawet jeśli jego nauka nie obejmuje obecnie i nie obejmie go wszędzie w sposób dynamiczny<sup>32</sup>.

W momencie, gdy głębokie wstrząsy zmieniają istotnie oblicze Europy, gdy narody nabierają świadomości ich własnej identyczności i gdy unie tworzone w niej na siłę przez ideologie totalitarne rozpadają się, Europejczyk poszukuje z niepokojem swoich korzeni, pisze P. Poupard inspirowany nauką Jana Pawła II. Czuje intuicyjnie, że jego tożsamość może mu umknąć, stąd doznaje uczucia utraty swej duszy<sup>33</sup>. Już wielcy pionierzy Europy R. Schuman, J. Monnet, K. Adenauer i A. De Gaspari podkreślają, że wola polityczna i organizacja ekonomiczna oraz jedność monetarna nie wystarczą do stworzenia na nowo pełnej jedności Europy. Potrzeba jej duszy i ducha<sup>34</sup>. Tak samo myśli J. Delors, niedawny przewodniczący Komisji Europejskiej w Brukseli<sup>35</sup>. Zatem misją właściwą chrześcijanom w budowaniu Europy jest pomoc w odnalezieniu jej duszy; duszy, którą miała przez całą swą historię, a która odpowiada jej tożsamości.

Tę duszę Europy, chrześcijańską duszę, trzeba obudzić – zdecydowanie podkreśla Jan Paweł II. Zresztą już Paweł VI zaprasza katolików do „budzenia duszy chrześcijańskiej Europy, w której zakorzeniona jest jedność; do oczyszczenia wartości ewangelicznych, które są jeszcze obecne, choć wykrzywione, zorientowane na dobra czysto ziemskie; do obudzenia i umocnienia świadomości konieczności

<sup>30</sup> Tamże, s. 1130.

<sup>31</sup> J. Doré, art. cyt., s. 1084.

<sup>32</sup> *Synode des évêques pour l'Europe. Jesus Christ, vivant dans son Eglise, source de l'esperance*, „La Documentation Catholique” 79.94 (1998), s. 70.

<sup>33</sup> P. Poupard, art. cyt., s. 317.

<sup>34</sup> J. Doré, art. cyt., s. 1083.

<sup>35</sup> J. Delors, *Esprit évangélique et construction européenne*, „La Documentation Catholique” 82.97 (2000), s. 187-195.

wiary głoszonej w czas i nie w czas; do kanalizowania ich zapalu ponad wszelkie bariery<sup>36</sup>.

Dla Jana Pawła II „jedność Europy nie może oznaczać jedynie wspólnych interesów materialnych. Jej fundamentem jest porozumienie co do celów i podstawowych ideałów, wspólne dziedzictwo kulturowe i z pewnością nie na miejscu ostatnim, jedność ducha i serc. Bez wiary chrześcijańskiej Europie zabraknie duszy. Chrześcijanie są zobowiązani, by troszczyć się o ducha, który zjednoczy i ukształtuje Europę przyszłości. Jest to wielkie wyzwanie i wielka odpowiedzialność, które chrześcijanie powinni podjąć poważnie, aby znieść dzielące granice”<sup>37</sup>.

Podobne jest zdanie Synodu Biskupów Europy obradującego w obecności Jana Pawła II, który wyraża przekonanie, że zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie rozprzestrzenia się, choć bardzo nieśmiało, dążenie do dóbr ducha, do szukania odpowiedzi na głębokie oczekiwania ludzkiej egzystencji, na niepokojące pragnienia ostatecznych przeznaczeń ludzkich<sup>38</sup>. Zaś P. Poupard dodaje, że „człowiek współczesny odkrywa na nowo w zawirowaniach przemocy, w szale konfliktów, w apokaliptycznym lęku nuklearnym, że odpowiedź na tragedię i zagrożenia egzystencji nie jest porządek polityczny, ale duchowy i religijny”<sup>39</sup>. Dramatyczna klęska religii laickich, dodaje tenże hierarcha kościelny, rodzi „powrót do etyki i dążenie do odnalezienia wartości, jako solidnego fundamentu egzystencji ludzkiej, osobistej i społecznej”. Walka przeciw niesprawiedliwości, walka o poszanowanie godności ludzkiej, obrona praw człowieka, szczególnie ubogich i wydziedziczonych, uprzejme poszukiwanie pokoju i pojednania między narodami, poszanowanie kultur narodowych, szacunek dla środowiska naturalnego – to są konkretne elementy konieczne dla życia solidarnego. Oznacza to natychmiastowe nadanie globalnej wizji świata, w którym człowiek odnajduje właściwe sobie miejsce, pośród swoich braci, na łonie natury. Wśród braci, których ma miłować i wśród natury, którą ma kultywować<sup>40</sup>.

Człowiek współczesny, zwłaszcza Europejczyk, ten olbrzym, który ugina się pod ciężarem swojej odpowiedzialności, potrzebuje odnalezienia centrum swej ciężkości w nowej równowadze rozumu i miłości, w głębokiej mądrości, gdzie jego człowieczeństwo może stawać się coraz bardziej ludzkie. Gdy obecnie niemoc

---

<sup>36</sup> Jean Paul II, *Allocution au Conseil des Conférences épiscopales européennes*, „La Documentation Catholique” 60.78 (1979), s. 17-18.

<sup>37</sup> Jean Paul II, *Homélie lors de la concélébration eucharistique à Paderborn*, „L’ Osservatore Romano”, wyd franc. z dnia 25.06.1996, s. 4.

<sup>38</sup> *Synode des évêques pour l’ Europe. Jesus Christ vivant dans son Eglise, source d’esperance pour l’ Europe*, dok. cyt., s. 471.

<sup>39</sup> P. Poupard, art. cyt., s. 318.

<sup>40</sup> Tamże.

i frustracja znaczą głęboko kultury panujące, tylko cywilizacja miłości, jaką proponuje Kościół, może zbudować kulturę prawdziwie ludzką, tzn. kulturę każdego człowieka i wszystkich ludzi. Tę zaś opiera na specyficznej dla niego, tzn. Kościoła, koncepcji człowieka. Koncepcja, której źródłem jest wiara chrześcijańska. To ona zapewnia, że stworzony on został na obraz Boży, nawet gdy jawi się on (człowiek) często zniekształcony przez grzech. Bo przecież ten, który jest obrazem Boga niewidzialnego i Pierworodnego wobec każdego stworzenia (Kol 1,15), Jezus, Człowiek doskonały, odnowił w potomstwie Adamowym podobieństwo Boże (KDK 22). Objawił człowiekowi jego samego, i odkrył przed nim jego prawdziwe powołanie i przeznaczył go do wolności synów Ojca niebieskiego<sup>41</sup>.

Dla wielu rodzi się pytanie, czy chrześcijaństwo w stanie, w jakim się znajduje, zdolne jest stać się wiosną Europy, zgodnie z zamysłami, jakie odnajduje się w nauczaniu kościelnym, między innymi Jana Pawła II. Przecież Kościoły, także katolicki, i chrześcijaństwo przeżywają kryzys, potwierdzany przez samego Papieża<sup>42</sup>.

Kryzys ten nie jest pierwszy, podkreśla m.in. J. De Gentil-Praichis. Podobnych Kościół przeżył już wiele, a jednak je przewyciężał. Pomagały mu i pomagają w tym prześladowania, które mu dodają witalności<sup>43</sup>. Zaś René Bremont wyraża przekonanie, że nie można mówić o postchrystianizacji, jak często mówi się o postmodernizmie. Chrześcijaństwo bowiem i Kościół mają swoją przyszłość. Nie oznacza to jednak, że ją zachowają wszędzie, tzn. we wszystkich regionach Europy. Nawet jeśli wierni odchodzą od nauczania kościelnego, to wielu z nich jest bardzo przywiązanych do Kościoła i są mu wierni. Pozostaje on dla nich wciąż jednym z podstawowych elementów tworzących społeczeństwo. Widać wyraźnie ewolucję wspólnot parafialnych w dobrym kierunku. Wprawdzie nie widać w nich za wiele młodych, ale ci, którzy są, doskonale wyczuwają znaki nowego. Zresztą brakowi młodych nie należy się dziwić, skoro nie wiedzą nic, albo prawie nic, o religii chrześcijańskiej. Kiedyś przekaz wiary miał miejsc, jakby mechaniczne. Była to wizja prawie że globalna. Obecnie jest ona cząstkowa. Przyczyną zaś takiego stanu rzeczy jest brak księży. Laikat nie jest tak dysponowany do permanentnej pracy w duszpasterstwie jak duchowni. Nawet przy bardzo skromnych możliwościach Kościół jako instytucja moralna jest w stanie przypominać ustawicznie pewną ilość zasad bezdyskusyjnych, jak poszanowanie człowieka, jedność w czło-

---

<sup>41</sup> *Evêque d' Europe, Déclaration commune sur la responsabilité des chrétiens vis-à-vis de l'Europe d'aujourd'hui et de demain*, „Supplement” (1980) nr 384, s. 8-10.

<sup>42</sup> Jean Paul II, *Crise de la culture européenne et crise de la culture chrétienne*, dz. cyt., s. 1153.

<sup>43</sup> J. De Gentil-Braichis, *Avant propos. La page est – elle définitivement tournée?*, w: *Chrétiens, tournez la page*, Paris 2002, s. 5-6.

wieczności, równość wszystkich. Od co najmniej trzydziestu lat odgrywa on witalną rolę w idei solidarności narodów w rozwoju, pomocy trzeciemu światu, w występowaniu przeciw wojnie, a za pokojem, w redukcji długów i ograniczania zbrojeń.

Co więcej, Kościół, który wierzy w asystencję Ducha Świętego aż do skończenia świata, powinien wierzyć, że taki stan nie musi być trwały. Powołań kapłańskich i wierzących nie musi ubywać, może i powinno przybywać. Ale pod warunkiem, że Kościół poprawi swoje oblicze poprzez większą autentyczność własną i całego chrześcijaństwa, choćby przez większe zaangażowanie w jedność wewnętrzną i w chrześcijański ekumenizm<sup>44</sup>.

### Résumé

#### La chrétienté devrait à nouveau vivre un printemps de l'Europe

L'Europe n'est pas une réalité nouvelle. Sa naissance coïncide avec le mouvement d'évangélisation des derniers siècles du premier millénaire. L'idée d'un rassemblement, d'une fédération des états européens, fusse-t-elle comme un rêve ou un idéal, tout le cours de l'histoire mouvementée de ce continent en est marquée. Mais l'Europe d'aujourd'hui a, en fait, bien du mal à cacher ses états d'âme et à gérer la crise de croyance qu'elle traverse.

Malheureusement, après une phase de soumission filiale à l'Église, qui était pleinement reconnue, la contestation a pris progressivement de l'ampleur. La Raison s'émancipa de la tutelle de la Foi. La légitime laïcisation des institutions s'étendit progressivement en laïcisme, tantôt agressif, tantôt plus caché, mais cherchant à se couper de ses racines chrétiennes européennes.

L'Église se doit de continuer son ministère et d'annoncer la Bonne Nouvelle. Certes, le chemin est escarpé. C'est le cœur du message de Jean-Paul II. L'Europe a beau vouloir se construire dans le déni de ses racines chrétiennes. Le Saint Père encourage inlassablement les croyants à collaborer généreusement à son édification sur ces racines. Mais sans compromissions, en vrais témoins de l'Évangile, cherchant par tous les moyens du dialogue et de l'action pacifique à transmettre l'héritage chrétien, qui depuis les origines, a fait la cohésion de l'Europe.

Les domaines d'engagement ne manquent pas. Il faut rappeler que l'Europe de demain ne se construira pas sur les décombres du christianisme, mais elle ne se maintiendra qu'en intégrant les valeurs évangéliques de ses fondations. Les croyants doivent témoigner de la dignité de l'être humain et de sa destinée surnaturelle. Devant le vide spirituel

---

<sup>44</sup> R. Rémond, *Le christianisme aura sûrement un avenir, même si...*, Paris 2002, s. 9-35.

KS. JANUSZ MARIANŃSKI (LUBLIN)

## RELIGIA A WARTOŚCI UNIWERSALNE

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie związane z tradycją<sup>1</sup>. „W tradycyjnym świecie tzw. problemy egzystencjalne były już z góry rozstrzygnięte, natomiast w naszych demokratycznych społeczeństwach, w których obowiązuje zasada jednostkowej autonomii, występują z niespotykaną ostrością. Małżeństwo, wychowanie dzieci, wierność, stosunek do pieniędzy, do ciała, sprawy związane z postępem nauki i techniki – naszej postawy wobec tych kwestii nie normują już jasno określone i uznane zasady. Prawdę powiedziawszy, im bardziej te pytania się nasuwają, tym trudniej jest nam – pozbawionym jakichkolwiek danych z góry kryteriów – znaleźć jakąś przez wszystkich uznaną odpowiedź. Przy tym im bardziej owe kryteria się rozmywały – w miarę jak znikał tradycyjny świat, oparty na teologii moralnej – tym więcej aspektów życia przechodziło do sfery indywidualnych wątpliwości”<sup>2</sup>.

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, czyli o wartościach moralnych. W postmodernistycznej ambiwalencji nie jest on jednak w stanie precyzyjnie rozróżnić między tym, co dobre i złe, lepsze i gorsze. Tzw. ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych

---

<sup>1</sup> A. Giddens, *Soziologie*, Graz – Wien 1999, s. 503-505.

<sup>2</sup> L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tłum. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998, s. 28.

kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi, opierającymi się raczej na kryteriach zindywidualizowanych. Tracą na znaczeniu normy moralne oparte nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym. Kultura moralna, która jest ważnym źródłem społecznego ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, wydaje się coraz mniej odwoływać do trwałych standardów, tego, co jest słuszne, i tego, co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich ogólnych wartości moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego, jak mówią inni: społeczeństwa postindustrialnego, dokonuje się „dalsza liberalizacja w wielu strefach regulatorów życia społecznego oraz zmniejszenie stopnia ich egzekwowania w dziedzinie obyczajowości i moralności – zmniejszenie również w skali masowej skuteczności oddziaływania w Europie norm religijnych”<sup>3</sup>.

## 1. KRYZYS WARTOŚCI UNIWERSALNYCH

We współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją wartości i normy moralne uniwersalne odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne, także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależne od świadomości zbiorowej. Może on jednak przyjmować tezę, że indywidua i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją.

Według ujęć postmodernistycznych, przynajmniej niektórych, nie ma żadnych kryteriów dobra i zła, każdy ma prawo postępować zgodnie z własnymi przeświadczeniami. „Nikt nie może rościć sobie pretensji do tego, że jego przekonania o naturze rzeczywistości lub o dobru moralnym są lepsze czy pewniejsze niż czyjekolwiek inne. Nie istnieją też żadne kryteria weryfikacji wartości poznania albo postaw moralnych. Nie da się więc uprawomocnić ani żadnej zasady moralnej, ani żadne-

---

<sup>3</sup>Z. Tyszka, *Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian*, w: *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 1999, s. 197.



go sądu na temat rzeczywistości. W tej sytuacji nie pozostaje już nic innego jak tylko uznanie prawa każdego człowieka do posiadania własnych poglądów i do postępowania według nich<sup>4</sup>.

Przejawem postawy postmodernistycznej jest negacja i odrzucenie wszelkich norm o charakterze absolutnym i obiektywnym. Dobro i zło jako obiektywne kategorie nie mają sensu. Odrzucenie tradycyjnych wartości moralnych, zwłaszcza o proveniencji religijnej, dociera do wszystkich warstw społecznych, przede wszystkim do młodzieży, nawet jeżeli nie zawsze oznacza ono postawę, według której wszystkie wartości są sobie równe, lub że należy żyć bez reguł, w aksjologicznym chaosie. Według N. Luhmanna w zróżnicowanym funkcjonalnie i strukturalnie społeczeństwie nie jest możliwa całościowa integracja moralna. Brakuje zgody (konsensu) co do kryteriów, według których wartości mogłyby być przyporządkowane do dobra lub zła<sup>5</sup>. Także próby kształtowania moralności w sposób autorytarny przez państwo przynoszą co najwyżej krótkotrwałe efekty (np. w NRD)<sup>6</sup>.

Przeciwnicy etyki ogólnych i obiektywnych norm moralnych uważają wszelkie narzucanie z góry człowiekowi kodeksu norm moralnych i obyczajowych za zniewolenie, a przynajmniej za niebezpieczeństwo dla wolności i podmiotowości człowieka. Moralność uwolniona od etyki ma szansę odzyskać pełną żywotność i pełnić właściwą rolę w życiu człowieka. Powszechnie akceptowane normy moralne przyswajane w procesie socjalizacji – twierdzą niektórzy postmoderniści – stoją w sprzeczności z autonomią człowieka, który posiada zdolność stanowienia (kreowania) wartości i norm moralnych w konkretnych sytuacjach<sup>7</sup>. W konsekwencji potęguje się proces wyzbywania się uniwersalnych wartości, które pasowałyby do każdego społeczeństwa. Wszelkie ideały, wartości i normy stają się kulturowo zrelatywizowane.

Kościół katolicki wyraźnie opowiada się po stronie uniwersalizmu, uznaje istnienie obiektywnych wartości o charakterze kategoriycznym. Odrzuca w zdecydowany sposób relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie ani dobra, ani zła, a przynajmniej że człowiek nie potrafi ich rozpoznać. „Jedynie bowiem moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszędzie, bez żadnych wyjątków, może stanowić

<sup>4</sup>Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 10-11.

<sup>5</sup>N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, s. 248.

<sup>6</sup>H. Meulemann, *Die Implosion einer staatlich verordneten Moral. Moralität in West- und Ostdeutschland 1990-1994*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 50 (1998) nr 3, s. 411-441.

<sup>7</sup>Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 22-24.

etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej” (Encyklika *Veritatis splendor*, nr 97).

Kościół katolicki odrzuca pogląd, że nie istnieje jedna prawda i że każdy wybór ma taką samą wartość. Podkreśla, że u podstaw prawdziwej i obiektywnej moralności leży godność osoby ludzkiej, która ze swej natury ma prawo i obowiązek szukać prawdy i może to czynić w sposób autentycznie ludzki tylko wtedy, gdy jest rzeczywiście wolna (Jan Paweł II podczas modlitwy niedzielnej 18 lutego 1996 r.)<sup>8</sup>. „Trzeba przypomnieć, że wymogi prawdy i moralności bynajmniej nie poniżają i nie przekreślają wolności, ale przeciwnie – pozwalają jej wzrastać i chronią ją przed zagrożeniami, jakie kryją się w niej samej z powodu grzechu” (przemówienie Jana Pawła II w Kościele św. Ignacego Loyoli w Rzymie z 31 grudnia 1995 r.)<sup>9</sup>. „W kulturze, która utrzymuje, że nie mogą istnieć żadne uniwersalne prawdy, nie ma wartości absolutnych. Ostatecznie zatem dochodzi się do konkluzji, że obiektywne dobro i zło nie mają już znaczenia. Dobro zaczyna oznaczać to, co w danej chwili przyjemne i użyteczne. Złem nazywa się wszystko, co przeszkadza w zaspokojeniu subiektywnych pragnień. Każdy może sobie zbudować prywatny system wartości” (Jan Paweł II podczas modlitewnego czuwania w Denver 14 sierpnia 1993 r.)<sup>10</sup>.

Akcentując duchowy i transcendentny wymiar osoby ludzkiej, Kościół podkreśla, że prawa człowieka, których poszanowanie jest częścią integralną każdej kultury, są uniwersalne. Ich źródłem jest równa godność wszystkich ludzi, przysługująca każdemu człowiekowi. Życie ludzkie, aby osiągnąć swoją pełnię, potrzebuje odniesienia nie do wartości ulotnych i powierzchownych, ale trwałych i głębokich. Kościół broni stanowiska, według którego istnieje dobro i zło oraz kryteria ich wyróżnienia. Obrona powszechnych i niezmiennych norm moralnych jest działaniem dla dobra jednostek i społeczeństwa jako całości, bowiem normy te tworzą „solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji” (Encyklika *Veritatis splendor*, nr 96)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> „L'Osservatore Romano” 17 (1996), nr 4, s. 61.

<sup>9</sup> „L'Osservatore Romano” 17 (1996), nr 2, s. 26.

<sup>10</sup> „L'Osservatore Romano” 14 (1993), nr 11, s. 29.

<sup>11</sup> „Istnieje bowiem tendencja do uznawania relatywizmu intelektualnego za niezbędny przymiot demokratycznych form życia politycznego. W tej perspektywie prawda określana jest przez wielkość i ulega zmianom pod wpływem przemijających trendów kulturowych i politycznych. Z takiego punktu widzenia ludzie przekonani, że niektóre prawdy mają charakter absolutny i niezmienny, uważani są za nierozsądnych i niegodnych zaufania” (Przesłanie Jana Pawła II do uczestników VI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych z 23 lutego 2000 r.). „L'Osservatore Romano” 21 (2000) nr 6, s. 4.

Dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe – twierdzi Kościół katolicki – domagają się właściwej reakcji, która powinna wypływać z refleksji nad głęboką prawdą o człowieku i z szacunku dla wszystkich wartości moralnych wpisanych w jego naturę. „Nie istnieje bowiem prawdziwy postęp bez poszanowania etycznego wymiaru kultury, badań naukowych i wszelkiej aktywności człowieka. Współczesny relatywizm moralny i związany z nim zanik wrażliwości na wartości moralne sprzyjają zachowaniom szkodliwym dla godności osoby, to zaś stanowi poważną przeszkodę dla humanistycznego rozwoju w różnych dziedzinach życia” (Jan Paweł II na spotkaniu z przedstawicielami świata kultury i nauki w Zagrzebiu 3 października 1998 r.)<sup>12</sup>.

W społeczeństwach, w których dokonują się radykalne zmiany społeczne, są również widoczne przemiany w moralności. Przemiany te otwierają obiecujące perspektywy, ale stawiają też niemałe problemy. „Tempo przemian społecznych sprawia, iż wiele osób czuje się obecnie zagubionych, nie potrafi odróżnić dobra od zła, popada w rezygnację, odchodząc od przyjmowanych wcześniej wartości i zasad. Proces ten ułatwiają nowe ideologie powstające na ruinach dawnych systemów totalitarnych. Bardzo często dominuje w nich niewiara w sens ludzkiej egzystencji. Bez uzasadnień powtarza się obiegowe przekonania, iż wszystko jest względne, gdyż nie istnieją obiektywne, uniwersalne wartości. Narastający pesymizm często prowadzi do poczucia bezsiły”<sup>13</sup>.

Z wychowawczego punktu widzenia stajemy nieuchronnie przed pytaniami, czy powoli nie wkraczamy w świat o charakterze postdeontycznym, w świat bez jakichkolwiek wartości i norm uniwersalnych? Czy upowszechniający się permissywizm, a nawet relatywizm moralny nie wpłynie na zmniejszenie się szans myślenia w kategoriach uniwersalizmu kulturowego? Czy zmiany w kierunku permissywizmu i relatywizmu moralnego, jeżeli – przynajmniej pośrednio – prowadzą do uwypuklenia praw jednostki i autentyczności wyborów moralnych, nie są zbyt wysoką ceną, jaką społeczeństwa współczesne „płacą” za ten rezultat przemian w moralności? Czy da się uratować podstawowy porządek moralny, oparty na wartościach wspólnych wszystkim ludziom, wymagający jako minimum szacunku dla innych osób i respektowania ich wolności oraz innych praw? Co oznaczają w warunkach pełnej ambiwalencji i relatywizmu odwieczne dążenia ludzi do prawdy, dobra i piękna? Jaką rolę mogą i powinny odgrywać religie w procesie promowania wartości uniwersalnych?

<sup>12</sup> „L'Osservatore Romano” 19:1998 nr 12, s. 10.

<sup>13</sup> *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 5 (1995) nr 3, s. 615.

## 2. RELIGIA W PROMOWANIU UNIWERSALNYCH WARTOŚCI MORALNYCH

W nowoczesnym społeczeństwie, z którego jest wypierane *sacrum*, wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granicę między dobrem a złem, tym, co dozwolone jest człowiekowi jako człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone. W krańcowych przypadkach oznacza to taką wolność od wartości i norm jakiegokolwiek systemu etycznego, że przestaje istnieć nawet obowiązek czynienia dobra. Tym bardziej nie odczuwa się potrzeby uzasadniania moralności przez religię. Ewaluacje są coraz częstsze bardziej w kategoriach pragmatycznych niż moralnych, a nieograniczona wolność podmywa dotychczas ustalone hierarchie wartości moralnych. To, co jest możliwe, staje się dozwolone, zwłaszcza jeżeli tak czyni większość społeczeństwa. W rzeczywistości coraz rzadziej udaje się podporządkować życie codzienne normom moralnym i wpisać je w religijną hierarchię wartości. Pogłębiający się rozdział między religią i moralnością w Polsce i wielu współczesnych społeczeństwach może być przeszkodą w rewitalizacji moralności w ramach tzw. etosu światowego, opartego na konsensie religii i Kościołów, prowadzącego do porozumienia ponad kulturowymi i społecznymi granicami<sup>14</sup>.

Model rewitalizacji moralności ma swoje odniesienia i wymiary światowe, m.in. w koncepcji światowego etosu<sup>15</sup>. W świecie współczesnym, w którym występuje wiele konfliktów, także o charakterze zbrojnym, poszukuje się jakiegoś porozumienia „ponad podziałami”. Nowego porządku światowego nie można zbudować – stwierdza H. Küng – jedynie na bazie negocjacji i zabiegów dyplomatycznych, samych akcji humanitarnych czy tylko prawa międzynarodowego. Może być on osiągnięty poprzez większą wspólnotę ideałów i wizji na przyszłość (wspólne wartości, miary i cele), wzrastającą globalną odpowiedzialność za świat jednostek i narodów poprzez poszukiwanie nowego, wiążącego, obejmującego kultury i religie etosu dla całej ludzkości. W ramach światowego etosu należy dążyć do uzyskania koniecznego i niezbędnego minimum etycznego, które obejmuje wspólne wszystkim ludziom wartości, wiążące zasady i podstawowe przekonania moralne<sup>16</sup>.

W poszukiwaniu i kształtowaniu światowego etosu ważną rolę mają do spełnienia wielkie religie światowe o genealogii semickiej, indyjskiej i chińskiej. Są one w stanie wzmocnić skuteczność obowiązywalności podstawowych, koniecznych do funkcjonowania ludzkich społeczności, zasad postępowania moralnego.

<sup>14</sup> *Moral und Weltreligionen*, red. Ch. Gestrich, Berlin 2000.

<sup>15</sup> H. Küng, *Projekt. Weltethos*, München 1990.

<sup>16</sup> H. Küng, *Pokój na świecie – światowe religie – światowy etos*. W: *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999, s. 35-43.

Wiele z tych zasad jest wspólnych w różnych religiach. W zróżnicowaniu kulturowym i religijnym świata dostrzec można wspólne wszystkim kulturom i religiom pryncypia oraz szanse współpracy nad kształtowaniem świadomości ludzkiej w kierunku światowego etosu. Poszukiwanie podstawowego konsensu wielkich religii w zakresie wiążących wartości, niezmiennych miar i indywidualnych postaw zostało uroczystie zadekretowane w *Oświadczeniu religii światowych w sprawie światowego etosu* w Chicago w 1993 r. Dzisiaj wielu ludzi angażuje się – z pobudek religijnych czy humanitarnych – w budowę wspólnego, światowego etosu, zakładającego przemianę sumień ludzkich w sprawach etycznych<sup>17</sup>.

Chrześcijaństwo i inne wielkie religie mogą wnieść do wspólnego etosu konkretne elementy, które uwolnią ludzi od ograniczeń narzucanych przez idee ukształtowane w drodze doraźnych kompromisów. Ludzkość potrzebuje zasadniczych punktów odniesienia dla wszystkich obywateli i dla odpowiedzialnych za sprawy publiczne. Dekalog wspólny żydom, chrześcijanom i muzułmanom, bliski także regułom głoszonym przez inne religie, zawiera zasady obowiązujące zarówno poszczególnych ludzi, jak i różne społeczności. Przedstawiciele wielkich religii są zgodni, że stosowanie przemocy w imię wyznawanej religii nie znajduje rzeczywistego uzasadnienia w religii, jest wypaczeniem zasad głoszonych przez największe religie świata.

Wyznawcy różnych religii coraz bardziej uświadamiają sobie wspólną odpowiedzialność za pomyślność ludzkiej rodziny. To poczucie wspólnej odpowiedzialności pogłębia się, gdy są odkrywane liczne elementy wspólne łączące wyznawców różnych wyznań chrześcijańskich i innych religii światowych. Spotkania w Asyżu (1986 r.) i w Rzymie (1999 r.) służyły pogłębieniu dialogu i współpracy dla umocnienia duchowych i moralnych prawd stanowiących religijne dziedzictwo ludzkości, gwarantujących zabezpieczenie przyszłości świata. Na spotkaniu w New Delhi 7 listopada 1999 r. z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich i religii Jan Paweł II postawił bardzo znaczące pytania: „Któż z nas nie zmagają się z tajemnicą cierpienia i śmierci? Któż z nas nie uważa życia, prawdy, pokoju, wolności i sprawiedliwości za wartości najwyższej wagi? Któż z nas nie żywi przekonania, że moralna dobroć jest mocno zakorzeniona we wrażliwości człowieka i społeczeństwa na transcendentną rzeczywistość Bóstwa? Któż z nas nie wierzy, że dążenie do Boga wymaga modlitwy, milczenia, ascezy, poświęcenia i pokory? Któż z nas nie troszczy się o to, aby postępowi technicznemu towarzyszył wzrost świadomości duchowej i moralnej? I któż z nas nie podziela przekonania, że społeczeństwo może sprostać nowoczesnym wyzwaniom, jedynie budując cywilizację miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności,

---

<sup>17</sup>Tamże, s. 44-49.

sprawiedliwości i pokoju? A czyż moglibyśmy tego dokonać inaczej niż przez spotkanie, wzajemne porozumienie i współpracę?”<sup>18</sup>.

Ważne w tym względzie są słowa Jana Pawła II wypowiedziane 28 października 1999 r. do uczestników Zgromadzenia Międzyreligijnego w Rzymie: „Niektórzy twierdzą, że częścią problemu jest religia, ponieważ staje na drodze ludzkości do prawdziwego pokoju i pomyślności. Jako ludzie religijni mamy obowiązek udowodnić, że to nieprawda. Wszystkie przypadki wykorzystywania religii jako uzasadnienia przemocy są nadużyciem. Religia nie jest i nie może stawać się pretekstem do konfliktów, zwłaszcza wówczas gdy tożsamość religijna pokrywa się z kulturową i etniczną. Religia i pokój idą w parze: wojna prowadzona w imię religii to jawna sprzeczność [...]. Przywódcy religijni muszą wyraźnie pokazać, że właśnie ze względu na swoje przekonania religijne stoją zdecydowanie po stronie pokoju. Naszym zadaniem jest zatem krzewienie kultury dialogu. Każdy z nas i wszyscy razem musimy ukazywać, że przekonania religijne są inspiracją dla pokoju, że zachęcają do solidarności, sprzyjają sprawiedliwości i wspomagają wolność”<sup>19</sup>.

Przedstawiciele różnych religii w ramach dialogu próbują dostrzec wszystko, co dobre i święte, wszystko, co sprzyja pokojowi i współpracy. Stwarza to szansę ugruntowania wspólnych wartości duchowych i moralnych, budowania nowej cywilizacji miłości opartej na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności. Pokojowy dialog między religiami może sprzyjać ukształtowaniu się nowego sposobu myślenia i życia. Stykając się z różnymi kulturami, mentalnościami i wierzeniami, ludzie mogą znajdować nowe formy współistnienia i okazywania sobie wzajemnego szacunku, a przede wszystkim rozwijać wrażliwość na wartości powszechne, godne duchowej wielkości człowieka. Należy mieć nadzieję, że w przyszłości religie będą odgrywać bardziej znaczącą rolę w budowaniu bezpiecznego i godnego człowieka świata. Idzie o bardziej wyraźne zorientowanie ludzkości na wspólne wartości duchowe i moralne, na wartości tego, co jest prawdziwe, dobre, piękne i święte.

Nowy porządek globalny o charakterze politycznym, społecznym, kulturowym, gospodarczym i ekologicznym potrzebuje globalnego ładu moralnego. Wszyscy mówiący o moralności ogólnoludzkiej, o nowym ładzie światowym, o wspólnotcie narodów, o etosie światowym, o etyczności globalnej, o etyce globalnej, o etosie opartym na religiach, o etyce cywilnej itp. wyrażają mniej lub bardziej zdecydowanie wiarę w możliwości przekształcania ludzkiej świadomości, w tym i świadomości moralnej. Rewitalizacja moralności w wymiarach światowych jest

<sup>18</sup> „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 1, s. 18.

<sup>19</sup> „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 1, s. 34.

zadaniem o wiele bardziej trudnym i bardziej złożonym niż w wymiarach grup społecznych czy poszczególnych społeczeństw. W procesach odbudowy moralnej w skali makrostrukturalnej nie idzie o jakąś nową formę globalizacji (tym razem moralnej), ile raczej o uniwersalizację moralności, w której centrum moralnej świadomości jest osoba ludzka i przysługująca jej niezbywalna godność<sup>20</sup>. Taka uniwersalna świadomość aksjologiczna może zapobiec globalnej katastrofie.

### 3. UWAGI KOŃCOWE

W odniesieniu do procesów odnowy wartości moralnych nasuwają się ważne i społecznie nośne pytania: Czy można odbudować więź moralną bez uogólnionych standardów moralnych? Czy wystarczą konkretne, sytuacyjne, „lokalne” standardy moralne? Czy głoszona przez niektórych postmodernistów epoka postdeontyczna nie oznacza nadejścia kultury cynizmu, manipulacji i obojętności? Co oznacza normatywna, powinnościowa charakterystyka relacji między ludźmi? Czy są to tylko oczekiwania w sensie psychologicznym, czy też jakiś trwały porządek moralny, przekraczający jednostkowe oczekiwania, o charakterze uogólnionych standardów kulturowych? Jakie są źródła i mechanizmy kształtowania się poczucia zaufania, lojalności i solidarności, w jakim stopniu są one wyznaczone grą interesów, w jakim zaś oddziaływaniem przyjmowanych wartości? Jaką rolę odgrywają wartości moralne w sporze o kształt budowanego ładu politycznego, społecznego, gospodarczego i kulturowego w jednoczącym się świecie współczesnym?

Spółczesne społeczeństwa nie są poddane jedynie procesom rozkładu wartości, nie są w całości pozbawione wartości czy tym bardziej nihilistyczne. W rzeczywistości w każdym społeczeństwie istnieje wiele osób, grup społecznych i instytucji, które nie tylko zachowują i realizują wartości religijne, moralne i społeczne (żyją nimi), ale bronią ich i proponują innym jako wartości życiowe, zdolne przeobrazić od wewnątrz całościowe społeczeństwo. W procesie rewitalizacji wartości moralnych idzie o przywrócenie im blasku i znaczenia, także w wymiarach społecznych. Potrzebna jest zarówno swoista mentalność rewitalizacji moralności, jak i pewna forma etyki instytucji, będąca instytucjonalnym wzmocnieniem spontanicznych procesów przemian wartości. Myślenie globalne w sprawach moralnych potrzebuje wsparcia w lokalnym, tj. konkretnym działaniu.

---

<sup>20</sup> Por. P. Donati, *Wyzwanie uniwersalizmu w wielokulturowym społeczeństwie ponowoczesnym: podejście relacyjne*, w: *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 48-49.

## Summary

### Religion and Universal Values

In his text the author asks some important questions: is it possible to reconstruct the moral relations without having generally binding moral standards? Is it enough to have only situational, local moral standards? Does the coming of the postdeontological era equal to the realization of the culture of cynicism, manipulation and indifference? What does it mean to introduce a normative and binding relationship between people?

The author goes then to give some answers to the problems he recognizes. In real societies there are many persons, social groups and institutions that not only maintain the religious, moral and social values (they live them), but also defend them and propose them to the others as the life values that can transform from the inside the society in general. In the process of revitalization of the moral values it is important to restore their original meaning and splendor. A certain mentality of the revitalization of moral values is needed as well as some forms of institutional ethics. The global thinking in moral questions needs a local support in concrete undertakings.



KS. EUGENIUSZ MITEK

## KATECHEZA W SZKOLNYM ŚRODOWISKU

Katecheta pracujący w szkole powinien mieć wymaganą wiedzę teologiczną i przygotowanie pedagogiczne, które są konieczne potrzebne do nauczania i wychowywania dzieci oraz młodzieży. Stanowią również podstawę jego aurotytetu i poważania, zarówno wśród nauczycieli, jak i uczniów. Ciesząc się uznaniem, stara się wypełniać swoje obowiązki w zakresie nauczania religii i katolickiego wychowania młodego pokolenia.

Katecheta, chcąc osiągać rezultaty w swojej pracy dydaktyczno-formacyjnej, musi być osobą komunikatywną i podawać materiał w sposób zrozumiały. W jakim stopniu osiąga on swój cel, świadczą o tym stawiane przez uczniów pytania lub udzielane przez nich odpowiedzi. Dość istotnym czynnikiem w nauczaniu jest dialog pomiędzy nauczającym a słuchającymi. Tylko wówczas jest on sensowny, kiedy wiąże się z tematem katechezy. Wzajemne rozumienie się na lekcjach umacnia wzajemne więzy, utrwala ich zaufanie i szacunek.

Katechecie pracującemu w szkole nie chodzi o osobiste ambicje, choć i te są ważne. Wie, że przychodzi do uczniów nie we własnym imieniu, lecz Chrystusa, który go tam posłał za pośrednictwem biskupa, czego wyrazem jest jego misja kanoniczna, która upoważnia do nauczania w konkretnej szkole. Katecheta w szkolnym środowisku ma tylko jeden cel: dobro duchowe nauczycieli i uczniów, a więc prowadzenie ich do Boga. Tylko wtedy oni przyjmują taką naukę, kiedy uwierzą w czystość jego zamiarów.

Środowisko, w którym żyją uczniowie, wpływa często na osłabienie autorytetu katechety. Przyczyniają się do tego łatwo dostępne laickie mass media. Bardziej życzliwi nie zawsze odnoszą podawane informacje do swego nauczyciela religii, gdyż widzą, jak ważną rolę spełnia on w ich szkole. Posiada swój prestiż zdobyty

solidną pracą i gorliwością, wiedzą i postawą moralną, wiarą i katolickim światopoglądem. Na ogół jego praca rozpoczyna się z nowym rokiem szkolnym i trwa aż do wakacji, a nawet dłużej. Troskę o swoich uczniów wyraża w poznawaniu ich od strony kultury duchowej, a nierzadko materialnej, by wiedzieć, czy potrzebują pomocy i jakiego rodzaju<sup>1</sup>.

Katechecie nie chodzi wyłącznie o przekaz przygotowanego materiału, ale również troszczy się o religijno-moralną formację młodego pokolenia. Tylko te czynniki warunkują jego owocną pracę w szkole. Musi pozostawać w harmonii z nauczycielami i umiejętnie kierować wspólnotą klasową podczas lekcji. Jest to zadanie trudne w każdej klasie, ale konieczne dla zachowania spokoju i utrzymania w karności uczniów. Pomagać mu mogą liderzy w poszczególnych klasach, niekiedy nauczyciele, a nawet rodzice. Choć mogą pojawiać się pewne trudności w tej kwestii, nie może on jednak przed nimi uciekać. Na ogół w jednych klasach uczniowie chętnie współpracują z katechetą, a w innych są obojętni.

## 1. KATECHETA WE WSPÓLNOCIE KLASOWEJ

Katecheta stara się w swej szkole nie tylko przekazywać wiedzę uczniom, ale również pomagać im w różnych dziedzinach życia. Pragnie przede wszystkim zaspokoić ich potrzeby religijno-moralne. Czyni tak dlatego, ponieważ chce ich dobra osobistego i duchowego rozwoju. W toku prowadzenia lekcji poznaje ich zainteresowania w tej dziedzinie. Odczytuje to po wyrazie twarzy, stopniu skupienia i sposobie zachowania się. Katecheta usiłuje czynić wszystko w tej dziedzinie, gdyż zależy mu na tym, aby w klasie panowało zadowolenie i ład.

Główna troska katechety wiąże się z właściwym i skutecznym przekazem wiedzy. W tej sprawie czyni wiele i korzysta z różnych metod oraz pomocy dydaktycznych. Oczekuje też odpowiednich efektów swojej pracy w postaci coraz lepszego zachowania w szkole oraz praktyk religijnych, zwłaszcza uczęszczania na niedzielne Msze święte i systematycznego przychodzenia na zajęcia katechetyczne. Katecheta jest też osobą godzącą zwaśnionych i broniącą słabszych przed przemocą silniejszych kolegów. Darzy on wszystkich miłością, ale też wymaga grzeczności, a także kultury w zachowywaniu się na lekcjach<sup>2</sup>.

Katecheta, który angażuje się w swej pracy na terenie szkoły, nie jest obojętny wobec nauczycieli i uczniów. Troszczy się o wszystkich i zachęca ich do pracy nad sobą. Chętnie odpowiada na zadawane pytania i przyczynia się do rozwiązy-

<sup>1</sup> E. Korherr, *Nauczanie religii w szkole służbę człowiekowi*, w: Z. Marek (red.), *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Kraków 1991, s. 65.

<sup>2</sup> M. Nowak, *O wartościach chrześcijańskich w wychowaniu*, „Kultura i Edukacja” 2 (1992), s. 2.

wania różnych problemów nurtujących środowisko szkolne. Praca katechety we wspólnocie klasowej jest na tyle trudna, że domaga się od niego świadectwa, a nie tylko werbalnych pouczeń. On zdaje sobie sprawę z tego, że ma formować młodych ludzi w katolickim duchu, aby w przyszłości mogli odpowiadać za swe czyny przed Bogiem i Kościołem, Narodem i własną rodziną, którą założył.

Trzeba przyznać, że nie wszyscy katecheci posiadają predyspozycje pedagogiczno-duszpasterskie, które są niezbędne w prowadzeniu lekcji religii. Nie zawsze w tych kwestiach jest wystarczająca posiadana w domu literatura przedmiotu. Konieczny jest w tej pracy odpowiedni talent, który po części może być wartością wrodzoną, ale też i nabytą poprzez osobiste doświadczenia i systematyczną pracę dydaktyczno-wychowawczą. Katecheta powinien nie tylko obserwować swych uczniów, ale również wsłuchiwać się w ich głos, a także nauczycieli katolickich i życzliwych rodziców. To umacnia jego autorytet i zbliża do tych, z którymi spotyka się w szkole.

Jeżeli praca dydaktyczna w klasie harmonizuje z posiadaną wiedzą pedagogiczną, daje wystarczające wyniki wychowawcze i przyczynia się do umocnienia katolickiej formacji uczniów, którzy chętnie przychodzą na katechezy, jeżeli są prowadzone metodycznie i ciekawie. Każda lekcja religii może wpływać na kształtowanie młodego charakteru i budowanie pozytywnej osobowości. Nie jest to łatwe zadanie dla katechety, gdyż uczniowie mają własne zainteresowania, które nie zawsze prowadzą do wspólnego dialogu.

W związku z powyższym katecheta potrzebuje wiele czasu, by poznać uczniów przychodzących na lekcje. Niestety, dwie lekcje w tygodniu, to zbyt mało na indywidualną pracę formacyjną. Katecheta wiele czasu poświęca na pracę poza szkołą. Kapłani są związani z parafią, a świeccy posiadają własne rodziny. Są to środowiska, z których nie mogą być zwolnieni dla dobra szkoły<sup>3</sup>.

Katecheta korzysta na swoich zajęciach w klasie z różnych pomocy dydaktycznych. Jedne z nich są w gabinecie szkolnym, ale inne musi sam przynosić, jeżeli w ogóle je posiada. Są one zróżnicowane pod względem przydatności w poszczególnych klasach. W grupie młodszych uczniów wykorzystuje się te, które oddziałują na wzrok i wyobraźnię, a u starszych na intelekt i osobistą dociekliwość. Środki dydaktyczne wpływają na pobudzenie zainteresowań sprawami podawanymi na katechezie. W ten sposób przyczyniają się do zachowania spokoju w klasie. Wśród uczniów są różni, bardzo weseli, odważni w stawianiu pytań i śmiali w odpowiadaniu, ale bywają też lękliwi, powolni i nerwowi.

Katechizujący musi liczyć się z ich reakcjami. Chcąc panować nad całością, czasem starczy ostre spojrzenie i zmiana barwy głosu, ale niekiedy trzeba słownie

---

<sup>3</sup>J. Kraszewski, *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Wychowawca” 7 (1995), s. 2.

upominać, a nawet skarcić. Wymaga to sztuki znalezienia odpowiedniej metody lub mocniejszych argumentów. Efekty na katechezie są w dużym stopniu uzależnione od posiadanego autorytetu w szkole i klasie. Właściwy kontakt z uczniami daje dobre rezultaty i umocnienia wzajemnej więzi.

Akceptacja katechety w klasie na ogół przechodzi pewne etapy. Nie w każdej grupie jest on od razu przyjęty. Uczniowie są dość krytyczni i obserwują jego poczynania na terenie szkoły. Kiedy przychodzi do klasy ze swoim programem nauczania religii, wiedzą, jaką ma on tu pełnić rolę. Z powyższego powodu obserwują go i oceniają jego wiarę i zaangażowanie religijne, elokwencję i kulturę ducha, charakter i naturalne uzdolnienia. Dopiero po jakimś czasie poddają się jego sugestiom i wychowawczym wskazaniom. Najistotniejsze w tym jest codzienne jego świadectwo życia pod względem moralnym i przywiązania do Kościoła. To głównie decyduje o jego autorytecie w całym środowisku szkolnym<sup>4</sup>.

Żadne słowo katechety czy też gest nie uchodzi uwagi uczniów, nawet wtedy gdy wydaje mu się, że są czymś innym zaabsorbowani. Niekoniecznie oni zaraz tym się podzielą czy powiedzą, co przypadkiem u niego spostrzegli lub usłyszeli. Któregoś jednak dnia przy jakiejś okazji lub lekcji udowodnią mu, jak dobrą mają pamięć. Umysł młodych rejestruje wszystko jak taśma magnetofonowa. Katecheta stale jest postrzegany na terenie klasy i szkoły, a nawet poza nią. U jednych zdobywa sympatię, a inni mają chęć go krytykować. Wiele zależy od ich osobistego nastawienia do katechety, wychowania domowego i posiadanej kultury.

Katecheta na ogół przychodzi do swych uczniów z wielką życzliwością. Jego miłość do dzieci i młodzieży wynika z zamiłowania do pracy w szkole i posłania ewangelicznego. Dostrzega w tym środowisku gorliwych i przeciętnych, zdrowych i chorujących, bogatszych i biednych, z własnej parafii i dochodzących. Pragnie wszystkich równo traktować, bo uczniowie są bardzo na to uwrażliwieni. Jest to jednak trudne podczas stawiania uwag i stopni, odnoszenia się w czasie lekcji i przerw. Choć uczeń chętnie podejmujący rozmowę i posiadający głębszą wiedzę jest dla katechety miłszy, jednak pozostali nie mogą być przez niego pomijani czy zapominani.

Poczynania katechety w danej klasie wymagają pewnej logiki. Nie mogą w nich pojawiać się jakieś sprzeczności w stosunku do tego, co głosi i czego naucza. Delikatną sprawą jest ocenianie uczniów, bo jedni choć są słabsi w nauce, ale gorliwi w praktykach religijnych, inni leniwi, choć posiadają bardzo dobre warunki w domu. Są też ubodzy pod względem materialnym i takim trzeba pomagać. Nie jest dobrze, jeśli katecheta ulega czymś sugestiom na niekorzyść ucznia, bo to budzi u młodych niepewność. Oni domagają się od niego stałości i konsekwencji, a wszelka podejmowana zmiana musi posiadać silne argumenty.

---

<sup>4</sup> A. Strzałkowska, *Wychowanie do wartości*, „Wychowawca” 7 (1997), s. 2.

Zbyt częste uwagi wychowawcze przekazywane podczas lekcji nie umacniają autorytetu nauczającego. Takie postępowanie osłabia jego zaufanie. Choć tu nie chodzi o „kamienną powagę i żelazne decyzje”<sup>5</sup>, jednak muszą być zachowywane podstawowe zasady szkolnego regulaminu. Katecheta ma wyróżniać się w znacznym stopniu wyrozumiałością, życzliwością i poszanowaniem uczniów w okresie wzrastania. W tym celu unika na katechezie podnoszenia głosu. To, co wydaje mu się czymś naturalnym, dla uczniów może być przykre. Każda uwaga wymaga przemyślenia, bo w przeciwnej sytuacji traci na swej skuteczności, a nawet osłabia autorytet.

Uczniowie domagają się w rozmowie prawdy i oczekują jej od swego katechety. Ona ma być podawana w prostej formie i w sposób zrozumiały. W dialogu nie może on wyśmiewać żadnej wypowiedzi ani młodzieńczych przyzwyczajęń czy określeń regionalnych. Nauczający ma z całą powagą słuchać tego, co oni chcą przekazać, a nawet tym się przejąć i wyrazić swoją opinię. Niekiedy to może być radość albo smutek czy nawet ból. Przez taką postawę katecheta zdobywa szacunek, należną powagę i autorytet.

Wszelkie moralizowanie na lekcjach nudzi uczniów i zniechęca ich do słuchania. Takim sposobem nie zmusi młodych do frekwencji w katechizacji. Ponieważ lekcje religii nie są przedmiotem obowiązkowym, katecheta może pozyskiwać uczniów wyłącznie swą serdecznością i właściwą metodą nauczania. Konieczny jest tu dialog w ramach omawianego tematu. Nie uszczupla to niezbędnej stanowczości katechety ani nie zaniża jego powagi. Podczas przeprowadzania lekcji jedynie on jest przewodnikiem i nauczycielem, ale zawsze w grupie klasowej i razem z nimi rozwiązuje problemy tematyczne. W takiej sytuacji lekcje kończą się miłym i pozytywnym akcentem, właściwym przeżyciem i chęcią ponownego spotkania się w klasie.

Ważnym czynnikiem warunkującym powagę i autorytet katechety jest jego postawa moralna. Uczniowie, choć sami w tej kwestii niedomagają, cenią sobie takiego katechety, który jest uczciwy, sprawiedliwy, odpowiedzialny, obowiązkowy, wrażliwy na krzywdę drugiego, współczujący w nieszczęściu, prawdomówny, życzliwy i tolerancyjny. Tylko wówczas on im imponuje i mają dla niego uznanie, szanują go i jest w pewnym sensie wzorem do naśladowania.

Uczniowie uczęszczający na katechizację w szkole poszukują pewnych ideałów. Nierzadko czerpią je z laickich mass mediów. Katecheta również może im w tym pomóc przez ukazywanie wzorów ze świata Biblii i historii Kościoła oraz dziejów własnego Narodu. Są to postacie nie budzące żadnych wątpliwości pod

---

<sup>5</sup>J. Korczak, *Jak kochać dziecko*, w: tenże, *Wybór pism*, t. III, Warszawa 1958, s. 12.

względem wiary i chrześcijańskiej moralności. Niektóre z nich długo pozostają we wspomnieniach i przywołuje się je w pamięci nawet po ukończeniu szkoły. Do takich zalicza się świętych i błogosławionych oraz bohaterów narodowych.

Zdolności oratorskie i osobiste talenty, choć są bardzo przydatne katecheci jednak nie należą do najważniejszych cech jego osobowości. Ważniejsze jest wewnętrzne powołanie do ewangelizowania współczesnego świata, zwłaszcza ludzi młodych uczęszczających jeszcze do szkoły. Wiara w Boga i służenie uczniom w drodze do świętości stanowią najwyższą wartość katechety. Jest to również podstawowy czynnik decydujący o jego autorytecie w klasie i całej szkole.

Katecheta z talentem pedagogicznym i taktem wychowawczym może wiele dobrego zdziałać w szkole, a przez kolejne lata nauczania nabyć wprawę i łatwość w formacji młodych katolików. Włącza się on w wielką rodzinę szkolnych pedagogów i gorliwych nauczycieli. Z tego tytułu pełni ważną funkcję w odniesieniu do Kościoła i parafii, rodziców i szkoły. W klasie może budować „domowy Kościół” i umacniać „królestwo Chrystusa”<sup>6</sup>.

Właściwy stosunek do życia i jego przejawów – to istotna postawa szkolnego katechety, który autentycznie poświęca się dla uczniów, by dobrze ich przygotować do nadchodzących czasów, w których trzeba będzie przeciwstawiać się złu. Katecheta nie uczy dzieci i młodzieży dla siebie czy własnej satysfakcji, ale dla większej chwały Boga. Pragnie uświęcać młodych katolików i przygotować ich do odpowiedzialnego życia. Niekiedy pomagają mu w tym życzliwi nauczyciele i pedagodzy szkolni, a także rodzice, którym zależy, by ich dzieci wzrastały w pełnym bezpieczeństwie. Katecheta w klasowej wspólnotcie jest ewangelizatorem na podobieństwo „Dobrego Pasterza” (J 10,11).

## 2. UCZNIOWIE W KATECHIZOWANEJ WSPÓLNOCIE KLASOWEJ

Katecheta przychodzi na swoje zajęcia do konkretnej klasy w szkole. Są tam uczniowie, którzy tworzą określoną wspólnotę. Jeśli jest wyposażona w wystarczające pomoce naukowe, wszyscy czują się dobrze. Klasa szkolna jest dla katechety salą wykładową, a dla uczniów miejscem słuchania słowa Bożego. Pomieszczenie klasowe ułatwia w skupieniu i koncentrowaniu się nad określonym tematem. Ze względu na to, że uczniowie tworzą jedną grupę wyznaniową, mają jeden i ten sam cel: uczenie się religii katolickiej.

We wspólnotcie klasowej wytwarza się specjalny klimat wzajemnego szacunku i miłości koleżeńskiej. Wówczas uczniowie są dla siebie życzliwi, a w razie po-

---

<sup>6</sup> P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, w: F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, s. 182.

trzeby pomagają sobie bez jakichkolwiek uprzedzeń. Nie znaczy to, że są jednomyślni pod względem zachowania i pożądanej karności. Zdarzają się w tej dziedzinie jakieś rozbieżności, co przeszkadza katechecie w prowadzeniu lekcji. Istotną rolę odgrywa w klasie lider i on nadaje odpowiedni ton całej wspólnotcie. Może to być bardzo korzystne dla prowadzącego zajęcia lub budzące zastrzeżenia wychowawcze.

Wspólnota klasowa obserwuje katechetę i dość krytycznie ocenia jego sposób bycia i mówienia. Dla jednych może budzić podziw, a dla innych stać się przyczyną krytyki. Każdy sposób jego nauczania, choćby był najbardziej oryginalny, znajdzie zwolenników i przeciwników. Na tym polega różnorodność wspólnoty klasowej. Jest to zjawisko powszechnie występujące, z którym katecheta może się stykać. Podobnie dzieje się na innych lekcjach szkolnych, choć mogą w tej dziedzinie zachodzić pewne różnice ze względu na konsekwencje, gdyż oceny z katechezy nie wlicza się do średniej nauczania ucznia. Z tego powodu frekwencja na katechezie nie musi być pełna, a zachowanie niektórych może budzić znaczne zastrzeżenia. Wiele w tej kwestii zależy od samego katechety i jego autorytetu we wspólnotcie klasowej. On może mobilizować uczniów do przychodzenia lub niepoprawnych zniechęcać<sup>7</sup>.

Nikt z uczniów nie wątpi, że katecheta jest osobą wykształconą teologicznie i posiada w tej dziedzinie największą wiedzę w szkole. Jest też związany z określoną parafią. Zależnie od położenia terytorialnego szkoły, uczniowie mogą spotykać się z katechetą w tym samym kościele na niedzielnej Mszy św. Z powyższego powodu może on w klasie nawiązywać do niedzielnych kazań lub ogłoszeń parafialnych. To wiąże uczniowską wspólnotę z parafią i mobilizuje ją na katechezie.

W wielu szkołach katecheta wyraźnie zabiega o niezbędne wyposażenie w pomoce dydaktyczne, by lepiej móc przeprowadzać katechezę. Pomagają mu w tym uczniowie. Czasem chodzi tu o mapę Ziemi Świętej, rzutnik czy zasłonę na okna. Staranie się o takie czy podobne pomoce dydaktyczne jest wyrazem troski katechety o to, by uczniowie jak najwięcej skorzystali z lekcji, a także miłości do nich, choć nie wszyscy to jednakowo doceniają. Część uczniów wyraźnie przeżywa w swoim dojrzewaniu kryzys wszelkich autorytetów. Odrzuca przestrogi dorosłych, a więc pouczenia katechetów i nauczycieli, a nawet osób najbardziej im życzliwych<sup>8</sup>.

Uczniowie na ogół znają zadania katechety i wiedzą, jaką rolę on spełnia w szkole oraz z czyjego posłannictwa tu przychodzi. Jedni są mu za to wdzięczni, a inni nie przywiązują do tego żadnej wagi, bo jest im to obojętne. Grupa doceniająca pracę katechety wyraża podziw i szacunek. W ich oczach jego autorytet jest tak

<sup>7</sup>Z. Marek, *Wychować do wiary*, Kraków 1996, s. 106.

<sup>8</sup>T. Ruciński, *Autorytet kwestionowany czy poszukiwany*, „Wychowawca” 2 (1999), s. 9.

wielki, że co poleca, starają się wykonać, gdyż w przeciwnej sytuacji mogłoby to być wielkim nietaktem. Oni z uwagą słuchają go na katechezie i angażują się na każdej lekcji.

Tam, gdzie klasa jest nastawiona pozytywnie do katechety, panuje ogólne zadowolenie z przeprowadzonej lekcji. To podnosi go na duchu i dodaje zapału do przygotowania następnego tematu. Powraca on ze szkoły z zadowoleniem i nie odczuwa psychicznego zmęczenia. Tacy uczniowie chętnie uczestniczą w katechezie i nie nudzą się nawet przy omawianiu trudnych tematów.

Dobry katecheta idzie do szkoły w poczuciu pełnej odpowiedzialności przed Bogiem, własnym sumieniem i swoimi przełożonymi. Pracę swą traktuje jako powołanie otrzymane od Boga w darze, by głosić Ewangelię osobom tworzącym szkolne środowisko. Są to nauczyciele i uczniowie, a nawet pośrednio rodzice i osoby miejscowej administracji. Wszyscy to odczuwają po jego mowie, trosce i zachowaniu, stylu bycia w klasie i szkole. Do wszystkich odnosi się serdecznie, gdyż uważa, że na to zasługują. Przychodzący na lekcje religii nie są przez nikogo do tego zmuszani. Czynią to z własnego wyboru, bo tak pragną, a nawet innych zachęcają. W wielu sytuacjach katecheta wyraża swój podziw, jeśli w trudnych warunkach przychodzą do szkoły na swe zajęcia. Niekiedy wiąże się to z kapryśną pogodą, deszczami jesiennymi lub mroźnymi dniami w zimie.

Gorliwi uczniowie przygotowują swą klasę na przyjście katechety – wietrzą ją, ścierają tablicę, uzupełniają zapasy kredy potrzebnej do pisania, przeglądają swe zeszyty i kartkują podręczniki. To wszystko ma swe pozytywne znaczenie w budowaniu wspólnoty klasowej. W wielu sytuacjach katecheta jest inspiratorem różnych wycieczek i pielgrzymek, na które uczniowie chętnie się zapisują. To wszystko zachęca ich do odpowiedniej pilności, wiąże z parafią, a w konsekwencji z Kościołem. Katecheta jest z tego powodu nie tylko lubiany, ale nawet podziwiany.

Czasem uczniowie zestawiają swego katechetę z innymi nauczycielami. Uchodzi to za przejaw normalny i dość zrozumiały, gdyż zaliczają go do grona pedagogicznego w swej szkole. W niektórych sytuacjach rzeczywiście zachowuje się on jak przeciętny nauczyciel, bo bierze udział w posiedzeniach rady pedagogicznej, przebywa w pokoju dla nauczających lub dyżuruje na korytarzu w czasie przerwy, podobnie ocenia i sprawdza obecność, czyni uwagi wychowawcze, uczestniczy w akademiach oraz otrzymuje miesięczne pensje.

W ocenie wspólnoty klasowej katecheta jest nauczycielem szkolnym, ale innym niż pozostali, gdyż od niego oczekuje się nie tylko przykładu pod względem moralnym, ale przede wszystkim wiary i zaangażowania w praktykach religijnych. Ma to swoje znaczenie wychowawcze. Dla wielu postawa katechety robi większe wrażenie niż cała seria pouczeń na lekcjach. Nie jest obojętne dla wspólnoty uczniowskiej, jak on zachowuje się poza szkołą, a więc w życiu prywatnym i parafialnym, jaki ma stosunek do palenia tytoniu i picia alkoholu. On jest stale na



„świeczniku” (Łk 11,33) życia publicznego, zwłaszcza w mniejszych środowiskach ludzkich.

Jeśli klasa spostrzega go pozytywnie i tak ocenia w każdej sytuacji życiowej, staje się osobą godną naśladowania. Może też być dla niektórych powodem do osobistych przemyśleń nad własnym powołaniem życiowym, by stać się w przyszłości podobnym katechetą w kapłaństwie lub w obranym zakonie, albo w stanie świeckim. Wysiłek wychowawczy dobrego katechety na ogół nie marnuje się, owszem, może promieniować na długie lata, kiedy się je wspomina przy różnych okazjach.

Wspólnota klasowa chce być przekonana, że to, co mówi katecheta, sam czyni z przekonania. Chodzi tu o pewne prawdy dogmatyczne, których nie można udowodnić, lecz trzeba w nie uwierzyć. W niektórych sytuacjach jego rola jest trudna, ponieważ młode pokolenie oczekuje dowodu, matematycznego sprawdzianu i eksperymentu. Przejawia ono fizykalne myślenie i biologiczne nastawienie do życia oraz przelicza czas poświęcony na praktyki religijne pod kątem opłacalności ekonomicznej. Z powyższego powodu domaga się krótkich nabożeństw i encyklopedycznych pouczeń, tak w szkole, jak i w kościele<sup>9</sup>.

Obecność katechety we wspólnocie klasowej jest czynnikiem konstruktywnym pod względem wychowawczym. Spełnia on swoją misję w imieniu Kościoła i parafii, a także szkoły i miejscowego pedagoga. Nie jest jednak sobowtórem proboszcza i dyrektora szkoły, lecz zachowuje własną indywidualność i oryginalność. Jest wolny w doborze metod nauczania i w stylu przeprowadzania lekcji. Może być osobą twórczą, stale doszkalcącą się i zdobywającą coraz wyższe kwalifikacje nauczycielskie. Choć posiada własne słabości ludzkie i nosi na sobie brzemień grzechu pierworodnego, przez wielu jest podziwiany, godny szacunku, a nawet naśladowania. Często podobnie odbiera go wspólnota klasowa. W każdej sytuacji stara się być normalnym człowiekiem, który przychodzi do szkoły, by uczyć zasad wiary i chrześcijańskiej moralności oraz dawać świadectwo o Chrystusie.

We wspólnocie klasowej są różni uczniowie, przeciętni i wyróżniający się, łagodni i agresywni, zdrowi i chorzy, dziewczęta i chłopcy, słuchający i przeszkadzający, punktualni i spóźniający się, pobożni i zaniedbani religijnie. Katecheta dostrzega tę różnorodność charakterów i osobowości uczniów. Choć dla wszystkich stara się być jednakowo dobry, jednak nierzadko zdarza się, że w stosunku do niektórych jest bardziej pobłażliwy. Odnosi się do takich zbyt łagodnie i z dużym wyrozumieniem.

---

<sup>9</sup>J. Dobrzyńska, *Współczesne kierunki wychowawcze*, „Wychowawca” 2 (1999), s. 15.

Uczniowie w danej klasie pragną sprawiedliwości i obiektywności. Wszelkie nieracjonalne wyróżnienia źle odbierają. Powoduje to zniechęcenie do pracy i przychodzenia na lekcje. Niezauważeni uczniowie czują się pokrzywdzeni i odsuwają się od katechety. Inni dla zwrócenia na siebie większej uwagi zachowują się „nieznośnie”, naruszają spokój na lekcjach, a nawet robią coś na złość swoim kolegom. Tacy wolą być skarceni niż niezauważeni. Jeśli katecheta spostrzega takie zachowania, powinien wyciągać z tego odpowiednie wnioski i szukać rozwiązania problemu.

Wspólnota klasowa na ogół przyjmuje katechetę do swego grona z zadowoleniem. Pragnie sprzyjać mu w przeprowadzaniu lekcji. Podejmuje różne zadania i zabiega o to, aby wszyscy byli zadowoleni. Jedynie jednostki mogą wywoływać szereg zachowań destruktywnych społecznie. Z tego powodu narażają się na liczne upomnienia, a to wyzwala w nich stany złości i pragnienie odegrania się na innych. Stają się agresywni na skutek braku „sukcesów”, zniechęcają się i rezygnują z katechezy. Jest to dla katechety przykry objaw, bo nie może z takimi uczniami osiągnąć porozumienia.

Nie zawsze i nie w każdej klasie jest tak podczas przeprowadzania lekcji. Niekiedy sami uczniowie potrafią uspokoić hałaśliwych. Jednak bez katechety niewiele osiągają, gdyż mają zbyt mały autorytet. Wymagana jest tu jego ingerencja, aby takich uczniów pozyskać wychowawczo i przekonać, że źle postępują. Czasem udaje mu się to, bo na dalszych katechezach zachowują się bez zastrzeżeń. W przeciwniej sytuacji mogliby oni wejść w środowisko rówieśnicze spoza kręgu szkolnego, gdzie nie przestrzega się norm moralnych ani nie zachowuje praktyk religijnych.

Katecheta szkolny pełni rolę duszpasterza w stosunku do wszystkich uczniów i każdego nauczyciela. Stara się ich traktować poważnie i odnosić serdecznie. W ten sposób oddziałuje on na całą wspólnotę szkolną. To umacnia jego autorytet i pośrednio przyczynia się do akceptacji w danym środowisku. On wzbudza sympatię, wpływa na rozwój życia moralnego i ubogaca wiarę. Uznanie dla takiego katechety nie musi wyrażać się w słowach pochwalnych czy w oficjalnych wyróżnieniach, ale starczy, jeśli każdy jest mu przychylny i życzliwy. Szkoła jest dla katechety nie tylko miejscem pracy, ale również środowiskiem oddziaływań duszpasterskich.

## ODDZIAŁYWANIE KATECHETY NA ŚRODOWISKO SZKOLNE

Rola katechety w szkolnym środowisku jest znaczna, choć nie każdy nauczyciel i uczeń to zauważa. Nie ogranicza się ona jedynie do przekazu zasad wiary i moralności, ale daje on świadectwo Prawdzie. Obserwują go nauczyciele i uczniowie, czasem podziwiają, a niekiedy krytykują. Jest postrzegany nie tylko w klasie, ale również podczas przerw międzylekcyjnych, w pokoju nauczycielskim i na po-

dwórzem szkolnym, w drodze do pracy i po jej ukończeniu. Interesują się tym, co mówi i jak ocenia dane wydarzenia, jaki ma stosunek do polityki i życia społecznego, jak rozmawia z uczniami i nauczycielami, jakich słów używa przy powitaniu i pożegnaniu, czy jest postępowy lub o tradycyjnych poglądach. Jego obecność w szkole nie jest obojętna. Zdecydowanie jest osobą pożądaną i dlatego budzi tak duże zainteresowanie, choć nie zawsze mówi się o nim oficjalnie.

Katecheta, chcąc być akceptowany w szkolnym środowisku, musi wyróżniać się wewnętrzną harmonią ducha, tzn. tak postępować, jak naucza i jak tego oczekuje Kościół. Szkoła jest dla niego środowiskiem podatnym na działania duszpasterskie. On ma świadomość, że w niektórych sytuacjach religijno-moralnych musi zająć wyraźne stanowisko zgodnie z własnym sumieniem. Nie może ganić dobra ani pochylać zła. Musi bronić słabych i pomagać biednym. Tu zdobywa życiowe doświadczenie i staje się duchowym przewodnikiem, choć w różnym stopniu w odniesieniu do poszczególnych osób<sup>10</sup>.

Rodzice również interesują się szkolnym katechetą. Nie każdy go zna w takim samym stopniu, gdyż nie ze wszystkimi rozmawia. Więcej o nim wiedzą z opowiadań swoich dzieci. Jedni oceniają go jako osobę łagodną i zycliwą dla wszystkich, a inni surową i wymagającą. Różnorodność opinii zależy od zaangażowania się uczniów w katechezę. Pilni i wzorowi mówią dobrze o swym katechecie, nie dbali i zaniedbani gorzej go określają. Na ogół rodzice są zadowoleni z obecności katechety w szkole. Większość popiera jego wymagania w odniesieniu do uczniów. Ufa mu i powierza swoje dzieci jego nauczaniu i wychowaniu. W ten sposób wspiera środowisko szkolne, w którym pracuje katecheta.

Katecheta ma świadomość, że jednym z najbardziej decydujących czynników w środowisku szkolnym jest wzajemna współpraca, tak na poziomie nauczycielskim, jak i uczniowskim. On również wszystkich obserwuje i reaguje na ich bodźce. Słyszy różne wyrażenia i odnoszenie się do siebie. Często jest świadkiem krytyki panującej rzeczywistości i wzdychania za lepszym światem. Choć wiele słyszy i widzi, musi zachowywać dystans do obiegowych opinii, opartych na pogłoskach i zasłyszaniach. Nie może stawać po żadnej stronie ani opowiadać się za jakąś partią polityczną. Musi zachowywać stanowisko neutralne, jeśli ma być dla wszystkich duchową ostoją.

Powyższe stanowisko katecheta zachowuje na każdej swej lekcji, bo inaczej nie spełniłby swego zadania. On nie tyle wypełnia swój zawód, co raczej realizuje własne powołanie. Dotyczy ono nie tylko poziomu szkolnego nauczania religii, ale także formacji moralnej i życia chrześcijańskiego. Aktualnie ucząc dzieci i mło-

---

<sup>10</sup> A. Solak, *Czowiek i jego wychowanie*, Tarnów 2001, s. 114.

dzień, bierze również pod uwagę ich życie w dorosłości. Pragnie przygotować młode pokolenie dla Narodu i Kościoła, parafii i lokalnego środowiska, przyszłych małżeństw i rodzin. Choć po ukończeniu szkoły nie będzie już w taki sam sposób spotykać się z nimi, pozostanie u nich jedynie we wspomnieniach. Z powyższego powodu musi zachowywać jednoznaczną postawę, wyróżniać się gorliwością i praktyczną wiarą.

Praca katechety w szkolnym środowisku nie należy do łatwych, gdyż spotyka tu ludzi o różnych charakterach i zapatrywaniach. Odnosi się to głównie do nauczycieli. Wśród nich jest wiele uprzedzeń i niesprawdzonych opinii. Są też bardzo życzliwi, zaprzyjaźnieni i oddani, chętni do pomocy i nieoczekujący uznania za ponoszony trud. Katecheta wychowuje uczniów i nie liczy się z nakładem czasowym czy ekonomicznym. Oni stawiają mu wymagania, aby na bieżąco orientował się w różnych dziedzinach życia. Zachęcają ich do tego różne kolorowe czasopiśma, młodzieżowe programy telewizyjne i wybrane audycje radiowe. Nie zawsze one odpowiadają katolickim normom wychowywania, na które zwraca się uwagę przy okazji prowadzonej katechezy<sup>11</sup>.

Katecheta spotyka się w szkolnym środowisku z różnymi nauczycielami i uczniami. Z każdym pragnie porozmawiać, czasem kogoś o coś poprosić i wszystkich Bogu polecać w swoich modlitwach. Okazywanie szacunku wobec katechety przejawia się w różnych formach. Niektóre z nich są czysto laickie, bez akcentów religijnych. Zauważa się to przy pozdrowieniach lub pożegnaniach. Niekiedy jest to wyrazem codziennego nawyku we własnym środowisku lub traktowania katechety na równi z innymi nauczycielami.

Takie i podobne zdarzenia, choć nie są częste w szkole, ale istnieją. Katecheta z tego powodu nie może okazywać zagniewania, lecz cierpliwie ewangelizować to środowisko swoją postawą. Bardzo pomocne dla tej sprawy jest nawiązywanie życzliwych rozmów, zwłaszcza między lekcjami w pokoju nauczycielskim lub na korytarzu. Wielu chętnie podejmuje tematykę religijną lub ogólnokościelną czy parafialną. Przy takiej okazji rozmówcy otwierają się wewnątrznie i stają się z każdym dniem życzliwsi wobec katechety.

Niezmiernie ważnym czynnikiem w szkolnym środowisku jest poziom osobistej kultury wyrażany w rozmowie koleżeńskej lub w sposobie bycia na lekcjach i przerwach. Im więcej zwraca się uwagi na jej poziom, tym łatwiej ze wszystkimi współpracować. Wszyscy czują się w takiej szkole dość swobodnie, a katecheta może podejmować dialog z chętnymi do rozmowy, a nawet słuchać ich osobistych zmartwień lub radości. Sam też przy tej okazji przyjmuje wyrazy życzliwości. Taki stosunek do otoczenia nadaje swoisty urok, sublimuje złe odruchy i zachęca do

---

<sup>11</sup> E. Mitek, *Potrzeba katechizowania rodzin*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (2003), s. 59.

pracy nad sobą. U katechety to harmonizuje z wykonywaną pracą i osobistą wiarą. Jego kultura promieniuje na całe środowisko szkolne, a ludzi tam spotkanych ocenia z poczuciem odpowiedzialności.

Katecheta na ogół jest mile widziany w środowisku szkolnym. On może wprowadzać pokój między ludźmi i łagodzić nieakceptowane społecznie obyczaje. Uczniów zachęca do pracy nad własnym charakterem i kształtuje ich światopogląd. Nie może jednak zezwalać na żadnego rodzaju poufałości ani z nauczycielami, ani uczniami. Jeśli to jest kapłan, dla wszystkich pozostaje ojcem duchownym. Relacje pomiędzy nimi mają wynikać z chrześcijańskiego nastawienia do bliźnich. Nie jest też wskazany sztuczny dystans, surowość i chłód uczuciowy, bo to nie daje oczekiwanych wyników wychowawczych ani duszpasterskich.

Katecheta dobrze się czuje w tym środowisku szkolnym, gdzie wspierają go duchowo nauczyciele, a rodzice odnoszą się z wielką życzliwością, co wyraża się m.in. w modlitwie za niego. Zjawisko takie jest spotykane w tych szkołach, w których pracują katolicy nauczyciele i pedagodzy, a rodzice znajdują czas na religijną formację swoich dzieci. Tam wszyscy darzą się szacunkiem i nie podważa się autorytetów w obecności innych osób. Wzajemna pomoc i szczerą życzliwość pozytywnie świadczy o szkolnym środowisku.

## ZAKOŃCZENIE

Wychowanie katolickie dzieci i młodzieży jest procesem bardzo długim. Rozpoczyna się w rodzinie, a w odpowiednim czasie jest wspierane przez parafię i szkołę, w której pracuje katecheta. Jego rola jest tak ważna, że nie może być zastępowana przez świeckiego nauczyciela z innego przedmiotu. Od początku roku szkolnego oczekują go uczniowie w każdej klasie i na wszystkich poziomach nauczania. Przychodzi do dzieci i młodzieży z misją kanoniczną otrzymaną od biskupa, który ufa, że on wywiąże się ze swoich zadań zgodnie z oczekiwaniem Kościoła. Szkoła jest dla katechety środowiskiem „nowej ewangelizacji”. Choć posłany on jest głównie do uczniów, nie może być obojętny wobec grona nauczycielskiego i szkolnych pedagogów, a nawet rodziców katechizowanych uczniów.

Praca katechety nie ustaje z zakończeniem roku szkolnego, ale przedłuża się na kolejny czas, choć w nieco innej formie. On w dalszym ciągu służy swoim uczniom dobrą radą i wspiera ich na miarę swoich możliwości. Wakacyjne duszpasterstwo dzieci i młodzieży dotyczy w pierwszym rzędzie praktyk religijnych i życia moralnego. Mogą mu w tym pomagać inne osoby z parafii. Niekiedy są to rodzice, którzy dysponują wolnym czasem i mogą być przydatni w organizowaniu różnych pielgrzymek.

Niełatwo zostać dobrym katechetą. Potrzebne są studia teologiczno-pedagogiczne, umiłowanie tej pracy i chęć poświęcenia się młodemu pokoleniu. Katecheta musi wyróżniać się bogatą osobowością i posiadać talent pedagogiczny. Szkoła nie może być dla niego wyłącznie miejscem pracy, gdzie otrzymuje się pensję, a czasem wyróżnienia i awans. Jego praca to swoisty rodzaj powołania Bożego i odpowiedź na słowa Jezusa: „Idźcie i nauczajcie” (Mt 28,19). Praca katechety w szkole to ewangelizowanie młodego pokolenia, by nie ulegało pokusie laicyzacji i liberalizacji nie tylko w zakresie chrześcijańskich obyczajów, lecz stale wzrastało w duchu dziecięstwa Bożego.

### Zusammenfassung

Die junge Generation bedürft einer ständigen Erziehung, damit sie zur Fülle des Menschenseins wachsen kann. Die Pflicht, sie zu erziehen, liegt von allem an Seite der Eltern. Doch, wenn das Kind das Schulalter erreicht, übernehmen die Mühe teilweise auch die Lehrer. Unter den Lehrern und Erziehern befindet sich auch der Katechet.

Die Rolle des Religionslehrers in der Schule hat eine besondere Bedeutung. Er kommt im Auftrag seines Bischofs, um den Schülern das religiöse Wissen zu vermitteln und sie im Geiste der katholischen Pädagogie zu bilden. Er trifft sich mit ihnen in der Klasse und belehrt, wie man an Gott glauben und die Regeln der christlichen Moral beachten soll.

Der Katechet ist der geistige Führer nicht nur für die Schüler, sondern auch für die katholischen Lehrer. Er arbeitet mit ihnen zum Besten des ganzen Schulumillieus zusammen. Seine Autorität ist hier allgemein anerkannt und akzeptiert von denen, die ihren Glauben vertiefen wollen.

KS. BOGDAN FERDEK

## TEOLOGICZNE PODSTAWY EGZORCYZMÓW

Dnia 1 października 1998 papież Jan Paweł II zatwierdził *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*<sup>1</sup>. W ścisłym znaczeniu egzorcyzm to wypędzenie demona i uwolnienie człowieka od stanu opętania<sup>2</sup>. Egzorcyzm wiąże się więc ściśle z szatanem. Dlatego też częstotliwość stosowania egzorcyzmów zależy od klimatu wokół szatana. W okresach *polowania na diabła* (XIV-XVI w.) egzorcycyści pracowali w godzinach nadliczbowych. Natomiast w okresach sceptycyzmu odnośnie do istnienia szatana, np. bezpośrednio po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, egzorcystom groziło bezrobocie. Po tym ostatnim okresie sceptycyzmu odnośnie szatana, który wyrażała nawet popularna piosenka: *oj dana, dana, nie ma szatana*, nastąpiła zmiana klimatu wokół szatana. Odnowione obrzędy egzorcyzmów ukazały się w nowym wydaniu. O zmianie tego klimatu może świadczyć pozycja G. Minois *Diabeł*. W jednym z paragrafów: *Czyżby koniec egzorcyzmów?* Autor sugeruje, że egzorcystom grozi bezrobocie. Taką prognozę opiera na tym, że papież Paweł VI zniósł święcenia egzorcystów<sup>3</sup>. Jednak w tej samej pozycji Minois uważa, że diabeł stał się supergwiazdorem w literaturze i kinie, a nawet doczekał się kultu, o czym świadczy fala satanizmu<sup>4</sup>. Biorąc pod uwagę spostrzeżenia Minois, można mówić o paradoksie polegającym na tym, że diabeł ma coraz gorszą

---

<sup>1</sup> Zob. *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2002.

<sup>2</sup> A. Nowak, *Egzorcyzm*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 241.

<sup>3</sup> G. Minois, *Diabeł*, Warszawa 2001, s. 149.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 117n.

pozycję w teologii, a jest coraz bardziej popularny w literaturze, kinie i okultyzmie. Pozycję szatana w teologii tuż po zakończeniu II Soboru Watykańskiego precyzyjnie oddają słowa, które L. Kołakowski włożył w usta diabła: *Jakże to, panowie teologowie? A cóż ze mną... Czyżbym należał tylko do języka, do nieważnej formy zdobniczej, którą z niedzieli na poniedziałek jak krawat można zmienić? Jestże szatan jeno figurą retoryczną...? Jestże sposobem pobudzania niemrawej wyobraźni wiernych, który w każdej chwili można czym innym zastąpić?*<sup>5</sup> Ten paradoks został już przewyżczony, o czym może świadczyć międzynarodowe sympozjum poświęcone szatanowi, które odbyło się na KUL-u. Owocem tego sympozjum jest książka: *Teologia o szatanie*. Przekonująco uzasadnia ona tezę: *Szatan istnieje zatem realnie, i to jako istota osobowa*<sup>6</sup>. Odrzucenie istnienia szatana oznaczałoby okrojenie Ewangelii z czegoś istotnego. Jezus przyszedł przecież, aby wypełnić Protoewangelię: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę” (Rdz 3,15). Posłannictwo Jezusa można więc podsumować słowami Listu do Hebrajczyków: „aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła” (Hbr 2,14). Zmiana klimatu wokół szatana oddaliła groźbę bezrobocia dla egzorcyistów, którą prognozował Minois. Powrót do egzorcyzmów spowodował potrzebę odnowienia obrzędów egzorcyzmów. Nowy rytuał zawiera *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, które mówi, że: *Egzorcyzm należy sprawować w taki sposób, aby wyrażał wiarę Kościoła i nie nastroczał nikomu skojarzenia z czynnością magiczną względnie zabobonna*<sup>7</sup>. Aby egzorcyzm był wolny od takich skojarzeń, trzeba zwrócić uwagę na teologiczne podstawy egzorcyzmów.

## 1. ZWIĄZEK EGZORCYZMÓW Z MISTERIUM PASCHALNYM

Teologia egzorcyzmów może być zrozumiała w świetle misterium paschalnego. Misterium paschalne jest ośrodkiem dziejów zbawienia<sup>8</sup>, jak to wykazał W. Hryniewicz w trzypięciowym *Zarysie chrześcijańskiej teologii paschalnej*. Misterium paschalne określa się jako dzieło zbawienia, którego Chrystus dokonał przez swoją mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie<sup>9</sup>. Podane określenie nawiązuje do punktu 5 *Konstytucji o liturgii: dzieła odkupienia [...] dokonał Chry-*

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1998, s. 50.

<sup>6</sup> K. Gózdź, *Tajemnica osobowego zła*, w: *Teologia o szatanie* (red. K. Gózdź) Lublin 2000, s. 11.

<sup>7</sup> *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, dz. cyt., s. 18.

<sup>8</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pacha*, w: *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej I*, Lublin 1982, s. 41.

<sup>9</sup> J. Janicki, *Misterium paschalne*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 300.



*stus Pan głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebne Wniebowstąpienia. W dzisiejszej teologii podkreśla się, że Chrystus dokonał dzieła odkupienia przez całe swoje życie. Wszystkie wydarzenia jego życia są ukierunkowane na śmierć i zmartwychwstanie. Dlatego też wyróżnia się misterium paschalne w węższym i szerszym znaczeniu. W szerszym znaczeniu misterium paschalne obejmuje całe życie Jezusa Chrystusa.*

Niemiecki teolog A. Ziegenaus postuluje, aby najpierw omówić śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a dopiero potem inne misteria z jego życia, ponieważ śmierć i zmartwychwstanie są kluczem do zrozumienia osoby i dzieła Jezusa Chrystusa<sup>10</sup>. Idąc za tą sugestią, trzeba spojrzeć w świetle śmierci i zmartwychwstania Jezusa na całą Jego misję. Ponieważ celem misterium paschalnego jest również wypełnienie Protoewangelii, która zapowiada zwycięstwo nad szatanem, dlatego na całe życie Jezusa trzeba patrzeć jako na zwycięską walkę z szatanem. Celem misji Jezusa jest zwycięstwo nad szatanem (Ef 6,11; 1 P 5,8). Ewangelie ukazują więc publiczną działalność Jezusa jako walkę z szatanem. Walkę tę potwierdzają praktykowane przez Jezusa egzorcyzmy. Walkę Jezusa z szatanem najdobitniej ukazuje św. Łukasz. Szczególnie jego Ewangelia przedstawia walkę Jezusa z szatanem jako wypełnienie Protoewangelii. Według Łukasza (10,17-18) uczniom zdumiewającym się skutecznością dokonywanych przez nich egzorcyzmów: „Panie, przez wzgląd na twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają”, Jezus odpowiada, czyniąc aluzję do satyry Izajasza (14,12n) na króla babilońskiego („Jakże to spadłeś z niebios, jaśniejący Synu jutrzeński”): „Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica”. Tymi słowami Jezus stwierdza klęskę szatana. Szatan doznał klęski już na samym początku publicznej działalności Jezusa w czasie kuszenia na pustyni. Jezus staje jakby w sytuacji pierwszych ludzi i jak oni doświadczą kuszenia. Jednak w przeciwieństwie do nich nie ulega pokusom, lecz zwycięża kusiciela. Ukazując zwycięstwo Jezusa nad szatanem na pustyni, św. Łukasz podkreśla, że szatan odszedł od Jezusa „aż do czasu” (4, 13). Według Ewangelisty jest to czas męki. Wskazuje na to 22,3: „wszedł szatan w Judasza”. W ten sposób św. Łukasz łączy kuszenie na pustyni z męką Jezusa. To połączenie wskazuje na to, że męka Jezusa jest dziełem szatana. Pierwsze zwycięstwo Jezusa nad szatanem na pustyni jest obrazem i zapowiedzią definitywnego zwycięstwa w godzinę męki<sup>11</sup>. Dopiero na krzyżu Jezus pokonał tego, który włada śmiercią, czyli diabła (Hbr 2,14). Śmierć stanowiła tę godzinę, w której władca tego świata został precz wyrzucony (J 12,31).

<sup>10</sup> A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, w: L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, t. 4, Aachen 2000, s. 292.

<sup>11</sup> J. Kudasiewicz, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 142-143.

Tak więc walka Jezusa z szatanem osiągnęła swój decydujący moment podczas misterium paschalnego.

Ojcowie Kościoła, wyjaśniając misterium paschalne, łączyli biblijne wyrażenie *okup* (Mt 20,28; 1 Tm 2,6) z szatanem jako przeciwnikiem Jezusa. Teoria o krwi Chrystusa jako okupie dla szatana została rozwinięta przez Orygenes. Szatan nabył prawo do człowieka ze względu na jego grzeszność. Jezus oddał życie nie Bogu, ale szatanowi w zamian za człowieka. Szatan przyjął zamianę, ale nie był w stanie pokonać Jezusa. Nie tylko utracił człowieka, ale sam został przybity do krzyża ze swymi księstwami i mocami<sup>12</sup>. Teoria transakcji Jezusa z szatanem cieszyła się sporą popularnością. Na Zachodzie w różnych wersjach głosili ją: Ambroży, Hilary i Augustyn, a na Wschodzie Grzegorz z Nyssy i Bazyli. Jej zdecydowanym przeciwnikiem był natomiast Grzegorz z Nazjanzu, według którego szatan nie może być równorzędnym partnerem Chrystusa<sup>13</sup>. Współcześnie H.U. von Balthasar uważa, że teorii okupu, który Jezus spłacił szatanowi, nie można zbyt pochopnie odrzucać. Trzeba jednak za Nowym Testamentem podkreślać zwycięstwo Chrystusa nad szatanem. Władza szatana została przełamana przez krzyż<sup>14</sup>. Do tego nawiązuje również Orygenes. Można mówić o pięciu Orygenesowskich eksplikacjach wydarzenia krzyża. Jedna z nich została przedstawiona jako figura okupu dla szatana. Kolejną eksplikację można nazwać *figurą wojownika*. Bitwy Jozuego symbolizują walkę Jezusa z szatanem. Ta ostateczna walka dokonała się na krzyżu. Na nim Jezus odniósł zwycięstwo nad szatanem<sup>15</sup>. Wydarzenie krzyża, które oznacza również zwycięstwo Jezusa nad szatanem, można pogłębić refleksją protestanckiego teologa J. Moltmanna. Zauważa on, że na drodze krzyżowej nie dzieją się cuda. Jezus pokonuje szatana i zbawia ludzkość, tak jak to przepowiedział prorok Izajasz: „w Jego ranach jest nasze zdrowie” (53,5). Zwycięstwo nad szatanem i zbawienie dokonuje się nie przez cuda ale przez rany. J. Moltmann wykorzystuje grę słów w języku niemieckim: *nicht durch Jesu Wunder, sondern durch Jesu Wunden*<sup>16</sup>. O tym zwycięstwie świadczą słowa, które wiszący na krzyżu Jezus wypowiedział do łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43). Adam uległ pokusie i dając się pokonać przez szatana, zamknął raj. Jezus zwyciężył szatana i otworzył nowy raj. Tym nowym rajem staje się sam Jezus Chrystus, który jako Zmartwychwstały jest *krainą życia wiecznego*. Właśnie Zmartwychwstanie ukazuje porażkę szatana. Oznacza ono bowiem pokonanie śmierci, która „weszła

<sup>12</sup> H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, 261.

<sup>13</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio*, 12,4.

<sup>14</sup> Zob. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 54.

<sup>15</sup> H. Crouzel, dz. cyt., s. 262.

<sup>16</sup> J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München 1989, s. 130.

na świat przez zawiść diabła” (Mdr 2,24). Ta władza nad śmiercią została mu odebrana przez to, że Zmartwychwstały pozbawił go przedmiotu tej władzy, czyli śmierci. Zmartwychwstały ukazuje *Ewangelię życia*, według której nie do śmierci, lecz do życia należy ostatnie słowo.

Kuszenie na pustyni i egzorcyzmy to, używając nie najlepszego języka militarnego, zwycięskie bitwy Jezusa z szatanem, a śmierć i zmartwychwstanie to zwycięska wojna. Śmierć i zmartwychwstanie to jakby *wielki egzorcyzm*, który dochodzi do głosu w poszczególnych egzorcyzmach. Egzorcyzmy są szczególnym przypadkiem, w którym zawarta jest całość, jaką stanowi misterium paschalne. Egzorcyzmy to aplikowanie zwycięstwa Jezusa nad szatanem do konkretnej osoby. Trzeba jednak podkreślić, że egzorcyzmy należą do dziedziny sakramentaliów. Są one jakby rozwinięciem ostatniej prośby *Modlitwy Pańskiej*: *ale nas zbaw ode Złego*. W KKK *Złego* napisane jest wielką literą aby podkreślić, że *Zło*, o którym mówi ta prośba, nie jest jakąś abstrakcją, lecz oznacza osobę, Szatana, *Złego*, anioła, który sprzeciwił się Bogu (2851). Egzorcyzmy mogą przynieść owo *zbawienie od Złego*, aktualizując zwycięstwo Jezusa nad szatanem odniesione poprzez misterium paschalne. W ten sposób to, co zostało nazwane *wielkim egzorcyzmem*, okazuje swoją zbawczą moc w poszczególnych egzorcyzmach.

## 2. EGZORCYZMY W HORYZONCIE ESCHATOLOGICZNYM

Zwycięstwo Chrystusa nad szatanem ma charakter eschatologiczny. Wprawdzie dokonało się już na krzyżu, jednak nie objawiło się jeszcze w całej pełni. Jezus przez swoją śmierć na krzyżu definitywnie pokonał szatana, chociaż do ostatecznej rozprawy dojdzie w dniu paruzji. Tą ostateczną rozprawę ukazuje Apokalipsa. Zawiera ona podsumowanie biblijnej nauki o szatanie – przeciwniku, z którym ludzkość miała problemy od początku aż do końca historii zbawienia<sup>17</sup>. Chrystus nie narzucił dziejom królestwa Bożego. Przedłożył je wolności człowieka aż do *dnia Pańskiego*, w którym „przekaże królowanie Bogu i Ojcu [...] aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 24-28). *Apokalipsa* jest bogata w demonologię. Aż 8 razy występuje w niej termin *szatan* i 5 razy termin *diabeł*. Dla Autora Apokalipsy obydwa terminy są zamienne, o czym świadczą dwa teksty: 12,9 i 20,2. Diabeł i szatan oznaczają opozycję do ludzi, która dotyczy także relacji z Bogiem. Już św. Cyprian podkreślał, że szatan to istniejący od wieczności przeciwnik; wróg, który miał na celu niszczenie człowieka w przeciągu całych jego dziejów<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999, s. 157.

<sup>18</sup> T. Kaczmarek, *Taktyka szatana wobec Kościoła wg św. Cypriana*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, Kraków 2000, s. 46.

Różny może być wpływ szatana na człowieka. Zazwyczaj wymienia się: pokusę, dręczenie, obsesję i opętanie<sup>19</sup>. Egzorcyzmy dotyczą opętania. L. Kołakowski próbuje wyjaśnić opętanie jako pewnego rodzaju odpowiednik unii hipostatycznej. Szatan *chciałby bezwstydnie małpować Stwórcę i niepojętą Boga z człowiekiem unią hipostatyczną w Jezusie Chrystusie na swój sposób naśladować, upadłą swoją duchowość z duchem grzesznym człowieczym łącząc*<sup>20</sup>. To porównanie trzeba jednak uściślić. Unia hipostatyczna oznacza przyjęcie ludzkiej natury przez Boską Osobę. Z kolei opętanie nie oznacza przyjęcia ludzkiej natury przez osobę szatana. *Leksykon mistyki* zestawia opętanie z entuzjazmem, który określa jako pochwylenie przez Boga. Przeciwieństwem takiego pochwylenia przez Boga jest pochwylenie przez szatana<sup>21</sup>. Opętanie byłoby przeciwieństwem mistycyzmu, który określa się jako *aktywne duchowe poszukiwanie najbardziej bezpośredniego doświadczenia Boga lub życie, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem*<sup>22</sup>. Opętanie jako przeciwieństwo mistycyzmu byłoby bezpośrednim duchowym doświadczeniem szatana lub życiem, którego celem jest zjednoczenie z szatanem. Takie doświadczenie szatana może jednak przynieść nagłą zmianę osobowości<sup>23</sup> i dlatego ma rację Kołakowski, gdy pisze: *kiedy jako lew ryczący człowieka opęta, porządek natury wywraca i czyni, jakoby dwa duchy w jednym ciele przemieszkują na przekór przyrodzonemu prawu*<sup>24</sup>. Jeden z bardziej znanych przypadków opętania i egzorcyzmowania wiąże się z klasztorem urszulanek w Loudun, do którego kard. Richelieu wysłał w 1634 wybitnego pisarza ascetycznego i mistyka J. Surina. Do tego wydarzenia nawiązuje L. Kołakowski<sup>25</sup>. Temu wydarzeniu poświęcił swoje opowiadanie J. Iwaszkiewicz: *Matka Joanna od Aniołów*.

Z tym przeciwnikiem, który potrafi nawet opętać człowieka, ludzkość prowadzi walkę od początku do końca historii zbawienia. Pozorny triumf szatana zamienia się w jego klęskę. Zwycięży Baranek i Jego Oblubienica. Szatan zaś będzie „wrzucony do jeziora ognia i siarki, co oznacza śmierć powtórna” (Ap 20, 10. 14n)<sup>26</sup>. Apokalipsa ukazuje ostateczne zwycięstwo nad szatanem. W zwycięstwie Jezusa będą mieli udział wszyscy zbawieni. Nastąpi ostateczny egzorcyzm. Szatan zostanie usunięty z rzeczywistości zbawionych. W zasadzie należałoby powiedzieć, że

<sup>19</sup> Zob. F. Di Fulvio, *Opętanie szatańskie i egzorcyzmy*, w: *Teologia o szatanie*, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 81.

<sup>21</sup> P. Dintelbacher, *Entuzjazm i opętanie*, w: *Leksykon mistyki*, red. P. Dintelbacher, Warszawa 2002, s. 74.

<sup>22</sup> M. Górnicki, *Mistycyzm*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 532.

<sup>23</sup> A. Nowak, *Opętanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 612.

<sup>24</sup> L. Kołakowski, dz. cyt., s. 81.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 91-103.

<sup>26</sup> G. Witaszek, *Biblia o szatanie – rzeczywistość czy mit?*, w: *Teologia o szatanie*, dz. cyt., s. 38-39.

to, co zostało wcześniej nazwane *wielkim egzorcyzmem*, czyli śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, zadziała na sposób sakramentu. Będzie to skuteczny na całą wieczność triumf łaski zwycięskiego misterium paschalnego. Wszyscy staną się mistykami, bo bezpośrednio doświadczą Boga i będą z Nim zjednoczeni. Nastąpi przebóstwienie ludzkiej natury. Dzisiaj rozumie się je jako doskonałe człowieczeństwo. *Przebóstwienie czyni człowieka doskonale ludzkim: przebóstwienie jest prawdziwą i najwyższą „humanizacją” człowieka*<sup>27</sup>. Opętanie, które można by nazwać *demonologizacją*, jest przeciwieństwem przebóstwienia i dlatego oznacza degradację człowieczeństwa. Egzorcyzmy trzeba więc rozpatrywać w kontekście nowego stworzenia, które będzie wyzwolone spod wpływów szatana. Egzorcyzmy są antycypacją tego wyzwolenia, które oznacza rozciągnięcie skutków misterium paschalnego na całe stworzenie. Wśród tych skutków jest również definitywne zwycięstwo nad szatanem. Oznacza to całkowite wypełnienie Protoewangelii, bo w Chrystusie – potomku Adama, całe potomstwo Adama zwycięży szatana: „zmiążdży mu głowę” (Rdz 3,15). Nieprzypadkowo św. Łukasz poprzez rodowód Jezusa ukazuje, że jest On potomkiem Adama (3, 23-38), a zaraz po rodowodzie mówi o zwycięstwie Jezusa nad szatanem w czasie kuszenia na pustyni. Jezus jako potomek Adama przyszedł wypełnić protoewangelię. *Apokalipsa* ukazuje moment, kiedy to potomstwo Adama w Chrystusie doświadczy wypełnienia protoewangelii.

### 3. ZWIĄZEK EGZORCYZMÓW Z MISTERIUM PASCHALNYM W ODNOWIONYCH OBRZĘDACH EGZORCYZMÓW

Odnowione obrzędy egzorcyzmów nawiązują do misterium paschalnego. Najwyraźniej dochodzi to do głosu w formule rozkazującej: *Rozkazuję ci, szatanie, władco tego świata, uznaj wszechmoc Jezusa Chrystusa, który pokonał cię na pustyni, zwyciężył w Ogrodzie Oliwnym, obezwładnił na krzyżu, a powstając z grobu, podeptał twoją potęgę i jako zwycięzca wszedł do królestwa światłości*<sup>28</sup>. Przez misterium paschalne Chrystus stał się zwycięzcą *śmierci, piekła i szatana*, jak to głosi popularna pieśń wielkanocna. Można więc nazwać misterium paschalne *wielkim egzorcyzmem*, którego moc dochodzi do głosu w poszczególnych egzorcyzmach.

Do misterium paschalnego nawiązuje również pokropienie wodą, znak krzyża, formuła błagalna. W czasie pokropienia wodą egzorcysta wypowiada słowa: *Niech pokropienie tą wodą na pamiątkę chrztu przypomni nam Chrystusa, który nas od-*

<sup>27</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 142.

<sup>28</sup> *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, dz. cyt., s. 47.

*kupił przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie*<sup>29</sup>. Pokropienie wodą jest przypomnieniem chrztu, który według Listu do Rzymian 6,3-11 daje udział w misterium paschalnym, a to misterium jest zwycięstwem Chrystusa nad szatanem. Ukazując krzyż, egzorcysta mówi: *Oto Krzyż Pana, uchodź stąd, nieprzyjacielu!*<sup>30</sup>. Krzyż jest także znakiem zwycięstwa nad szatanem. Zwięźle ujmuje to *Prefacja o Krzyżu Świętym: Szatan, który na drzewie zwyciężył, na drzewie został pokonany przez Chrystusa, Pana naszego*<sup>31</sup>. Formuła błagalna zawiera słowa: *Miłosierny Boże, wysłuchaj modlitwy Dziewicy Maryi, której Syn, umierając na krzyżu, zmiażdżył głowę staro-dawnego węża*. Na krzyżu wypełniła się Protoewangelia. Wspomnienie Maryi ma także swoją teologiczną głębię. Ona jest *Nową Ewą*<sup>32</sup>. Jako *Nową Ewę* przedstawia Maryję św. Łukasz, choć nie posługuje się wprost tym terminem. Z tego względu w jego Ewangelii jest stosunkowo dużo szczegółów o Maryi, bo to mieści się w jego koncepcji ukazującej zwycięstwo Jezusa nad szatanem jako wypełnienie Protoewangelii. Z klęską Adama była związana Ewa. Ze zwycięstwem Jezusa związana jest Maryja.

Należy zwrócić uwagę, że egzorcyzmy stoją pod znakiem epiklezy, o czym świadczy włożenie rąk i formuła błagalna: *Ześlij na niego Ducha Świętego, aby go umocnił w walce*. Duch Święty bierze udział w misterium paschalnym: wyprowadza Jezusa na pustynię (Mt 4,1), przez Niego Jezus złożył Bogu samego siebie w ofierze na krzyżu (Hbr 9,14), zabity na ciele, został powołany do życia Duchem (1 P 3,18). Zwycięstwo Jezusa nad szatanem dokonuje się więc w Duchu Świętym. Gdy chodzi o chrześcijanina, to Duch Święty wiąże go z Bogiem, podczas gdy szatan oddziela od Boga. To, co czyni Duch Święty, jest więc przeciwieństwem tego, co chce uczynić szatan. Duch Święty czyni człowieka świątynią Boga, szatan chce uczynić człowieka własną świątynią. Duch Święty poprzez egzorcyzm daje również udział w zwycięstwie Jezusa nad szatanem, które dokonało się poprzez misterium paschalne.

W obrzędach egzorcyzmu dochodzi więc wyraźnie do głosu związek egzorcyzmowania z misterium paschalnym.

#### 4. WNIOSKI

Egzorcyzmy nie mogą budzić sensacji. Nawiązują one do tego, że przez misterium paschalne Jezus stał się *Zwycięzcą śmierci, piekła i szatana*. Antycypacją tego

<sup>29</sup> Tamże, s. 27.

<sup>30</sup> Tamże, s. 43.

<sup>31</sup> Zob. J. Kopeć, *Kult krzyża i jego teologiczna wymowa*, „Ateneum kap.” z. 1 (1987) nr 470, z. 1, s. 90.

<sup>32</sup> Zob. np. św. Jan Złotousty, *Ewa-Maryja*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 80.

zwycięstwa były już egzorcyzmy Jezusa. Aplikacją tego zwycięstwa są dzisiejsze egzorcyzmy. Muszą być one widziane w kontekście posłannictwa Jezusa, którego celem było pokonanie szatana. Oderwane od tego kontekstu mogą budzić sensację.

Szatan porusza w człowieku tryby zniszczenia, prowadzące do śmierci. Egzorcyzmy są „mocą przyszłego wieku” (Hbr 6,50) i jako takie muszą być rozpatrywane w horyzoncie eschatologii. *Dzień Pański* będzie miał coś z egzorcyzmu, bo na zawsze uwolni zbawionych spod wpływu szatana. Uczyni ich w Chrystusie zwycięzcami szatana.

J. Moltmann zwraca uwagę na związek egzorcyzmów z miłosierdziem<sup>33</sup>. Po ostatniej pielgrzymce Jana Pawła II do Polski jest to aktualny temat czekający na opracowanie. W *Dives in misericordia* Jan Paweł II napisał: *W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku* (nr 6). Odnosząc to określenie miłosierdzia do egzorcyzmów, można powiedzieć, że Bóg i w opętanym widzi iskrę dobra i ratuje go spod nawarstwienia osobowego zła, którym jest szatan. W tym kontekście należałoby rozwinąć sugestię św. Cezarego z Arles, że opętanie nie dokonuje się bez udziału człowieka. Na ten temat Cezary napisał: *Każdy człowiek karmi we wnętrzu swojego serca albo Chrystusa, albo diabła. Jeśli ktoś praktykuje sprawiedliwość, pokój, czystość, miłosierdzie, miłość, bez wątpienia karmi w sobie Chrystusa [...] I przeciwnie, ten, kto chce umiłowac pychę, złośliwość, zazdrość, rozkosz zmysłową i pozostałe im podobne występki, diabła w sobie pokrzepia*<sup>34</sup>. Poprzez egzorcyzmy Bóg okazuje swoje miłosierdzie człowiekowi, który przyzwolił na wpływ szatana.

Teologia egzorcyzmów związana jest z tym, co znajduje się na szczycie hierarchii prawd wiary, która jest hermeneutycznokryteriologiczną zasadą porządkującą treści wiary według ich związku z *podstawą bądź rdzeniem wiary chrześcijańskiej* (DE 11). Tą podstawą wiary chrześcijańskiej jest tajemnica Jezusa Chrystusa, którą wypowiada się w misterium paschalnym. W tej paschalnej tajemnicy zakotwiczone są właśnie egzorcyzmy.

### Zusammenfassung

Taufe und Versuchung bilden bei allen Synoptikern den Auftakt zum öffentlichen Wirken Jesu. Schon in diesem Auftakt kündigt sich der – Lukas verweist ausdrücklich darauf – Entscheidungskampf an, der in der Kreuzigung zu seinem Höhe – und Endpunkt gelang. In christologischer Hinsicht kann die Versuchung Jesu als Mysterium betrachtet

<sup>33</sup> J. Moltmann, dz. cyt., s. 126.

<sup>34</sup> T. Kołosowski, *Nauka o szatanie, jego oddziaływanie na ludzi i walce z nim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 103.

werden, d. h. als ein Brennpunkt, in dem das Ganze enthalten ist. Ebenso darf Man Exorzismus nicht als exorbitante Phänomen für sich, sondern man muß sie in Beziehung zur messianischen Sendung Jesu ansehen. Exorzismus gibt Teilnahme am Sieg von Jesu über Satan, der vollendete dankt seines Todes und Auferstehung. Exorzismus muß auch im Kontext der neuen Schöpfung erörtert werden. Im Kontext der neuen Schöpfung ist Exorzismus das Vorzeichen des umfassenden Heils. Ohne diese eschatologischen Kontext verlieren sie allerdings ihren Sinn und werden zu absurden Mirakeln. In diesem Kontext aber sprechen sie ihre eigene Sprache. Sie weisen auf den Sieg Christus über Satan.



KS. JERZY MACHNACZ

## WIERZYĆ DZISIAJ

### PRÓBY OPISU DUCHOWEJ SYTUACJI CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO

#### WPROWADZENIE.

Niniejsze analizy kontynuują rozważania dotyczące duchowej sytuacji człowieka współczesnego<sup>1</sup>, koncentrując się tym razem na wierze. Wiara jest aktem całego człowieka, jego serca i rozumu. Jednostronne opowiedzenie się za rozumem wiedzie człowieka do zagubienia samego siebie. Wiara odsłania przed człowiekiem perspektywę względnej autonomii (1). Przyjęcie absolutnej autonomii sprawia, że Bóg „wypada” z myślenia i życia indywidualnego i społecznego człowieka, co można zaobserwować w społeczeństwach Europy Zachodniej (2). Trzeba jednak powiedzieć, na co już zwrócił uwagę św. Paweł, że wiara w Jezusa jakoś nie pasuje do życia ludzi, dla jednych jest zgorszeniem, dla innych głupotą (3). Wiara chrześcijańska jest opowiedzeniem się za słowem, rozumianym jako Słowo Boże, które najpełniej, w sposób jedyny i niepowtarzalny objawiło się w Jezusie Chrystusie (4). Przez Niego i w Nim Bóg jest z człowiekiem i człowiek jest z Bogiem. Przez Niego, w Nim i z Nim człowiek nie jest pozostawiony samemu sobie, lecz ma wieczną przyszłość (5). Zawierzenie Słowu, wystąpienie przeciw powszechnemu doświadczeniu ludzi, doświadczeniu przemijania, cierpienia i śmier-

---

<sup>1</sup>Zob. J. Machnac, *O zagubieniu człowieka. Próby opisu duchowej sytuacji człowieka współczesnego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” X (2002) nr 1, s. 89-99.

ci, jest otwarciem się człowieka na Rzeczywistość, w której jest dla niego życie wieczne (6).

## 1. ABSOLUTNA I RELATYWNA AUTONOMIA CZŁOWIEKA.

Człowiek współczesny zagubił siebie. Dzięki nagromadzonej przez siebie wiedzy nie może dać odpowiedzi na pytanie dotyczące jego samego: kim jestem? Bez większych trudności można wskazać nazwiska, wydarzenia i sytuacje, które doprowadziły do tego, że człowiek poczuł się zupełnie sam we wszechświecie.

Skoro człowiek jest sam, a tym samym zdany na samego siebie, dlatego pozostaje mu jedynie wziąć swój los w swoje ręce. W ten sposób człowiek stał się istotą autonomiczną.

Wyżej nakreślona sytuacja opisuje wielkość człowieka, jego niezwykle miejsce w kosmosie. Wielkość jest jednak pojęciem względnym. Względem kogo, czego jest człowiek wielki? Wielkość, niezwykłość człowieka polega między innymi na tym, że tylko on posiada w swoich rękach przyszłość samego siebie i otaczającego go świata. Wielkość człowieka staje się zagrożeniem dla jego bytu, „Człowiek, który pod postulatami absolutnego samookreślenia stał się «poniekąd przyczyną samego siebie, twórcą własnej rzeczywistości i własnego przeznaczenia», postawił zdecydowany krok w kierunku zniszczenia własnego gatunku”<sup>2</sup>.

Człowiek nowożytny patrzy na samego siebie i otaczającą go rzeczywistość z perspektywy samego siebie. Jest to perspektywa wyznaczona możliwościami i granicami jego myślenia i techniki, będącej do jego dyspozycji. Tak ludzkie myśli, jak i techniczne możliwości wydają się być niezgłębione i nieograniczone. Oświeceniowy optymizm i dzisiaj daje znać o sobie. Nauka i technika stają się dla człowieka nowożytnego jego „zbawieniem i zagrożeniem”.

Człowiek wierzący jest również człowiekiem nowożytnym, z tym że jest on przekonany, że nie jest sam we wszechświecie. On patrzy na siebie samego i otaczającą go rzeczywistość z perspektywy wiary w Boga. Już na pierwszych stronach Biblii znajdują się opisy stworzenia świata i człowieka. Dlatego filozofia inspirowana wiarą twierdzi, że istnienie bytów przygodnych można racjonalnie wytłumaczyć istnieniem Bytu wiecznego: tam gdzie jest stworzenie, tam musi być Stworzyciel. Stworzenie „zawdzięcza” swoje to, „że jest” (uposażenie egzystencjalne), i to, „że jest tym, czym jest” (uposażenie esencjonalne), Stworzycielowi. Między Stwórcą i stworzeniem objawia się egzystencjalna zależność, którą filozofia arystotelesowsko-tomistyczna nazywa partycypacją<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> A. Losinger, *Selbstbestimmung des Menschen und der Welt? Anspruch und Grenzen des Autonomiegedankens*, „Kirche und Gesellschaft” nr 168, s. 3.

<sup>3</sup> M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 160; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próby wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Lublin 1972.

Z perspektywy wiary przyjmującej istnienie Stwórcy można mówić jedynie o względnej autonomii świata i człowieka. Uwagę na to zwrócili w sposób wyraźny i jednoznaczny Ojcowie soborowi w Konstytucji o Kościele i świecie współczesnym, gdzie znajdujemy pojęcie relatywnej, „własnej autonomii rzeczy ziemskich”. „...Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy [...] jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, że człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika [...] samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu” (KDK 36).

Dla człowieka nowożytnego ontyczne powiązanie Bytu wiecznego z bytem przygodnym (czasowym), egzystencjalna zależność stworzenia od Stwórcy przestaje odgrywać zasadniczą rolę, Bóg „wypada” z jego myślenia, a w konsekwencji i z jego życia. Człowiek nowożytnego myślenia jest sam.

Proces zanikania Boga w myśleniu i życiu człowieka nazywa się sekularyzacją<sup>4</sup>. Jeśli dzisiaj ten proces daje znać o sobie w całej okazałości, to nie jest on fenomenem zupełnie nowym. Nowy jest jedynie jego zasięg.

## 2. SYTUACJA WIARY W EUROPIE ZACHODNIEJ

Mówi się o tym głośno, że w obszarze niemieckojęzycznym przygotowanie do bierzmowania (konfirmacji) sytuacja dotyczy w takim samym stopniu katolików, jak i protestantów – jest pożegnaniem z życiem w chrześcijańskiej wspólnoty<sup>5</sup>. Wiara i życie wspólnoty przestało być dla młodszych pokoleń czymś oczywistym, zrozumiałym samo przez się. Oczywistym stały się inne wartości, np.: indywidualność, własne zdanie. W tej sytuacji przekaz dziedzictwa wiary staje się bardzo trudny.

Pojawiają się poważne głosy, że Europa Zachodnia znajduje się na bezpośredniej drodze prowadzącej do społeczeństwa bez Boga<sup>6</sup>. Kard. Fr. König twierdzi, że Europa jest *najbardziej zsekularyzowanym kontynentem na ziemi*. Większość ludzi nie ma nic przeciw Bogu, oni doskonale obchodzą się bez niego. Bóg nie odgrywa w ich życiu indywidualnym i społecznym prawie żadnej roli. Mamy do czynienia: *przyjazną religii bezbożnością, żyjemy w epoce religii bez Boga*<sup>7</sup>,

<sup>4</sup>E. Kleindienst, *Wege aus dem Sakularismus*, Danauworth 1988.

<sup>5</sup>K. Schlemmer, *Glauben im Heute*, „Anzeiger für die Seelsorge” 9/2001, s. 34.

<sup>6</sup>L. Roos, *Gesellschaft ohne Gott?*, „Kirche und Gesellschaft” nr 214.

<sup>7</sup>Zob. Schlemmer, *Glauben...*, art. cyt., s. 34-35.

Ludzie wierzą w to, co chcą, w to, co uważają za słuszne. Duchowość nowożytnego człowieka, neopogaństwo naszych dni, ma charakter – jak mogłoby być inaczej – egoistyczny, prywatny, ezoteryczny<sup>8</sup>. Wszystkimi dostępnymi środkami człowiek pragnie urzeczywistnić siebie przez możliwe maksymalne skompensowanie przeżyć. Im więcej przeżywam, tym bardziej jestem. Życie bez przeżycia (wyżycia) nie jest życiem ludzkim, to znaczy życiem wartościowym, takim, którym warto żyć. Konsekwencje takie myślenia dają znać o sobie w życiu społecznym, do „dobrego” tonu i na czasie należą publiczne dyskusje dotyczące prawa do życia nienarodzonych. Wydaje się, że jest kwestią czasu ta chwila, w której rozpocznie się publiczne dyskusje na temat prawa do życia ludzi fizycznie upośledzonych, psychicznie chorych, w podeszłym wieku. Ostatnio przeprowadzone badania wskazują na niepokój budzące tendencje: 70% ankietowanych opowiedziało się za aktywną pomocą w umieraniu i śmierci, kiedy wśród śmiertelnie chorych tylko 3%. Argumentacja ekonomiczna okazuje się najsilniejsza<sup>9</sup>.

Nowożytny człowiek jest, chce być panem siebie, swego życia i swej śmierci. On nie jest w stanie dostrzec, że Bóg jest Bogiem życia, że każdy ma prawo do godnej, własnej, ludzkiej śmierci, i nikt – tak śmiertelnie chory, jak i zdrowy nie ma i nie może mieć prawa do zabijania. W najbardziej zsekularyzowanym kraju Europy Zachodniej, w Holandii, dyskutuje się „przy otwartej kurtynie” o możliwości i konieczności udostępnienia śmiertelnościowej tabletki ludziom chorym i w podeszłym wieku. Według wielu nowożytnych, cywilizowanych ludzi coś takiego byłoby niezwykle ekonomicznym i psychicznym odciążeniem społeczeństwa i rodziny<sup>10</sup>. Można sobie już wyobrazić prośby płynące z głębi serca: „Babciu! Mamusiu! Zrobisz dobrze, jeśli już umrzesz, inaczej zmarnujesz nam życie!”. Wiadomo, że społeczeństwo i najbliżsi mogą wywierać na swoich członków taki nacisk, że ci „dobrowolnie” będą sięgać po śmiertelność tabletkę.

Trzeba zasygnalizować tutaj, jeśli nawet bardzo krótko, jeszcze jeden problem. Skoro człowiek jest panem siebie, skoro człowiek wie, że nie jest nieśmiertelny, dlatego dzięki nauce i technice przez manipulacje genową, może, a nawet ma obowiązek (!) zapewnić sobie życie możliwie bezpieczne i długie. Samoograniczenia człowieka z etycznych pobudek nie można tutaj oczekiwać. Człowiek nigdy nie będzie przeciw samemu sobie! W myśleniu nowożytnym etyczne, czyli dobre, jest

---

<sup>8</sup> K.J. Lesch, *Im Sog der Esoterik-Welle. Esoterische Spiritualität als Herausforderung für den christlichen Glauben*, „Pastoralblatt” 5/2000, s. 131.

<sup>9</sup> Schlemmer, *Glauben...*, art. cyt., s. 35.

<sup>10</sup> Tamże; s. 35; R. Spaemann, *Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, s. 410.

to, co jest możliwe do zrobienia i na czym można zarobić. Współczesne myślenie wspierają wielkie, międzynarodowe koncerty.

Kultura zachodnia niszczy samą siebie, ponieważ jest to kultura człowieka pozostawionego samemu sobie<sup>11</sup>.

### 3. WIARA JAKO ZGORSZENIE I GŁUPSTWO.

„Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak wśród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (I Kor 1,23). Wiara w Boga nie pasuje do myśli i życia współczesnego człowieka. Wiara w Jezusa Chrystusa jest wyzwaniem, rozszczeniem nie tylko dla współczesnych, bo wiara nie jest czymś oczywistym. Paweł określa ją jako zgorszenie, skandal, głupotę. I tak rzeczywiście jest! Pomyślmy mądrością ludzką: wiara w ukrzyżowanego Jezusa i wiara, że on jest Zbawicielem, jest głupotą. Nie może człowiek roztropany składać wszystkich swoich nadziei w Człowieku skazanym na śmierć. Absolutna przegrana, śmiertelna porażka Jezusa nie jest i nie może się stać ostatecznym zwycięstwem. Kto umarł, ten umarł raz na zawsze i na wieki! – każdy o tym wie. Nie może też być inaczej, tak było, tak jest, tak będzie, nie może być inaczej. Tak musi być! Takie są prawa tego świata! Dlatego dla wszystkich myślących logicznie, zdroworozsądkowo wiara w ukrzyżowanego Jezusa jako Zbawiciela musi być głupotą. To się w głowie nie mieści!<sup>12</sup>

Znaki, cuda świadczą o obecności Boga. Dlatego Żydzi domagają się od Jezusa znaków, „potwierdzenia z góry”, że Bóg jest po Jego stronie. Oni muszą się gorzyć, oni nie są w stanie – na podstawie długiej tradycji — złożyć w Jezusie życiowej nadziei. Przeklęty jest przez Boga i ludzi człowiek umierający na krzyżu. Oni żyją Prawem i takie jest Prawo. Krzyż jest znakiem odrzucenia, a nie znakiem zbawienia.

Dla Greków i dla Żydów wiara w Jezusa jest nie do przyjęcia, nie pasuje, nie mieści się w ich kategoriach myślowych i religijnych. Jeśli Paweł wymienia Greków i Żydów, to wcale nie chodzi mu o dwa narody, lecz o ich kulturę, o dwa odmienne sposoby myślenia. Dla wszystkich ludzi, reprezentowanych tutaj przez Greków i Żydów: niezających i znających Boga, wiara jest wyzwaniem kieru-

<sup>11</sup> M. Miegel, St. Wahl, *Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst*, Bonn 1993.

<sup>12</sup> G. Gäde, *Die Zumutung des Glaubens. Kritische Bemerkungen zur gängigen Praxis der Glaubensverkündigung*, „Pastoralblatt” 7/2001, s. 175-198.

jącym się przeciw powszechnemu, codziennemu doświadczeniu. Tym doświadczeniem jest brak obecności Boga, znalazło ono swój szczytowy wyraz w stwierdzeniu Nietzschego: „Bóg umarł”<sup>13</sup>.

Głupota i skandaliczność wiary zatarła się z upływem czasu tak w przepowiadaniu, jak i w słuchaniu. Kto próbuje pokazać dzisiaj głupotę wiary? Prawią wszyscy starają się „udowodnić” mądrość i korzyści płynące z wiary. Nikt też nie gorszy się wiarą, bo wiara nikogo nie zajmuje, nie ma wpływu na życie wiernych. To, co wiernych i niewiernych zajmuje i rozgrzewa do białości, to są np. niedemokratyczne struktury Kościoła, celibat. Ale to nie jest wiara, to są problemy mające z wiarą mniej lub więcej do czynienia, o większym i mniejszym znaczeniu<sup>14</sup>.

Skoro kryzys wiary tak głęboko dotyka życie indywidualne i społeczne, skoro wiara chrześcijańska wydaje się być bez znaczenia dla nowożytnego człowieka, dlatego jest na czasie, aby uświadamiać sobie, na czym polega głupota i skandaliczność wiary w Jezusa. Uświadamiać sobie – to jedna sprawa. Sprawa druga dotyczy tego, jak to, co zostało uświadomione, wyrazić w słowie tak, aby słuchacz – wiara rodzi się ze słuchania – niejako „twarzą twarz” stanął wobec tej głupoty, aby „przeżył”, że to jego głupota. On musi się przerazić – w dosłownym sensie – że wiara nic nie daje, nawet dobrego samopoczucia, i że wiara bardzo wiele społecznie kosztuje. Powiedzenie: „Głupi, bo wierzy!” – nie jest przyjemne dla wierzącego. Ale w wierze nie chodzi przecież o przyjemności.

Dlaczego wiara w Jezusa jest i była, i będzie skandalem i głupotą? Nie dlatego, że ona krytykuje nasze życie. Nie dlatego, że stawia pod znakiem zapytania wszystkie nasze ludzkie plany. Jeśli wiara zmusza nas do myślenia, wtedy jest coś dobrego z wiary. Ale wiara nie tylko zmusza nas do myślenia, ona zmusza nas do rzeczy niesłychanej, do „postawienia wszystkiego na głowie”<sup>15</sup>.

Krótkie dygresja wyjaśniająca naszą sytuację. Znane jest zawołanie jednego ze studentów podczas wykładu Hegla. „Ależ Mistrzu, rzeczywistość jest zupełnie inna niż słowa Mistrza!” „*Tym gorzej dla rzeczywistości!*” – miał odpowiedzieć zupełnie spokojnie Hegel. W idealistycznym systemie rzeczywistość miała odpowiadać myśli, myśl dla niej była wzorem. Dlatego jeśli rzeczywistość jest inna, tym gorzej dla niej.

Wracając do sytuacji wiary, trzeba powiedzieć: wiara rości sobie prawo dawania człowiekowi czegoś, co jest przeciwieństwem jego codziennego doświadcze-

---

<sup>13</sup> Interesujące uwagi dotyczące stosunku Nietzschego do chrześcijaństwa zob. „Znak” 8 (2002) nr 567.

<sup>14</sup> P.M. Müller, *Wohin ist Gott? Vergisst die christliche Verkündigung ihren Grundbezug?*, „Anzeiger für die Seelsorge” 7-8/2001, s. 49.

<sup>15</sup> J. Wanke, *Kennt der christliche Glaube den Menschen? Auskünfte zum christlichen Menschenbild aus dem Lukasevangelium*, „Anzeiger für die Seelsorge” 9/1999, s. 426.

nia. W tym sensie wiara jest wyzwaniem dla logicznego myślenia i działania człowieka. Oczywiście nie do podważenia jest ludzkie przemijanie, absolutnie pewnym może być człowiek tylko tego, że umrze. Tymczasem wiara mówi, że tak nie jest. *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię*” (Mk 1,15). *Metanoeite* – nawrócenie, przemiana w najgłębszym tego słowa jest wezwaniem do zerwania w powszechnym myśleniu ugruntowanym na oczywistym, niepowątpiewalnym doświadczeniu. Doświadczenie bazuje na faktach. Wiara rodzi się ze słuchania, wiara bazuje na słowie<sup>16</sup>.

#### 4. WIARA W USŁYSZANE SŁOWO BOŻE

Rzeczywistość jest dla nas taka, jaką ją doświadczamy. Człowiek jednego może być absolutnie pewny: tego, że umrze. Jezus jednak mówi, że nie jest tak, jak (nam się wydaje, że) jest. Mamy doświadczenie rzeczywistości i jest coś takiego, jak doświadczenie religijne, ale ono nie jest doświadczeniem Boga. Wszystko, czego człowiek tutaj doświadcza, jest doświadczeniem tego świata. Bóg jest ponad naszym zasięgiem, jest Rzeczywistością transcendentną, dlatego – w tym sensie – nie ma Go wśród nas, jest Rzeczywistością nie z tego świata. A to, że Bóg jest i że człowiek jest powołany do wspólnoty z Nim, jest wypowiedziane.

Słowo, ludzkie słowo, ale rozumiane jako słowo Boże mówi człowiekowi dającemu mu wiarę o istnieniu Boga i Jego wspólnotę z ludźmi. Tam, gdzie Bóg nie dochodzi do słowa, tam Go nie ma, bo nie może w żaden sposób się wypowiedzieć. Chrześcijańska Dobra Nowina jest niczym innym jak słowem Bożym bazującym na słowie ludzkim. Wypowiadane słowo jest rozumiane w wierze jako Słowo Boże. Ten, kto wierzy, wierzy nie faktom, lecz daje wiarę słowu, rozumianemu jako słowo Boże. I ta wiara w słowo, a nie w fakty, jest głupotą i skandalem w oczach tego świata. A człowiek wierzący niczego nie może być tak pewny, jak tylko i wyłącznie słowa Bożego. Prolog Ewangelii według św. Jana opowiada o Słowie (J 1,1-14). W niczym i w nikim nie ma dla niego zbawienia jak tylko w Słowie. Człowiek, jeśli chce żyć, musi pozostać z Jezusem. Piotr wyznaje: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 7, 68-69).

Bóg dał słowo człowiekowi, Bóg nie może kłamać, Bóg jest wierny swemu słowu. Człowiek ufa słowu Boga, bo w tym słowie jest jego zbawienie, ratunek. Człowiek staje przed alternatywą: albo nieszczęście prowadzące ku śmierci, albo zaufanie słowu. Setnik z Kafarnaum odpowiada Jezusowi na propozycję przyjścia i uzdrowienia jego sługi: „Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod mój dach,

<sup>16</sup>P. Knauer, *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg 1995.

ale powiedz tylko słowo, a mój sługa odzyska zdrowie” (Mt 8,8). On zaufał słowu Jezusa i stało się tak, jak uwierzył.

W słowie jest życie człowieka, jego wieczna przyszłość. I chociażby wszystko inaczej mówiło, Bóg ma i zawsze będzie miał rację.

Powtórzmy: człowiek staje wobec alternatywnego wyboru: opowiedzenia się za absolutnie pewnym doświadczeniem tego świata, że wszystko się kończy ze śmiercią, albo zaufania słowu, że jest inaczej. Z jednej strony – pewność, z drugiej strony – wiara. Doświadczenie mówi, że Boga nie ma; słowo mówi, że Bóg jest i kocha człowieka<sup>17</sup>.

Z faktami się nie dyskutuje, fakty przyjmuje się do wiadomości. Chociaż nie ma tzw. czystych faktów, każdy przekaz tego, co się wydarzyło, jest już interpretacją. „Rzeczywistość mówi” – ale jej mowę trzeba przetłumaczyć. Takim tłumaczeniem jest interpretacja rzeczywistości w jej doświadczalnym obszarze: rzeczywistość tak jest – w przyjętym obszarze interpretacji – że wszystko kończy się śmiercią. Wiara ma odwagę popatrzeć na fakty, na rzeczywistość z innej perspektywy. Wiara ma odwagę wobec faktu nieobecności Boga w świecie powiedzieć, że tak nie jest, jak nam się wydaje, że jest. Wiara interpretuje fakty z perspektywy słowa<sup>18</sup>.

Filozofia średniowieczna, inspirowana przez wiarę, doszła do sentencji stwierdzającej, że istotą Boga jest istnienie. W tym duchu można interpretować scenę spotkania Mojżesza z Jahwe. „Mojżesz zaś rzekł do Boga: «Oto pójdę do synów Izraela i powiem im: Bóg ojców naszych posiał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest jego imię, to cóż im mam powiedzieć?» Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,13-14). Sytuacja niezwykła. Niezwykłość jej polega na tym, że o wszystkim, co jest, możemy mniej lub więcej powiedzieć, czym ono jest. Nic, absolutnie nic nie możemy powiedzieć o samym czystym istnieniu. Najbardziej oczywisty fakt, że coś jest, „umyka” naszym oczom, jesteśmy na niego niewrażliwi aż do chwili, w której to coś przestaje być. Dostęp do „być” mamy zawsze przez „co”. Egzystencja, istnienie nie leży w mocy pojęciowania człowieka.

Słowa Jezusa ludzie rozumieli jako słowo Boże, On był Słowem Bożym. On przemawiał słowami, Jego istnienie było słowem. Jezus przemawiał i był jak żaden inny człowiek. W Jego słowach była moc Boża (1 Kor 1,18). W tym, co mówił Jezus nie kryły się wieczne prawdy, sprawdzające się w każdej sytuacji życiowej, nie była w nich zawarta mądrość pokoleń i argumentacja uczonych. On bezpośrednio

<sup>17</sup> H.-J. Lauter, *An wen glauben wir Christen?*, „Pastoralblatt” 8/2000, s. 227.

<sup>18</sup> H. Fries, *Wort ans dem Schweigen. Offenbarung – die tiefste Erfahrung der Menschheit*, „Antwort des Glaubens” 5/1980.



nio „przekazywał” Boga do serc ludzkich w słowie. Kiedy On mówił o Bogu, wtedy sam Bóg przemawiał do ludzi.

#### 4. O CO CHODZI WIERZE W JEZUSA?

Wierze chrześcijańskiej chodzi tylko i wyłącznie o nic mniej i o nic więcej – więcej nie może być – jak tylko o ukazanie życiowej wspólnoty człowieka z Bogiem<sup>19</sup>. Wiara mówi o tym, co w świecie nie jest do stwierdzenia, że Bóg jest i człowiek pozostaje we wspólnocie z Bogiem. Chrześcijańska wiara twierdzi, że wbrew wszelkim faktom tego świata człowiek nie jest pozostawiony samemu sobie we wszechświecie. Jeśli człowiek byłby sam i zdany na samego siebie, wtedy jego przyszłością byłaby nicość. Wbrew doświadczeniu niesłuchanej samotności człowieka we wszechświecie, wbrew doświadczeniu niesłuchanej jego słabości (bo czymże jest człowiek wobec nieskończoności wszechświata, kropla wody jest w stanie go zabić – B. Pascal) wiara chrześcijańska ma odwagę przeciwstawić się w słowie temu doświadczeniu i powiedzieć: nie jest tak, jak jest. Dokładniej: nie jest tak, jak wydaje się, że jest. Na tym polega wyzwanie wiary chrześcijańskiej wobec świata, faktom zostaje przeciwstawione sSłowo.

Wiara chrześcijańska twierdzi coś, co jest wbrew powszechnemu, ludzkiemu doświadczeniu. Faktycznie, rzeczywiście jest tak, że Boga nie można znaleźć w tym świecie<sup>20</sup>. Ten świat od czasów Kartezjusza jest domeną rzeczy rozciąglonych. W tym świecie wszystko można dokładnie zmierzyć i precyzyjnie opisać. Doświadczenie świata nie jest w stanie „przekazać” doświadczenia Boga, gdyż ono jest tylko doświadczeniem tego świata i z tego świata. Tak jest i tak musi być, gdyż Boga nie można „sprowadzić” do tego świata i o Nim mówić w kategoriach tego świata. Biblia wprawdzie mówi, że Bóg jest z ludźmi i dla ludzi, ale są to tylko słowa, Jego obecności nie można doświadczyć w tym świecie. Powszechnym doświadczeniem wszystkich ludzi: z dalekiej przeszłości, tzw. prymitywnych i ludzi nowożytnych, z ich nauką, i techniką, jest doświadczenie nieszczęścia. Katastrofy przyrodnicze: susze, powódzie, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów itd., katastrofy techniczne: wybuch w elektrowni atomowej, eksplozje w zakładach chemicznych, wypadki lotnicze, katastrofy społeczne: wojny, wyzysk człowieka przez człowieka, niesprawiedliwość, katastrofy indywidualne: choroby, głupota – składają się na ciąg nieszczęść prowadzących ku zagładzie. Wbrew temu powszechnemu doświadczeniu nieszczęścia i śmierci wiara mówi o szczęściu człowieka, że nie jest sam i że nie jest pozostawiony samemu sobie. Wiara mówi: człowieku, jeśli cię dotknie nawet

<sup>19</sup> W. Beinert, *Gott im Christentum*, „PAX-Korrespondenz” 81(2001) 2, s. 4-14.

<sup>20</sup> H. Ogiermann, *Es ist ein Gott. Zur religionsphilosophischen Grundfrage*, München 1981, s. 16.

największe nieszczęście, to ono i tak nic ci nie może zrobić, bo jesteś „w rękę Boga”. Wiara mówi: człowieku, Bóg powołał cię do szczęścia wiecznego<sup>21</sup>.

Niesamowite! Nie do wiary! – czego wiara domaga się od człowieka! Spróbujmy inaczej, tym razem z innej strony opisać, na czym polega głupota i skandal wiary. Wiara chrześcijańska „nie liczy się” z faktami, ona „nie respektuje” rzeczywistości tego świata. Więcej! Ona nic nie daje wierzącemu, wcale nie zapewnia udanego, lepszego życia. Wierni, tak samo jak niewierni, dotykani są przez nieszczęścia tego świata, wszyscy podlegają prawu śmierci.

Ten kto żyje porządnie, którego życie jest w porządku, wcale nie musi być człowiekiem wierzącym. Biblijny Bóg, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, wcale nie zapewnia życia spokojnego i szczęśliwego, życia bezpiecznego i udanego. Jeśli popatrzymy na życie Jezusa, który Boga nazywał swoim Ojcem, to kończy się ono na krzyżu. Postawić w obliczu śmierci na życie to znaczy zgłupieć, stracić kontakt z rzeczywistością. Jezus przeżył na krzyżu chwile zupełnego osamotnienia, pozostawienia samemu sobie, stąd Jego skarga: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34).

Nasze ludzkie doświadczenie jest doświadczeniem Jezusa, doświadczeniem opuszczenia przez Boga. Jezus umarł, tak jak umierają wszyscy ludzie. I jeśli wiara chrześcijańska dotyka człowieka, jeśli człowiek daje wiarę słowom Jezusa, wtedy całe ludzkie doświadczenie zostaje „postawione na głowie”. Dwa przykłady.

Wiara w Jezusa i Jezusowi neguje to, czego człowiek jest absolutnie pewny. Rybacy dobrze wiedzą, gdzie, kiedy i jak trzeba nastawiać sieci. Oni żyją z tego! Ich doświadczenie jest zatem życiowo ważne. A tymczasem Jezus mówi coś, co jest wbrew zdrowemu rozsądkowi, co nie ma żadnego sensu. Stąd wyjaśniające słowa Piotra i posłuszeństwo słowom Jezusa: „Mistrzu, całą noc pracowaliśmy i niceśmy nie ułowili, lecz na Twoje słowo zarzucę sieci” (zob. Łk 5,4-11). Zaufanie i posłuszeństwo słowu sprawiło, że „zagarnęli tak wielkie mnóstwo ryb, że sieci ich *zaczynały się rwać*”. Piotr i jego towarzysze nie są w stanie wytłumaczyć sobie tego faktu. Pozostaje Jezus i Jego słowo.

Wiara opowiada się wbrew powszechnemu doświadczeniu, kieruje się przeciw ludzkiej logice: szczęśliwi na końcu okazują się ludzie nieszczęśliwi. Oni swego szczęścia nie są w stanie sobie wytłumaczyć (zob. Łk 14,16-24). Pozostaje Bóg i Jego słowo. Dla człowieka nie pozostaje nic, jak tylko zawierzyć słowu Boga.

---

<sup>21</sup> Zob. W. Kasper, *Der persönliche Gott. Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, „Antwort des Glaubens” 2/1979.

## 5. WIARA JAKO OTWARTY SPOSÓB ISTNIENIA

Coś było w słowach Jezusa, bo ludzie ciągnęli do Niego z bliska i z daleka, aby Go słuchać<sup>22</sup>. Jego słowa coś im dawały, tak jak i Jego obecność. Ludzie słyszeli coś o Nim i szukali możliwości posłuchania Go. Ale nie tylko. W Nazarecie mamy sytuację wyjątkową. W Nazarecie Jezus jest u siebie, a to znaczy, że wszyscy wiedzą, kim On jest i czego można się po Nim spodziewać. Ich doświadczenie, to wszystko, z czym mieli do czynienia „na własnej skórze”, mówi im: jeden z nas, syn cieśli! Oto jego najbliżsi, rodzina, sąsiedzi. My dokładnie wiemy, kim On jest! Oni nie spodziewają się po Nim niczego! Tym samym Jezus ma „zamknięte usta i związane ręce”, On nie może im nic powiedzieć i nie może uczynić żadnego znaku. Wiara? W sytuacji, kiedy wszystko jest jasne i oczywiste? Wiara dla mieszkańców Nazaretu jest niemożliwa. Ponieważ oni nie mogą wierzyć, bo wszystko wiedzą, dlatego Jezus nie może dla nich nic uczynić nawet z tego, co jest możliwe. Możliwe dla niewierzącego staje się niemożliwym.

Nasze ludzkie doświadczenie dowodzi – i to w sposób nie podlegający żadnej dyskusji – naszą ludzką przemijalność. Jednego człowiek może być absolutnie pewny: tego, że umrze. Niczego innego nie można się w sposób absolutny spodziewać po życiu jak śmierci.

Sposób istnienia mający podstawy w absolutnej pewności, nazywamy „istnieniem zamkniętym”. Jak człowiek się urodził, tak również umrze; to, co ma początek, musi też mieć koniec. Człowiek jest „między” narodzinami i śmiercią (M. Heidegger).

Absolutnie pewni swego byli mieszkańcy Nazaretu, oni wszystko wiedzieli, nic nowego nie mogło dla nich się wydarzyć. Oni żyli w zamknięciu w doskonałej wiedzy, absolutnej pewności, dlatego dla nich możliwe stało się, było niemożliwe.

Wiara w Jezusa jest głupotą i zgorszeniem dla ludzi szukających bądź już żyjących w obszarze absolutnej pewności, ponieważ ona nie bazuje na faktach, lecz na słowie człowieka, które jest rozumiane jako słowo Boże. Wiara jest wydarzeniem międzyludzkim, ona „wchodzi” w życie człowieka, decyduje o tym życiu<sup>23</sup>. Dlaczego?

Usłyszane słowo wywołuje poruszenie, zmusza do decyzji, zajęcia stanowiska względem Jezusa (Mk 1,22). Kiedy Jezus przemawiał, wtedy ludzie „czuli”, że On mówił do nich o nich samych. Jego słowa były samym ich życiem. To nie były

<sup>22</sup> H. Riedlinger, *Jesus – Sohn der Jungfrau Maria*, „Antwort des Glaubens” 23/1981.

<sup>23</sup> E. Kleindienst, *Eigenes Profil – nicht Anpassung. Die Kirche in der säkularisierten Gesellschaft*, „Kirche und Gesellschaft” nr 281, s. 8-15.

akademickie prawdy, po usłyszeniu których człowieka wprawdzie więcej wie, ale wcale nie jest mądrzejszy. Mądrość jest rozumieniem siebie i świata. W słowach Jezusa była mądrość. Jego słowa są mądrością, ponieważ objawiają człowieka samemu człowiekowi w samym źródle jego istnienia. Przez Jezusa człowiek poznaje siebie w sposób jedyny i ostateczny, bo stoi przed Bogiem.

Jezus mówi o czymś i tak, że to w jednakowy sposób porusza uczonego Nikodema i prostego rybaka Piotra, korzystającą z uciech życia Magdalenę, jak i zatroskane sprawami domowymi i wiecznymi siostry Marię i Martę. Wszyscy słuchający Jezusa wiedzieli, że On ma im coś do powiedzenia, to były słowa skierowane do nich i słowa dla nich. Stąd też ich waga, znaczenie. Pod wpływem słów Jezusa ludzie stawali się inni, w nich była moc, to nie były puste słowa.

W Jego słowach była moc Boża! Na Jego słowa opuszczały ludzi duchy nieczyste. „... Jezus rozkazał surowo: «Milcz i wyjdź z niego»” (zob. Łk 4,35). Kiedy powiedział do sparaliżowanego: „Mówię ci, wstań, weź łoże i idź do domu” (zob. Łk 5,24), ten natychmiast wstał, wziął łoże, na którym leżał, i wielbiąc Boga poszedł do domu.

Na Jego słowo ludzie wracali do normalnego życia. Na prośbę trędowatego, człowieka wprawdzie żyjącego, ale umarłego dla rodziny i społeczeństwa: „Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić”, Jezus dotyka go i mówi: „Chcę, bądź oczyszczony” (zob. Łk 5,13).

Na słowo Jezusa ludzie wracali do życia! Na widok matki oplakującej swego jedynego syna Jezus wzruszył się i do niej powiedział: „Nie płacz”, a do niego, który był martwy: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań!”. Zmarły usiadł i zaczął mówić (zob. Łk 7,11-17).

Słowo Jezusa okazuje się silniejsze niż rzeczywistość burzy na jeziorze, rzeczywistość choroby, rzeczywistość śmierci. Przyzwolenie na słowo, czyli dopuszczenie słowa do działania bierze w nawias nasze ludzkie doświadczenie. Słuchacze Jezusa dają wiarę lub nie czemuś, co nie jest z tego świata, ale jest głoszone w tym świecie i środkami tego świata. Wiara jest „skokiem” z tego co absolutnie pewne, w pewność słowa Bożego. Opcja za słowem, jako słowem Bożym, rozstrzyga o życiu. Wiara „żywi się” nadzieją życia. Niewierzący tej nadziei mieć nie może. Ze stanowiska absolutnej pewności świata i człowieka zmierzającego ku śmierci nie można rozpoznać życia. Ziemia jest matką rodzącą i pożerającą swe dzieci.

Opowiedzenie się za Jezusem, zawierzenie Jego słowu, budzi nadzieję na życie wieczne. Alternatywa jest oczywista: albo życie (o którym mówi Jezus), albo śmierć (która jest powszechnym doświadczeniem ludzkie). „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68).

Człowiek nie jest sam i nie jest pozostawiony samemu sobie. Bóg jest z nim i dla niego. Ta Dobra Nowina o człowieku i jego przyszłości jest komunikowana w słowie. Komunia jest wspólnotą. Komunikujące słowo stwarza komunie. Tej wspólnoty Boga z człowiekiem nie jest w stanie rozbić nawet śmierć.

Najważniejszym i niepowtarzalnym słowem, jakie Bóg dał człowiekowi, jest Jezus. On jest Słowem wcielonym. W Słowie, które Ciałem się stało, doszło do pojednania człowieka z Bogiem i do wspólnoty na całe życie. Nie do pojęcia! Nie do wiary! Sprawą wiary jest przekazywanie tej właśnie prawdy, która jest głupotą i zgorzeniem dla świata.

## ZAKOŃCZENIE

Kilka uwag podsumowujących przeprowadzone wyżej analizy:

– Człowiek nie żyje tylko chlebem i dla chleba. Jako człowiek, dla pełni swego istnienia, potrzebuje on słowa. Człowiek staje się człowiekiem przed obliczem drugiego (E. Lévinas), poznaje ostateczną i całą prawdę o sobie w Jezusie Chrystusie (*Redemptor hominis*). Prawdę samotności, czyli śmierci człowieka współczesnego jeden ze współczesnych teologów (D. Sölle) wyraził w sposób następujący: „...człowiek nie żyje tylko chlebem, często umiera z chlebem w ustach śmiercią samotności [...] umiera śmiercią, przy której możemy trochę wegetować ponieważ maszyny jeszcze pracują, człowiek umiera straszliwą śmiercią samotności: jeszcze oddychamy, jeszcze konsumujemy, wydalamy, załatwiamy sprawy i produkujemy, mówimy [...] a już właściwie od dłuższego czasu nie żyjemy”. Absolutna autonomia (samotność) jest śmiercią (dla) człowieka.

– Wiara, kierująca myśli i serce człowieka ku Bogu, który się objawił człowiekowi w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, ukazuje Boga jako niewzruszony fundament życia ludzkiego. Zawierzenie powszechnemu doświadczeniu ludzi, doświadczeniu przemijania, cierpienia i śmierci, wiedzie ku śmierci. Zawierzenie słowu, rozumianemu jako słowo Boże, otwiera przed człowiekiem perspektywę życia z Bogiem.

– Sytuacja duchowa człowieka współczesnego winna skłonić wierzących do głębokiego filozoficzno-teologicznego zamyślenia (bo ona nie może być bez różnego rodzaju wpływów na ich myślenie, chrześcijaństwo są przecież ludźmi tego świata i żyją w tym świecie), wprowadzającego i pogłębiającego problematykę wiary. Wiara nie jest czymś oczywistym, lecz jest problemem o największym znaczeniu dla życia, stanowiącym o życiu człowieka.

– Analizy filozoficzno-teologiczne winny zostać przełożone na życie duszpasterskie. Przy czym należy zawsze mieć na uwadze (względna autonomia człowieka), że człowiek jest „partnerem” Boga, ludzie wierzący, Jego przyjaciele (J 15,15) mają do spełnienia szczególną misję: chrześcijaństwo mają być zwiastunami miłości Boga do człowieka i świata.

– Radość z wiary i radosna wiara. Wiara staje się coraz bardziej indywidualną decyzją człowieka, bazującą na osobowym spotkaniu człowieka z Bogiem w Jego Synu Jezusie Chrystusie. Kto przeżył takie spotkanie, ten nie jest w stanie go zapomnieć, ten narodził się na nowo. Wszystkie ciemne moce razem wzięte nie są

w stanie pozbawić go tego nowego życia. W ten sposób chrześcijanie ukazują ludziom i światu bramy ku wiecznej przyszłości.

### Zusammenfassung

#### Glauben heute. Eine Beschreibung der geistigen Situation des modernen Menschen

Der moderne Mensch fühlt sich im unendlichen Weltall allein und sich selbst verlassen. Er nimmt sein Leben und sein Schicksal in die eigene Hand. Wo die Schöpfung ist, dort muß auch der Schöpfer sein. In dieser Hinsicht kann man nur von einer begrenzten, relativen und nie von einer absoluten Autonomie sprechen (1). Europa ist „der säkularisierteste Kontinent der Erde“, wo die meisten Menschen „in religionsfreundlicher Gottlosigkeit“ leben (2). Aber der Glaube an Jesus paßt nicht nur zum Leben des modernen Menschen, schon früher war er für die Juden „ein empörendes Ärgernis“ und für die Griechen „eine Torheit“ (3). Der christliche Glaube stellt alles „auf den Kopf, weil er auf das gehörte Wort, verstandene als Wort Gottes, und nicht auf die alltägliche menschliche Erfahrung baut (4). Er vermittelt die existentielle Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen (5). Eine alltägliche und allgemeine menschliche Erfahrung ist die Erfahrung der Vergänglichkeit, des Leidens und des Todes. Der moderne Philosoph sagt: Der Mensch ist zum Tode geboren. Durch die Gemeinschaft mit Gott öffnet sich für den Menschen die Möglichkeit des Lebens über den irdischen Tod hinaus. Gott sagt: Mensch, du bist zum Leben geboren. Diese Wahrheit – gegen alle menschlichen Behauptungen und Erfahrungen – muß der christliche Glaube in jeder Zeit und an jedem Ort verkünden (6).

KS. WIESŁAW WENZ

## PRAWA DUCHOWNYCH W KODEKSIE KANONÓW KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

### WPROWADZENIE

Nauka kodeksowa określa fundamentalne prawa osoby ludzkiej wynikające z godności człowieka, z faktu przyjęcia chrztu świętego, a także wskazuje na podstawowe uprawnienia tych mężczyzn, o których – według roztropnej oceny własnego biskupa albo kompetentnego przełożonego wyższego – zdecydowano, że prawdziwie posiadają zdolności i przymioty pozwalające im na przyjęcie święceń kapłańskich<sup>1</sup>. Zanim jednak kandydaci przyjmą święcenia, powinni zostać należycie przygotowani i pouczeni o istocie święceń diakonatu i kapłaństwa, o prawach i obowiązkach wynikających z przyjmowanych stopni sakramentu Wieczernika<sup>2</sup>. Również w Kodeksie Kanonów Kościołów wschodnich (KKKW), który został promulgowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II 18 października 1990 roku

---

<sup>1</sup> Potrzebne przymioty to m.in. nieskażona wiara, prawidłowa intencja przyjęcia święceń, wymagana wiedza, powszechnie dobra opinia, nienaganność w obyczajach, posiadanie wypróbowanych cnót chrześcijańskich, odpowiednie przymioty zdrowia fizycznego i psychicznego. Por. Kodeks Prawa Kanonicznego (dalej: KPK), Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań – Pallottinum 1984, kan. 1029.

<sup>2</sup> Por. tamże, kan. 1027-1028; por. A. Zuberbier, *Stosunek między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem hierarchicznym. Teologiczny punkt widzenia*, w: *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne*, Lublin 1998, s. 33-41.

Konstytucją apostolską *Sacri canones*<sup>3</sup>, interesujące nas zagadnienie znalazło swoje poczesne miejsce w tytule X: Duchowni, w kan. 323-398. Obowiązkom duchownych w KKKW zostało poświęcone poprzednie opracowanie<sup>4</sup>. W obecnym studium porównawczym podejmę próbę wskazania na podstawowe prawa duchownych w katolickich Kościołach wschodnich w kontekście praw i niektórych obowiązków obligatoryjnie wymienionych przez promulgowany 25 stycznia 1983 roku łaciński Kodeks Prawa Kanonicznego<sup>5</sup>, który zawiera wolę prawodawcy, aby postawa osoby duchownej względem Bożych tajemnic opierała się na mocnym fundamencie prawdziwych cnót życia chrześcijańskiego<sup>6</sup>.

### PRAWA WSPÓLNE WSZYSTKIM DUCHOWNYM W KATOLICKICH KOŚCIOŁACH WSCHODNICH

Wydaje się, że w tym zakresie myśl eklezjologiczna nie może pominąć antropologii teologicznej, ponieważ Kościół urzeczywistniający się w pełni również w katolickich Kościołach wschodnich jest wspólnotą ludzi odkupionych w Chrystusie. Zarówno duchowni, jak i świeccy stali się przez chrzest członkami tej zbawczej wspólnoty, mogąc realizować wspólnotowość życia w tej społeczności eklezjalnej również ze względu na swoją osobową godność<sup>7</sup>. W tym miejscu odnosząc się do praw duchownych obligatoryjnie wymienionych w KKKW, które są wspólne wszystkim duchownym katolickich Kościołów wschodnich, powinniśmy zachować w pamięci także i te powinności, jakie przysługują duchownym z racji ich podstawowej, a więc chrzcielnej przynależności do Ludu Bożego, tak by w niczym nie uchybić zasadom wynikającym z prawa naturalnego, prawa Bożego i prawa kościelnego<sup>8</sup>. Okoliczności te zobowiązują również do dokładnego poznania i świadomego chronienia praw każdego wiernego, także praw osoby duchownej. Osoba ta z racji godności ludzkiej i sakramentu chrztu św. zawsze winna wewnętrznie identyfikować się ze wszystkimi prawami członków Ludu Bożego, zanim poczynnie korzystać z przysługujących jej praw i wiernie realizować obowiązki, odno-

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska „*Sacri canones*” z dnia 18 X 1990 roku, w: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, s. 29-41.

<sup>4</sup> W. Wenz, Obowiązki duchownych w *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 10 (2002) nr 1, s. 141-162.

<sup>5</sup> Por. kan. 273-289 KPK.

<sup>6</sup> Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*. Львів 1997, s. 185.

<sup>7</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie na II Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego*, 17 IX 1973, w: „Communications” 5(1973) 125.

<sup>8</sup> Por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 79.



szące się do aktualnie sprawowanej funkcji, zadania czy urzędu kościelnego. Taki program działania jest obowiązujący, bowiem prawodawca kościelny autorytatywnie potwierdził prawdziwą równość w godności i działaniu pomiędzy wszystkimi wiernymi<sup>9</sup>. Prawodawca wskazał również na nierówność pomiędzy nimi samymi, ponieważ w osobowym życiu każdy człowiek aktualizuje swoje powołanie, które Chrystus powierzył Kościołowi. Tak więc każdy otrzymuje do wypełnienia na świecie ściśle określoną misję, w sposób jemu właściwy, według własnego stanu prawnego i własnych zadań<sup>10</sup>. W takich okolicznościach płaszczyzną równości pomiędzy wszystkimi wiernymi jest ich chrzcielne wcielenie do Kościoła i wejście w „posiadanie” praw i obowiązków właściwie przynależnych każdej osobie (chrześcijaninowi)<sup>11</sup>. Zaś zasygnalizowana wyżej nierówność opiera się na nabyciu przez duchownego odpowiednich uprawnień, wynikających z różnych funkcji i posług, opisanych przez różnorodność charyzmatów, które każdy może odkryć w sobie i rozwinąć je w Kościele w obrębie niepowtarzalności swego kapłańskiego powołania. Jednakże powinien to przeżywać ze świadomością, aby chronić wspólnotę Kościoła przed roz biciem i wspierać innych w godnym korzystaniu z ich uprawnień, jak również w odpowiedzialnej realizacji istotnych obowiązków<sup>12</sup>.

Podstawowym źródłem praw wiernych świeckich może być ich faktyczna przynależność do wspólnoty Ludu Bożego<sup>13</sup>, udział w potrójnej misji Chrystusa (nauczenia – uświęcania – pasterzowania)<sup>14</sup> i wypełnianie szczególnego powołania kapłańskiego<sup>15</sup>. Zaś podstawowym źródłem praw dla duchownych obu obrządków staje się ich bezpośredni udział w misterium kapłaństwa Jezusa Chrystusa, od chwili

---

<sup>9</sup> Źródłem takiego stanu rzeczy jest chrzcielna tajemnica wcielenia w Chrystusa i ukonstytuowanie w Lud Boży, a przez to bezpośrednie uczestnictwo w Chrystusowej misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Por. kan. 204 §1, 208 KPK.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici” z dnia 30 grudnia 1988 roku*, nr 17, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 293.

<sup>11</sup> Por. kan. 96 KPK.

<sup>12</sup> „Zadaniem własnym prawa kościelnego jest właśnie to, by wierni przezwyćzali własny indywidualizm i urzeczywistniali swoje powołanie, zarówno osobiste, jak i wspólnotowe, ponieważ cel prawa w Kościele jest dwójaki: chronić wspólnotę kościelną i wspierać prawa poszczególnych wiernych”. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, s. 84.

<sup>13</sup> Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 74-119.

<sup>14</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, nr 2; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 31; por. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, w: „L’Ossevatore Romano”, wyd. polskie, 12 (208) 1998, s. 30-40.

<sup>15</sup> Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, s. 179-211.

przyjęcia święceń kapłańskich w stopniu diakona i prezbitera<sup>16</sup>. Rozdział III tytułu X Kodeksu Kanonów Kościołów wschodnich został zatytułowany jako prawa i obowiązki duchownych. Tak więc niniejsze opracowanie, przy zachowaniu kodeksowej systematyki, zostanie poświęcone wyłącznie prawom wspólnym wszystkim duchownym katolickich Kościołów wschodnich.

## 1. Prawo duchownego do otrzymania urzędu – posługi – zadania

W systematyce KKKW pierwszym prawem duchownego katolickich Kościołów wschodnich jest prawo otrzymania od własnego biskupa eparchialnego, z uwzględnieniem wymogów prawa, jakiegoś urzędu, posługi lub zadania do wykonywania w eklezjalnym posługiwaniu<sup>17</sup>. Ten sam prawodawca kościelny w Kodeksie łacińskim z determinacją rozstrzygnął, że tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do wykonywania których jest konieczna władza przyjętych święceń lub kościelna władza rządzenia<sup>18</sup>. Dlatego ten, kto nie został jeszcze wyświęcony na kapłana, nie może ważnie otrzymać urzędu kościelnego związanego z pełnym duszpasterstwem. Również w katolickich Kościołach wschodnich do wypełniania urzędu kościelnego potrzebne jest wykonywanie władzy święceń<sup>19</sup> oraz władzy rządzenia. W realizacji tej posługi mogą z duchownym aktywnie współdziałać, zgodnie z przepisami prawa, również wierni świeccy<sup>20</sup>. W tym miejscu trzeba przywołać zasadę, w myśl której wierni świeccy w porządku Kościoła łacińskiego mogą pełnić tylko te urzędy, które nie wymagają władzy święceń i władzy rządzenia<sup>21</sup>, chociaż są także powoływani na urzędy kościelne. Poprzez nie otrzymują bezpośrednią możliwość istotnego współdziałania w wykonywaniu władzy rządzenia, np. wykonując urząd sędziego w trybunale kolegialnym<sup>22</sup> oraz pełniąc inne ważne funkcje,

<sup>16</sup> Por. kan. 266 § 1 KPK; „Na mocy ustanowienia Bożego [...] są oni mianowicie konsekrowani i przeznaczeni ażeby – każdy odpowiednio do swojego stopnia, wypełniając w osobie Chrystusa – Głowy zadania nauczania, uświęcania i kierowania – byli pasterzami Ludu Bożego”. Kan. 1008 KPK.

<sup>17</sup> „Ius habent clerici obtinendi a proprio Episcopo eparchiali praemissis iure requisitis aliquod officium, ministerium vel munus in servitium Ecclesiae exercendum”. KKKW, kan. 371 §1.

<sup>18</sup> Por. kan. 274 §1 KPK.

<sup>19</sup> Por. kan. 150 KPK.

<sup>20</sup> Por. kan. 129 §1 KPK; J. Dyduch, *Udział świeckich w potrójnej misji Kościoła w świetle instrukcji „Ecclesiae de mysterio”* w: *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne*, Lublin 1998, s.43-53; por. W. Wenz, „*Różnorodność posługiwania*” *wiernych świeckich w posłannictwie Kościoła partykularnego w myśl Instrukcji Stolicy Apostolskiej z 15 VIII 1997 r.*, w: „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 7 (1999) nr 1, s. 175-187.

<sup>21</sup> Por. kan. 228 §1 KPK.

<sup>22</sup> Por. kan. 1421 §2; 1435 KPK; por. I. Gordon, *Novus processus nullitatis matrimonii iter cum adnotationibus*, Romae 1983, s. 5-7; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 84.

jak urząd notariusza, obrońcy węzła małżeńskiego czy rzecznika sprawiedliwości. Gdyby zaistniała faktyczna wątpliwość, czy pełnienie danego urzędu jest wprost zastrzeżone tylko duchownemu, to właściwa władza kościelna na pewno poda słuszne rozstrzygnięcie w tej kwestii.

W KKKW znajduje się również norma, dotycząca możliwości wypełniania przez duchownych katolickich Kościołów wschodnich zawodu świeckiego. Ta formalna możliwość uprawiania równoległe zawodu świeckiego może stać się prawem duchownego katolickich Kościołów wschodnich. Dla ścisłości w egzemplifikacji należy dodać, że może się to jednak dokonywać wyłącznie po uzyskaniu zgody od własnego Hierarchy<sup>23</sup>. Obecnie zatrudnianie duchownych w zawodach cywilnych, zwłaszcza w Kościołach wschodnich ze względu na liczebnie małe wspólnoty, jest konieczne w wielu krajach w celu zabezpieczenia socjalnego minimum życiowego danej osoby. Wskazuje się aktualnie na możliwości podjęcia przez duchownych pracy w niepełnym wymiarze godzin roboczych, zwłaszcza jako nauczających w szkołach katolickich<sup>24</sup>, aby mogli zapewnić sobie, a często i swojej rodzinie środki konieczne do materialnego utrzymania. Bowiem środki materialne ofiarowane współcześnie przez małą i ubogą wspólnotę eklezjalną mogą zasadniczo nie wystarczać na zaspokojenie podstawowych potrzeb wynikających z regularnie podejmowanych posług religijnych, rodzinnych i życiowych<sup>25</sup>.

## 2. Prawo do wyboru celibatu

Wyjaśnieniu tej kwestii prawodawca poświęcił cztery kanony w promulgowanym Kodeksie Kanonów Kościołów wschodnich<sup>26</sup>. Wyczuwa się już na początku niezwykle pedagogiczne podejście prawodawcy w prezentowaniu tego prawa duchownych, bowiem wskazuje on, że celibat duchownych, wybrany ze względu na królestwo niebieskie i tak stosowny dla kapłańskiego posługiwania, powinien być wszędzie szczególnie wysoko ceniony, zgodnie z nakazem tradycji Kościoła powszechnego<sup>27</sup>. W tym miejscu należy się czytelnikowi zwięzłe wyjaśnienie, że popularnie przez celibat rozumiemy rezygnację konkretnej osoby z realizacji prawa do zawarcia małżeństwa, co skutkuje życiem w bezżenności i fizycznej samot-

<sup>23</sup> „Ut vero professionem civilem exercere possint, requiritur licentia propriae Hierarchae”. Kan. 371 § 3 KKKW.

<sup>24</sup> Por. Віктор Д. Посліпів, *Східні Католицькі Церкві в право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 185-186.

<sup>25</sup> Por. W. Wenz, *Obowiązki duchownych w Kodeksie Kanonów Kościołów wschodnich*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 10 (2002) nr 1, s. 148-149.

<sup>26</sup> Por. KKKW, kan. 373-376.

<sup>27</sup> Por. KKKW, kan. 373.

ności. W odniesieniu do łacińskiej normy kodeksowej interesuje nas przede wszystkim celibat jako świadome zobowiązanie duchownego, wynikające nie z nakazu Kościoła, ale z faktu przyjęcia święceń kapłańskich w stopniu diakona. Tak więc źródłem celibatu jest własne zobowiązanie się kandydata do święceń. To zobowiązanie się jest jednak warunkiem koniecznym dopuszczenia tej osoby do diakonatu w Kościele łacińskim<sup>28</sup>. Fakt dobrowolnego przyjęcia zobowiązania do zachowania celibatu ujawnia, iż kandydat do święceń ofiaruje Chrystusowi i Kościołowi swoją całkowitą gotowość do pełnienia posługi jako celibatariusz, dzięki czemu niepodzielnym sercem zjednoczy się z samym Mistrzem oraz w wolności podejmie służbę Bogu i ludziom<sup>29</sup>.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego obowiązek duchownych do zachowania ze względu na królestwo niebieskie doskonałej i wieczystej wstrzeźliwości, a więc celibatu, nie oznacza tylko życia wyłącznie w stanie bezżeństwa. By kapłan mógł autentycznie służyć celowi, na który wskazał sam Jezus Chrystus (bezżeństwo dla Królestwa), koniecznie musi łączyć życie z praktyką doskonałej i dozgonnej czystości, a więc z dobrowolną i świadomą decyzją o wyłączności jego działań aseksualnych. Stąd duchowni nie powinni narażać się na niebezpieczeństwo utraty czystości serca i ciała, z należytą roztropnością winni czuwać nad nawiązywaniem znajomości i wspólnoty osób, by nie wystawiać na utratę tego szczególnego daru Bożego oraz nie spowodować zgorszenia wśród wiernych<sup>30</sup>. W Kościele łacińskim biskup diecezjalny może wydać normy szczegółowe prawa partykularnego, jak również w jego kompetencji leży ocena, w jakim zakresie w poszczególnych przypadkach duchowny zachował ten obowiązek<sup>31</sup> lub dopuścił się istotnego wykroczenia<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Por. kan. 1037 KPK; por. G. Ghirlanda, *De Ecclesiae munere sanctificandi. De Ordine. Adnotationes in Codicem*, Romae 1983, s. 26.

<sup>29</sup> Por. kan. 277 §1 KPK; por. Sobór Watykański II, *Dekret o postudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, nr 16.

<sup>30</sup> Por. kan. 277 §2 KPK. Chodzi tu również o zakaz przebywania w otoczeniu osób podejrzanych, które mogą osobę duchowną narazić na niezachowanie wstrzeźliwości, doprowadzić do zniesławienia duchownego. Chodzi tu na pewno o osoby obojga płci. Kodeks z 1917 r. precyzował, że osób podejrzanych nie można ani przetrzymywać u siebie, ani uczęszczać do nich, ani się z nimi nawet spotykać. Por. KPK (1917), kan. 133.

<sup>31</sup> Por. tamże, §3.

<sup>32</sup> Np. duchowny, który usiłował zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne, z mocy prawa traci swój urząd kościelny (por. kan. 194§ 1 n. 3), zaciąga suspensę *latae sententiae*, a jeśli nie przyjął upomnienia i nie naprawił zgorszenia, może być ukarany surowszymi karami, nawet zwolnieniem ze stanu duchownego (kan. 1394 §1). Za konkubinat i inne wykroczenia duchownych przeciwko VI przykazaniu prawo przepisuje słuszne kary (kan. 1395).

Bezspornie tradycja katolickich Kościołów wschodnich nieustannie ceni celibat duchownych, zwłaszcza wybrany ze względu na królestwo niebieskie i jako taki uważa go za najbardziej odpowiedni dla stanu duchownego<sup>33</sup>. Jednakże w KKKW nie znajdziemy klasycznej definicji celibatu kapłańskiego, gdyż prawodawca założył już w promulgowanym tekście Kodeksu łacińskiego, że jest on szczególnym darem Bożym, dzięki któremu święci szafarze mogą niepodzielnym sercem łatwiej złączyć się z Chrystusem<sup>34</sup>. Tak więc konsekwencją takiego spojrzenia jest fakt, że celibatariusze w swoim posługiwaniu nie muszą dzielić swego serca z inną osobą, np. w małżeństwie<sup>35</sup>.

Prawodawca, prezentując istotne prawo duchownych katolickich Kościołów wschodnich do wyboru celibatu kapłańskiego, jednoznacznie wskazał wiernym na obowiązek szczególnego poważania stanu duchownego tych mężczyzn, którzy są związani małżeństwem. Historycznie zostało to prawnie usankcjonowane przez praktykę Kościoła pierwotnego, bezsprzecznie i nieprzerwanie kontynuowaną we wspólnotach Kościołów wschodnich<sup>36</sup>. Mając zatem tak klarownie i precyzyjnie określoną dyscyplinę prawną w zakresie praktyki Kościołów wschodnich, należy zdecydowanie odrzucić wszelkie nieporozumienia i zawirowania, jakie czasem mogą wynikać z okolicznościowych doniesień prasowych i dziennikarskich manipulacji, podnoszących np. kwestię zezwolenia Ojca Św. na udzielenie święceń kapłańskich kilku osobom należącym do Kościoła łacińskiego, a trwającym w związkach małżeńskich, jednakże pod warunkiem, że zachowają wstrzeźliwość od współżycia płciowego. Idąc za wolą prawodawcy w KKKW, należy stwierdzić, że skoro prawnie udzielono im zgody, aby mogli dzielić swe serce pomiędzy służbą Bogu i Kościołowi a żoną, to formalne zakazanie aktów płciowych małżonkom wydaje się być pozbawione sensu, o ile pożycie seksualne nie jest rozumiane wyłączenie w znaczeniu manichejskim<sup>37</sup>. Normy Kodeksu Katolickich Kościołów wschodnich – zgodnie z wolą prawodawcy – obligują wyraźnie, aby z należnym szacunkiem i poważaniem odnosić się do historycznej tradycji funkcjonowania we wspólnocie eklezjalnej duchownych żonatych, jak miało to miejsce od początków chrześcijaństwa, a co znajduje swoją realizację i kontynuację w praktyce wspól-

<sup>33</sup> Por. Віктор Д. Посніпін, *Східніє Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 186.

<sup>34</sup> Por. kan. 277 §1 KPK.

<sup>35</sup> Por. Віктор Д. Посніпін, *Східніє Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 185-186.

<sup>36</sup> „(...) item status clericorum matrimonio iunctorum praxi Ecclesiae primaevae et Ecclesiarum orientalium per saecula sancitus in honore habendus est”. KKKW, kan. 373.

<sup>37</sup> Por. Віктор Д. Посніпін, *Східніє Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 186.

not katolickich Kościołów wschodnich<sup>38</sup>. Prezentowane wyżej prawo kandydatów do kapłaństwa, umożliwiające im osobisty wybór celibatu bądź życia małżeńskiego przed przyjęciem święceń, nadal należy odczytywać jako wierną aktualizację w zachowaniu bogatej różnorodności tradycji wschodniej. Różnice w dyscyplinie norm kodeksowych Kościoła łacińskiego i KKKW nie wprowadzają zamieszania, lecz tylko chronią to, co przez wieki zostało przyjęte jako tożsamość każdej wspólnoty. Prawo do wyboru celibatu, zachowane dla kandydatów katolickich Kościołów wschodnich, stało się w normach łacińskiego Kodeksu Prawa Kanonicznego obowiązkiem wyboru bezżenności ze względu na królestwo niebieskie.

W tym miejscu warto jednak zauważyć, że wolą prawodawcy jest, aby wszyscy duchowni katolickich Kościołów wschodnich, a więc żonaci i celibatariusze, jaśnili blaskiem czystości. W tym celu prawo partykularne tych wspólnot katolickich powinno ustanowić odpowiednie środki, umożliwiające im osiągnięcie tego celu<sup>39</sup>. Na duchownych żonatyh spoczywa jednak kodeksowe zobowiązanie do dawania innym chrześcijanom doskonałego wzoru prowadzenia życia rodzinnego i wychowania dzieci<sup>40</sup>. Natomiast odnośnie do życia celibatariuszy prawodawca zalecił, aby wśród niezonatych duchownych popierano prowadzenie godnego pochwały życia wspólnego. Prawodawca jest jednak świadomy, że obecne okoliczności nie zawsze pozwalają na wprowadzenie tego zalecenia, aby życie wspólne celibatariuszy katolickich Kościołów wschodnich stało się zwyczajem powszechnym. Jednakże celibatariusze powinni wzajemnie celowo wspomagać się w prowadzeniu życia duchowego i intelektualnego tak, by mogli skuteczniej współdziałać w zleconym posługiwaniu<sup>41</sup>. Tak więc praktyka życia wspólnego lub współdziałania powinna dynamizować apostołskie posługiwanie duchownych. Stąd prawodawca KPK zalecił, aby duchowni podejmowali jedną z możliwych dla nich form życia wspólnego, a tam, gdzie ono już istnieje, by zostało przez nich zachowane<sup>42</sup>. Należy zauważyć, że nikt w Kościele nie ukrywa, iż życie we wspólnocie jest wymagające i trudne. Jednak pojawiające się trudności nie powinny odstra-

---

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> „Clerici caelibes et coniugati castitatis decore elucere debent; iuris particularis et statuere oportuna media ad hunc finem assequendum adhibenda”. KKKW, kan. 374; por. kan. 277 KPK; por. Віктор Д. Посніпін. *Східні Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 186.

<sup>40</sup> „In vita familiari ducenda atque filiis educandis clerici coniugati ceteris christifidelibus praeclarum exemplum praebeant”. KKKW, kan. 375.

<sup>41</sup> „Vita communis inter clericos caelibes laudanda, quatenus fieri potest, foveatur, ut ipsi in vita spirituali et intellectuali colenda mutuo adiuventur et aptius in ministerio cooperari possint”. KKKW, kan. 376; por. kan. 280 KPK; por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis” z dnia 7 grudnia 1965 r.*, nr 8.

<sup>42</sup> Por. kan. 280 KPK.

ścić od podjęcia form takiego współlistnienia i współdziałania. Życie wspólne dla samych duchownych na pewno jest korzystniejsze, skoro Kościół zalecił tę formę wspólnotowości, zwłaszcza w trosce o umocnienie kondycji ludzkiej i doświadczenie daru braterstwa<sup>43</sup>. Życie wspólne duchownych łacińskich i wschodnich Kościołów partykularnych może przyjąć różną formę, np. może polegać na wspólnym zamieszkaniu, stołowaniu się, praktykowaniu częstych spotkań formacyjnych czy też na odprawianiu wspólnej Liturgii godzin i modlitw zgodnie z tradycją Kościoła *sui iuris*<sup>44</sup>.

### 3. Prawo do wyłącznego kierowania się normami partykularnymi w kwestii noszenia stroju duchownego

Normy promulgowanych Kodeksów Jana Pawła II zawierają zróżnicowane zapisy dotyczące duchownych łacińskich i katolickich Kościołów wschodnich w kwestii noszenia stroju duchownego. Prawodawca w KPK zobowiązuje wszystkich duchownych łacińskich do noszenia odpowiedniego stroju kościelnego<sup>45</sup>, zaś duchownym wschodnim daje tylko ogólne wskazanie, aby w tym, co się tyczy stroju duchownego, wyłącznie zachowali prawo partykularne<sup>46</sup>. Należy dopowiedzieć, że swoim strojem duchowni katolickich Kościołów wschodnich we wszystkich częściach świata, zwłaszcza wśród chrześcijan wschodnich, publicznie okazali swą przynależność do służby Kościoła *sui iuris*. Dawniej i obecnie nastawienie oraz zwyczaje w różnych krajach świata były i są bardzo odmienne, dlatego prawodawca nie zobowiązał prawem powszechnym, lecz partykularnym do zachowania dyscypliny w tej kwestii<sup>47</sup>. Natomiast w ogólnym porządku prawnym Kościoła łacińskiego duchowni zawsze powinni nosić odpowiedni strój kościelny. Prawodawca wskazał, iż szczegółowe przepisy w tej sprawie wydaje Konferencja Episkopatu, jak również ważne są miejscowe zwyczaje, zawsze jednak zgodne z przepisami prawa<sup>48</sup>. Lakoniczny przepis prawa kodeksowego nie określa *de facto* stroju osób duchownych, lecz tylko stwierdza fakt jego istnienia oraz powin-

<sup>43</sup> Por. J. Kałowski, *Życie braterskie we wspólnocie. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 1999, s. 66-72.

<sup>44</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, nr 8; por. KKKW, kan. 377; por. kan. 276 KPK.

<sup>45</sup> Powinni to czynić zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu, zwyczajów miejscowych, zgodnych z przepisami prawa. Por. kan. 284 KPK.

<sup>46</sup> Por. KKKW, kan. 387.

<sup>47</sup> Por. Віктор Д. Посіпшл. *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 188.

<sup>48</sup> Por. kan. 284 KPK.

ność noszenia stroju. Należy dodać, że Konferencja Episkopatu Polski wydała stosowne przepisy odnośnie do stroju duchownych. Normy partykularne i zwyczaje polskie zaliczają do stroju osób duchownych czarną sutannę oraz garnitur i koszulę z koloratką<sup>49</sup>. Jest to codzienny strój duchownych, w odróżnieniu od stroju liturgicznego, do używania którego odnoszą się szczegółowe przepisy liturgiczne i prawne wymogi sprawowania świętych czynności w akcie liturgicznym. Noszenie stroju kościelnego przez duchownych staje się również obecnie potrzebnym świadectwem i widzialnym znakiem, który zobowiązuje duchownych do godnego zachowania i permanentnego świadczenia o jedności z Chrystusem i Kościołem: „Suknia kapłańska w opinii większości ludu wierzącego jest nie tylko tradycyjnym, ale bardzo czcigodnym i powszechną czią otaczanym ubiorem sług ołtarza. Lekko-myślne zerwanie z tą spuścizną licznych pokoleń kapłańskich nie tylko nie byłoby zrozumiane właściwie, ale w wielu wypadkach stałoby się zgorszeniem i zewnętrznym wyrazem laicyzacji”<sup>50</sup>. W takim klimacie należy również postrzegać noszenie stroju przez wschodnich duchownych katolickich, którzy do świadectwa o ewangelicznej jedności z Chrystusem i Kościołem powszechnym dołączają deklarację jedności ze swoją eklezjalną wspólnotą *sui iuris*<sup>51</sup>.

#### 4. Prawo do korzystania z godności i odznaczeń

KKKW dokładnie normuje okoliczności związane z korzystaniem przez duchownego z praw i oznak, które bezpośrednio są związane z piastowaną przez niego godnością. Zasadniczo korzystanie z nich przez duchownego jest ograniczone terytorium, na którym legalnie wykonuje władzę przełożony, który takie prawa, oznaczenia i godności nadał, lub na terytorium innej władzy, która bez zastrzeżeń

<sup>49</sup> „Episkopat Polski przypomina, że: 1 – Sutanna, względnie habit zakonny są ubiorem zasadniczym duchowieństwa polskiego; 2 – Sutanna, względnie habit zakonny są strojem bezwzględnie obowiązującym: a) podczas wszelkich funkcji liturgicznych, b) w kancelarii parafialnej, c) w nauczaniu religii w punktach katechetycznych, d) ile razy kapłan występuje w charakterze urzędowym; 3 – Inne formy stroju kapłańskiego reguluje obowiązujące prawo diecezjalne (synodalne). Zawsze jednak, w tych diecezjach, obowiązuje koloratka i poważny strój ciemny; 4 – Przywdziewanie stroju świeckiego jest zakazane. Wyjątkiem mogą być górskie wycieczki turystyczne i zabiegi kuracyjne. Zawsze jednak wymagają indywidualnego zezwolenia własnego ordynariusza diecezjalnego lub zakonnego. Do powyższych norm postępowania, zgodnie z uchwałą 103 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, ma ściśle stosować się duchowieństwo zarówno diecezjalne, jak i zakonne”. *Przypomnienie Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski w sprawie stroju kapłańskiego*, z dnia 15 czerwca 1967 r., w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970*, t. 1, Warszawa 1971, s. 238-239.

<sup>50</sup> Tamże, s.238.

<sup>51</sup> Пор. Віктор Д. Поснішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187-188.



pisemnie wyraziła zgodę na przyznanie tego przywileju. Duchowny może również korzystać z godności i odznaczeń w przypadku towarzyszenia przełożonemu, który udzielił prawnie tych łask, jak również kiedy władzę reprezentują bądź uzyskali na korzystanie z godności i odznaczeń zgodę Hierarchy miejsca<sup>52</sup>. Tak więc duchowni katolickich Kościołów wschodnich, którzy otrzymali od swych przełożonych pewne godności lub tytuły, z którymi związane są odznaczenia, mogą korzystać z nich tylko tam, gdzie swoje uprawnienia wykonuje władza, która je przyznała, albo kiedy reprezentują oni własny Kościół *sui iuris*<sup>53</sup>. Powyższe rozstrzygnięcie kodeksowe stoi zatem w sprzeczności z dawnym powszechnym zwyczajem, istniejącym prawdopodobnie we wszystkich Kościołach w Wschodnich, zgodnie z którym duchowny, otrzymując godności czy odznaczenia w specjalnym obrzędzie liturgicznym, mógł je nosić zawsze i wszędzie<sup>54</sup>.

## 5. Prawo do odpowiedniego utrzymania

Prawodawca w KKKW odpowiedzialnie stwarza również gwarancję i możliwość realizacji przez duchownych katolickich Kościołów wschodnich przysługującego im zawsze prawa do odpowiedniego utrzymania, stosownie do wypełniania powierzonego im urzędu albo zadania. Wyraźnie widać możliwość interpretacyjnego zróżnicowania samego pojęcia odpowiedniego utrzymania urzędem bądź zadaniem, pełnionym i realizowanym przez duchownego. Jednakże w realizacji tego prawa bardzo istotna staje się możliwość udziału duchownego w otrzymaniu sprawiedliwego wynagrodzenia. Duchownym – zgodnie z KKKW – przysługuje odpowiednie wynagrodzenie, które zapewni środki na ich utrzymanie, zaś duchownym żonatym powinno wystarczyć na utrzymanie ich rodziny, choć o zabezpieczenie tej kwestii prawodawca pozwala zatroszczyć się również w inny sposób<sup>55</sup>. Wydaje się słuszny postulat, aby w realizacji prawa duchownych do odpowiedniego utrzymania uwzględnić wszystkie ich potrzeby, na poziomie porównywalnym z potrze-

---

<sup>52</sup> „Clerici iuribus et insignibus, quae adnexa sunt dignitatibus sibi collatis, uti non possunt extra loca, ubi suam potestatem exercet auctoritas, quae dignitatem concessit vel ad eiusdem dignitatis concessionem nihil excipiens scripto consensit, aut nisi auctoritatem, quae dignitatem concessit, comitantur vel eiusdem personam gerunt aut nisi consensum Hierarchae loci obtinuerunt”. KKKW, kan. 388.

<sup>53</sup> Por. Віктор Д. Посніпін, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 188.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> „Clerici ius habent ad congruam sustentationem et ideo pro implendo eis commisso officio vel munere iustam remunerationem percipiendi, quae, si agitur de clericis coniugatis, consulere debet etiam eorum familiae sustentandae, nisi aliter iam sufficienter provisum est”. KKKW, kan. 390 § 1.

bami osób o podobnym wykształceniu, z potrzebą wypoczynku włącznie<sup>56</sup>. Norma kodeksowa jest niemal identyczna z normą Kodeksu łacińskiego i z przyjętymi postulatami w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego, dla którego ewangeliczną przesłankę o słuszności odpowiedniego utrzymania duchownych i ich wynagrodzenia należy upatrywać w biblijnym tekście: „zasługuje robotnik na swoją zapłatę” (Łk 10,7), jak również w słowach św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Pan postanowił, aby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (9,14). Również nauka *Vaticanum II* postuluje w tej kwestii, by sami wierni zatroszczyli się o zapewnienie kapłanom koniecznych środków do ich godziwego życia, ponieważ prezbiterzy pracują dla dobra Ludu Bożego. Natomiast powinnością biskupów jest uwrażliwianie wiernych w sprawie zapewnienia kapłanom słusznego wynagrodzenia. Prawodawca wskazuje, aby biskupi wydali w tej materii słuszne normy prawne dla swego duchowieństwa. Zdaniem Ojców soboru wynagrodzenie powinno być zasadniczo jednakowe dla wszystkich prezbiterów znajdujących się w podobnej sytuacji, z uwzględnieniem pełnionego zadania, jak również okoliczności miejsca i czasu<sup>57</sup>. Wynagrodzenie winno być także adekwatne do pozycji duchownego i wystarczać na konieczne potrzeby, np. codzienne utrzymanie, mieszkanie, ubiór, wypoczynek oraz powinno starczyć na wynagrodzenia dla tych, którzy podejmują u kapłana konieczną posługę domową<sup>58</sup>.

Zatem obecnie nikt nie powinien mieć już wątpliwości, że duchowni – tak łacińscy jak i wschodnich Kościołów *sui iuris* – z tej racji, iż poświęcają się kanonicznej posłudze kościelnej, zasługują na wynagrodzenie odpowiadające ich pozycji. Wynagrodzenie sprawiedliwe winno zaspokoić potrzeby ich własnego życia oraz zapewnić wypłatę należności dla tych osób, których pomocy prezbiterzy potrzebują<sup>59</sup>. Prawodawca kodeksowy prawo do odpowiedniego utrzymania oraz wynagrodzenia przyznał również diakonom żonatym, którzy całkowicie oddali się kościelnej posłudze. W takim przypadku wynagrodzenie powinno gwarantować środki wystarczające na utrzymanie samych diakonów i ich rodzin. Natomiast jeśli otrzymują wynagrodzenie z racji wykonywania zawodu świeckiego, to te środki winny stanowić podstawę zabezpieczenia ich materialnego bytu<sup>60</sup>. W Kościele łacińskim wiele kwestii szczegółowych rozstrzyga prawodawstwo partykularne. I tak np.

---

<sup>56</sup> Por. Віктор Д. Поспішил. *Східні Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 188.

<sup>57</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis” z dnia 7 grudnia 1965 r.*, nr 20; por. kan. 281 §1 KPK.

<sup>58</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis” z dnia 7 grudnia 1965 r.*, nr 20.

<sup>59</sup> Por. kan. 281 §1 KPK.

<sup>60</sup> Por. kan. 281 §3 KPK.

prawo partykularne Archidiecezji Wrocławskiej normuje sprawę pochodzenia i wysokości środków, stanowiących bezpośrednio o możliwości realizacji prawa prezbiterów do odpowiedniego utrzymania i wynagrodzenia. Przyjęto rozwiązanie, że najniższe wynagrodzenie osób duchownych zaangażowanych w duszpasterstwie, winno odpowiadać średniej krajowej. W skład tego wynagrodzenia wchodzi: stypendia z intencji mszalnych, ofiary z kolędy i wypominek, wypłacone *iura stolae* i koszty wyżywienia pokryte z kumulusu *iura stolae*<sup>61</sup>. Obecnie do tej składowej należy dodać pensje kapłanów-katechetów, otrzymywane z racji nauczania w szkołach. Natomiast na środki utrzymania kapłanów zaangażowanych w instytucjach kościelnych Archidiecezji, a więc poza duszpasterstwem, składają się stypendia z intencji mszalnych, miesięczne pensje, zapewnienie mieszkania, ubezpieczenie w ZUS i inne świadczenia, które zawsze może przyznać Arcybiskup Wrocławski<sup>62</sup>. Przyjęte zasady zobowiązują duchownego, w razie niewystarczalności ofiar na zabezpieczenie jego godziwego utrzymania, by poinformował o tym pisemnie władzę Archidiecezji, za pośrednictwem i po zaopiniowaniu przez dziekana, w celu otrzymania stosownej pomocy materialnej. Także sprawiedliwość wymaga, aby kapłani z zamożniejszych parafii, otoczyli troską prezbiterów pracujących w parafiach ubogich. Również kapłanom chorym nie może zabraknąć środków na leczenie i inne osobiste potrzeby<sup>63</sup>. Prawodawstwo partykularne szczegółowo określa podział środków pieniężnych z racji złożenia ofiar mszalnych, *iura stolae*, ofiar z kolędy i wypominek oraz inne dochody i świadczenia przysługujące duchownym w Archidiecezji Wrocławskiej. Jasność zasad stwarza zatem okoliczności pełnej realizacji norm kodeksowych w kwestii zabezpieczenia duchownym warunków, w których mogą w pełni skorzystać z przysługującego im prawa do odpowiedniego utrzymania i sprawiedliwego wynagrodzenia<sup>64</sup>.

## 6. Prawo do ubezpieczenia i odpowiednich warunków socjalnych

Duchowni mają również prawo, aby im i ich rodzinie, jeśli są żonaci, zostało zapewnione odpowiednie ubezpieczenie i zagwarantowanie godnych warunków socjalnych oraz opieka medyczna<sup>65</sup>. O realizację tego prawa należy się zatroszczyć odpowiednio wcześniej przez obowiązkowe opłacanie składek ubezpieczeniowych

<sup>61</sup> Por. *Zasady wynagradzania osób oraz finansowania urzędów i instytucji kościelnych w Archidiecezji Wrocławskiej*, w: *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, s. 414.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 415.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 414-415.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 412-414.

<sup>65</sup> „Item ius habent, ut sui suaeque familiae, si coniugati sunt, congruenti praecaventiae et securitatis sociali necnon assistentiae sanitariae provideatur”. KKKW, kan. 390 §2.

w instytucjach, których istnienie zostało przewidziane prawem wspólnym dla katolickich Kościołów wschodnich. Prawodawca zobowiązał więc Hierarchów kościołów partykularnych *sui iuris* do właściwego zabezpieczenia społecznego i opieki lekarskiej dla duchowieństwa, a także powołania instytucji, która by pod kontrolą w ich kościołach partykularnych zapewniała realizację prawa duchownych do ubezpieczenia i odpowiednich świadczeń<sup>66</sup>. Tak więc duchowni mają prawo do odpowiednich świadczeń emerytalnych, ubezpieczeń socjalnych oraz opieki zdrowotnej. Zapewnienie wszystkich tych praw jest obowiązkiem miejscowego Hierarchy<sup>67</sup>.

W tym samym duchu zostały określone normy Kodeksu łacińskiego, bowiem również w diecezjach podstawowym obowiązkiem Biskupa Ordynariusza jest podjęcie troski, aby prezbiterom zapewniono opiekę społeczną na wypadek choroby, niezdolności do posługiwania, ze względu na osiągnięcie wieku emerytalnego bądź ze względu na starość. Ze świadczeń i ubezpieczeń społecznych korzystają dzisiaj prawie wszyscy, stąd duchowni nie powinni pod tym względem stanowić wyjątku<sup>68</sup>.

## 7. Prawo duchownych do zrzeszania się

Prawodawca zadeklarował, że również duchowni katolickich Kościołów w Wschodnich mają prawo swobodnie zrzeszać się z innymi duchownymi lub świecczymi dla osiągnięcia celów właściwych i odpowiednich stanowi duchownemu. Jednakże biskup eparchialny zachowuje prawo do oficjalnego wydania osądu o odpowiedzialności tychże celów<sup>69</sup>. Dlatego w kwestiach spornych rozstrzygnięcie wyłącznie należy do biskupa eparchialnego. Do stowarzyszeń mogą również należeć członkowie instytutów życia zakonnego, ilekroć taką możliwość przewidują statuty stowarzyszenia lub zainteresowani otrzymają wyraźną zgodę swego przełożonego. Stąd żadne stowarzyszenie chrześcijan nie może przyjąć do grona własnych członków duchownych, chyba że za specjalnym zezwoleniem wydanym przez Stolicę Apostolską. Jeśli chodzi o stowarzyszenie dostępne dla wszystkich chrześcijan ja-

<sup>66</sup> Por. tamże, kan. 1021 §2.

<sup>67</sup> Por. Віктор Д. Посніпін, *Східні Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 188.

<sup>68</sup> Por. P. Stanisław, *Ubezpieczenia społeczne osób duchownych*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin – Sandomierz 1999, s. 257-267; por. U. Jackowiak, *Ubezpieczenie społeczne duchownych*, w: „Przegląd Ubezpieczeń Społecznych i Gospodarczych” nr 5 (1998), s. 6-9.

<sup>69</sup> „Integrum est clericis firmo can. 578 §3 se cum aliis consociare ad fines consequendos statui clericali congruentes; competit autem Episcopo eparchiali de hac congruentia authentice iudicare”. KKKW, kan. 391.

kiego Kościoła patriarchalnego lub metropolitalnego *sui iuris*, to zgodę musi udzielić Patriarcha w porozumieniu ze stałym Synodem lub Metropolita w porozumieniu z dwoma biskupami eparchialnymi najstarszymi święceniami biskupimi<sup>70</sup>.

Również Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku przyznaje, iż kapłanom diecezjalnym przysługuje prawo do zrzeszania się ze sobą w ramach diecezji lub szerzej, dla osiągnięcia celów zawsze zgodnych ze stanem duchownym<sup>71</sup>. Należy uściślić, że kapłani diecezjalni to duchowni żyjący w świecie, należący do konkretnej diecezji, a tym samym nie należący do instytutu życia konsekrowanego. Jednak w nauce soborowej Kościoła członkowie duchowieństwa zakonnego, pracujący na rzecz diecezji, w której przebywają, zaliczają się w szerszym ujęciu do grona duchowieństwa diecezjalnego<sup>72</sup>. W kontekście rozważania możliwości realizowania przez duchownych Kościołów wschodnich *sui iuris* i Kościoła łacińskiego prawa do zrzeszania się należy zapytać: Jakie cele mogą motywować duchownych do formalnego zrzeszania się? Otóż muszą one być zgodne z celami istotnymi dla stanu kapłańskiego i zawsze powinny mieć na uwadze owocność posługiwania Ludowi Bożemu oraz osiągnięcie przez samych szafarzy osobistej doskonałości. Dlatego prawodawca określił, że duchowni powinni doceniać te wspólnoty i stowarzyszenia, które posiadają statuty zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną. Ważne jest, by członkowie stowarzyszenia przez odpowiedni i zaakceptowany przez Kościół sposób życia i braterską pomoc dynamicznie rozwijali własną świętość w pełnieniu urzędu kapłańskiego oraz odpowiedzialnie pielęgnowali wzajemną więź braterską i kapłańską jedność ze swoim biskupem<sup>73</sup>. Kapłani, realizując swoje podstawowe prawo do zrzeszania się, mają równocześnie do zrealizowania istotny obowiązek powstrzymania się od zakładania lub wstępowania do stowarzyszeń, których cel lub sama działalność nie dadzą się pogodzić z obowiązkami duchownych. Nie mogą również angażować się w pracę stowarzyszenia, gdy takie działanie będzie przeszkodą w sumiennym wypełnianiu pierwszego zadania, a więc tego, które zostało im zlecone przez właściwą władzę

<sup>70</sup> Por. KKKW, kan. 579 i 575 §1 n. 2.

<sup>71</sup> Por. kan. 278 §1 KPK.

<sup>72</sup> „Kapłani zakonnicy wyświęceni do zadań kapłańskich po to, by i oni byli skrzętnymi współpracownikami biskupiego stanu, mogą dzisiaj służyć większą jeszcze pomocą biskupom wobec zwiększenia się potrzeb dusz. Dlatego trzeba powiedzieć, że do pewnego stopnia rzeczywiście przynależą do kleru diecezjalnego, skoro mają udział w trosce i w pełnieniu dzieł apostołatu pod władzą świętych pasterzy”. Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, nr 34.

<sup>73</sup> Por. kan. 278 § 2 KPK. Przykładowo można wskazać na Unię Apostolską Kleru, której statut został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1977 r., a następnie został przez Konferencję Episkopatu Polski przystosowany do specyfiki i potrzeb polskich diecezji. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 92.

kościelną<sup>74</sup>. Dla jasności rzeczy trzeba przypomnieć, iż przynależność do niektórych stowarzyszeń jest obwarowana kanoniczną karą. Kto zapisuje się do stowarzyszenia działającego przeciw Kościołowi, powinien zostać sprawiedliwie ukarany, zaś kto czynnie popiera wspomniane stowarzyszenia lub sprawuje w nich kierowniczą władzę, powinien być ukarany karą interdyktu<sup>75</sup>. Zatem przysługujące duchownym prawo do zrzeszania się zawsze powinno ich obowiązywać do podejmowania odpowiedzialnych decyzji.

## 8. Prawo do dorocznego odpoczynku

Duchownym katolickich Kościołów *sui iuris* przysługuje również prawo do należytych dorocznych wakacji, których czas powinien być określony przez przepisy prawa partykularnego<sup>76</sup>. W przekonaniu komentatorów realizacja tego prawa powinna uwzględniać obyczaje społeczeństwa, włącznie z prawem pozostawania wolnym od obowiązków służbowych oraz zabezpieczenia niezbędnych środków finansowych na ten cel<sup>77</sup>. Należy wskazać, że unormowania kodeksowe w tej kwestii starają się nie odbiegać od powszechnie przyjętych standardów, co wcześniej zostało potwierdzone przez Kodeks łaciński z 1983 roku. Prawodawca tym samym potwierdził, że prawo do odpoczynku należy już do niekwestionowanych praw osoby ludzkiej, stąd również duchownym przysługuje prawo do należytych i wystarczających dorocznych wakacji, określonych przepisami prawa powszechnego i partykularnego<sup>78</sup>. Realizacja prawa do odpoczynku w porządku łacińskim wymaga, aby ordynariusz udzielił czasowego zwolnienia od pełnienia uprzednio wyznaczonych obowiązków. Zawsze jest to celowe działanie, bowiem prawodawcy zależy, aby przełożeni podjęli odpowiedzialną troskę o zdrowie osoby pełniącej urząd kościelny, umożliwili osobie duchownej skorzystanie z sensownego odpoczynku i dokonanie regeneracji sił do dalszej pracy. Decyzja o udzieleniu urlopu zawiera w sobie również możliwość opuszczenia swojej diecezji, a więc zwalnia czasowo z obowiązku rezydencji<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Por. kan. 278 §3 KPK.

<sup>75</sup> Przepis ten odnosi się do wszystkich wiernych. Por. kan. 1374 KPK; por. V. de Paolis, *De sanctionibus in Ecclesia. Adnotationes in Codicem: Liber VI*, Roma 1986, s. 121.

<sup>76</sup> „Ius clericorum est ad debitum quotannis feriarum tempus iure particulari determinandum”. KKKW, kan. 392.

<sup>77</sup> Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 188.

<sup>78</sup> Por. kan. 283 §2 KPK; Por. *Instrukcja synodalna, I. Prawo księdza do odpoczynku*, w: *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, s. 423-424.

<sup>79</sup> Por. kan. 283 §1 KPK.

Prawo powszechne KPK zaleca, aby sprawy związane z realizacją prawa duchownych do urlopu zostały określone przez normy partykularne, choć wybrane kwestie np. urlop proboszcza i wikariusza określa ogólnie prawo powszechne<sup>80</sup>, a konkretyzują je przepisy prawa partykularnego<sup>81</sup>. Wydaje się więc, że jest to wprost konieczne, bowiem choć samo prawo jest oczywiste, to jednak jego realizacja nie raz bywa złożona i wymaga kompromisu pomiędzy racjami jednostki i oczekiwaniami wspólnoty<sup>82</sup>.

## 9. Prawo do świadczenia pomocy pasterskiej poza własną eparchią

Zasadniczo prawodawca wskazał na obowiązek duchownych katolickich Kościołów wschodnich w zakresie odpowiedzialnej troski o rozwój wszystkich Kościołów *sui iuris*. Z tym wiąże się jednak gotowość duchownego do spełniania posługi pasterskiej zwłaszcza na misjach albo w regionach cierpiących na brak kapłanów<sup>83</sup>. Prawodawca wskazał, że może się to dokonać albo za zgodą, albo na skutek zachęty swego biskupa eparchialnego lub przełożonego, co bezpośrednio implikuje prawo do wyboru miejsca pracy (np. misje czy Kościół w potrzebie) i wskazuje, że duchowny może wówczas wyjść z inicjatywą i decyzją, objawiającą swoje własne wewnętrzne postanowienie o gotowości do pracy poza własną eparchią. Zatem duchowni mają prawną możliwość, by świadczyć pomoc w apostołskim posługiwaniu, zwłaszcza w tych miejscach, gdzie występuje brak wystarczającej liczby kapłanów. Prawodawca oczekuje również tego, że biskupi eparchialni oraz przełożeni zakonni będą tak zadeklarowaną pomoc ze wszelkich miar popierać, zwłaszcza ilekroć pozwalają na to okoliczności.

## ZAKOŃCZENIE

Przedstawione w niniejszym artykule prawa wspólne wszystkim duchownym katolickich Kościołów w Wschodnich wyraźnie korelują z prawami promulgowanymi w Kodeksie Jana Pawła II z 1983 roku. Nie może być inaczej, bowiem ta-

<sup>80</sup> Por. kan. 533 §2, 550 §3 KPK.

<sup>81</sup> W Archidiecezji Wrocławskiej w realizacji prawa duchownego do odpoczynku można wyróżnić kilka aspektów: 1 – kodeksowa regulacja sprawy urlopu proboszcza i wikariusza; 2 – okres urlopowy określono od 25 VI do 25 VIII; 3 – ujednoczenie prawa do „dnia wolnego” w tygodniu. Prawo do jednego dnia wolnego w tygodniu mają wszyscy księża, łącznie z proboszczem; 4 – obowiązek konsultacji wyjazdów poza parafię ze swoim proboszczem, również z racji dnia wolnego. Proboszcz nie powinien bez uzasadnionych racji odmawiać zgody na taki wyjazd. *Por. Instrukcja synodalna, I. Prawo księdza do odpoczynku, w: Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991, s. 423.*

<sup>82</sup> Por. tamże.

<sup>83</sup> Por. KKKW, kan. 393.

jemnica i rzeczywistość posługiwania kapłańskiego w Tradycji Wschodu i Zachodu ma wspólne źródło, tak przecież istotne dla samego sakramentalnego kapłaństwa. Prezentacja praw stała się pełniejsza i bardziej plastyczna, dzięki zastosowaniu metody porównawczej umożliwiającej bardziej dogłębną refleksję nad normami Kodeksu Kanonów Kościołów wschodnich i Kodeksu Prawa Kanonicznego. Nie trudno było zauważyć, że niektóre z obowiązków duchownych łacińskich stały się w katolickich Kościołach wschodnich prawami osób duchownych, np. obowiązek zachowania celibatu w KPK stał się prawem do wyboru celibatu w KKKW.

### Summarium

#### *Iura cleri in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, ab Joanne Paulo Papa II Constitutione apostolica Sacri canones, diei 18.X.1990 a. Promulgatus, novem iura obligatoria totius cleri Catholicarum Ecclesiarum Orientalium communia enumerat Legislator, similiter ac enumerando iura cleri, multoties normis iam pridem in Codice Iuris Canonici 1983 anni promulgato usufruitur. Tamen notandum est Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium enumerationem magis evolutam et specificam iurium communium totius cleri Catholicarum Ecclesiarum Orientalium sui iuris habere, quam quod in Codice Iuris Canonici (Ecclesiae Latinae) invenitur.



KS. TOMASZ BŁASZCZYK

## PROBLEM MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH NA ŚLĄSKU W CZASACH PRUSKICH

Wydarzenia zaistniałe w XVIII w., torując drogę oświeceniowym prądom, miały doprowadzić w następnym stuleciu nie tylko do dechrystianizacji kultury europejskiej, szerząc antyreligijne postawy<sup>1</sup>, lecz przede wszystkim miały skazać Kościół na niewidoczny teren wewnętrznego życia sumienia<sup>2</sup>.

Wraz z przejściem Śląska przez Prusy w 1741 r., mimo wprowadzenia swobód religijnych i zapewnień nowej władzy o równouprawnieniu wyznaniowym, okazało się, że protestantyzm zdobył pozycją uprzywilejowaną i stał się religijną siłą panującą. Stwarzało to sytuację dość skomplikowaną dla Kościoła katolickiego, który musiał walczyć o swoje prawa nawet za cenę sprzeniewierzenia się władzy państwowej. Mimo istniejącego w tym czasie indyferentyzmu religijnego postawa państwa względem Kościoła katolickiego spowodowała zwanie szeregow katolickich w walce o swoje prawa. Szczególnym wydarzeniem, które stało się okazją do zamnistowania przez Kościół swej niezawisłości, był spór o małżeństwa mieszane.

W przeszłości istniał formalny kanoniczny zakaz mieszanych małżeństw, który został podjęty ze względu na istnienie groźby niebezpieczeństwa utraty wiary oraz religijnej obojętności, a także ze względu na sprzeniewierzenie się ideałowi mał-

---

<sup>1</sup> K. Dola, *Zakony żeńskie na Śląsku w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, w: *W służbie Kościoła. 125 lat Sióstr św. Jadwigi*, red. G. Niedziela, Wrocław 1986, s. 15.

<sup>2</sup> AAWr, 1867-75, *Bischofskonferenz in Fulda, Referate, Denkschriften, Verhandlungen*, Sygn. IA22a23.

żeńskiemu<sup>3</sup>. Dlatego też Kościół katolicki zasadniczo odrzucał tego rodzaju małżeństwa, aczkolwiek na terenach współzamieszkiwanych przez katolików i protestantów dopuszczał jego istnienie w przypadku tolerowanego zwyczaju pod warunkiem, że strona katolicka, pozostając w wierze, nie odstąpi od wiary, a przede wszystkim zapewni katolickie wychowanie potomstwa.

Należało zakładać, że strona protestancka nie ustąpi w sprawie katolickiego wychowania dzieci, a wręcz przeciwnie, uczyni wszystko, by dzieci były wychowywane w religii protestanckiej. Do tego potrzebne były jednak odpowiednie urzędy, które rozstrzygałyby sporne kwestie. Dnia 15 I 1742 r. ustanowiono, obok istniejących już we Wrocławiu i księstwie oleśnickim, dwa nowe protestanckie konsystorze we Wrocławiu i Głogowie, a w dwa lata później również w Opolu, który w 1756 r. został przeniesiony do Brzegu. Konsystorz, składający się z jednego protestanckiego duchownego oraz dwóch świeckich radców, miał za zadanie rozpatrywanie spraw dotyczących małżeństw mieszanych oraz małżeństw protestanckich<sup>4</sup>. Natomiast sprawy małżeństw katolickich pozostawiono konsystorzowi biskupiemu, a apelacje od jego uchwał miano kierować do Wyższego Trybunału w Berlinie, a nie jak do tej pory do nuncjatury w Wiedniu<sup>5</sup>.

Sam spór o mieszane małżeństwa odnosił się przede wszystkim do kwestii wychowania dzieci tychże małżeństw. Król Fryderyk II po zajęciu Śląska zamierzał początkowo zachować *status quo* w wypadkach specjalnych, gdzie dzieci do 14 roku życia miały być wychowywane wedle płci nawet w razie śmierci któregoś z rodziców. Zgodnie z tą normą wydano w 1743 r. krótko obowiązujący edykt, który podkreślał, że 14. rok życia jest rokiem podjęcia przez dziecko decyzji, do której społeczności religijnej pragnie należeć.

Już w styczniu 1742 r. były prowadzone we Wrocławiu rozmowy między kardynałem Filipem Ludwikiem Sinzendorfem a ministrem państwa Cocceji, których przedmiotem były kwestie związane z małżeństwami mieszanymi. Rozmowy te nie przyniosły istotnych rozwiązań, a ich fiasko stało się powodem wydania przez króla Fryderyka II dekretu z 9 IV 1743 r., który sprzeciwiał się kanonom kościelnym w wychowaniu dzieci wedle płci<sup>6</sup>. W związku z zaistniałą sytuacją biskup wrocławski wydał 16 VIII 1743 r. odpowiednie rozporządzenie, na mocy którego

<sup>3</sup> J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg 1909, s. 636.

<sup>4</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, w: *Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland*, Breslau 1878, s. 22.

<sup>5</sup> E. Lochmann, *Friedrich der Grosse und die katholische Kirche in Schlesien seit dem Beginn des siebenjährigen Krieges*, Osnabrück 1903, s. 43.

<sup>6</sup> W. Urban, *Leopold hr. Sedlnicki książę biskup wrocławski 1836-1840 na tle dziejów Kościoła na Śląsku w pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 1955, s. 225.

uwrażliwiał duszpasterzy, by ci czuwali nad wychowaniem dzieci wedle płci bądź też nad katolickim ich wychowaniem, domagając się w tej sprawie pisemnego zobowiązania od nupturientów przy równoczesnej rezygnacji stosowania przysięgi w tej ważnej kwestii. W przypadku gdyby takie zobowiązanie stało się niemożliwe, wówczas strona katolicka powinna być jedynie upomniana, aby nie wyrzekła się wiary, bądź też powstrzymała się od niekatolickiego związku.

Kardynała Filip Ludwik Sinzendorf, będąc zwolennikiem podporządkowania Kościoła polityce państwa pruskiego<sup>7</sup>, nie potrafił przeciwstawić się prawnym normom państwowym, przyczyniając się tym samym do likwidacji istotnych przeszkód odnoszących się do małżeństw mieszanych<sup>8</sup>.

Po śmierci kardynała Sinzendorfa w 1747 r. jego następcą został biskup Filip Gotthard Schaffgotsch. Nowy biskup wrocławski cieszył się wielką życzliwością króla Fryderyka II i otrzymał od niego zezwolenie, na mocy którego sędzia konsystorski, w wypadku braku konsensusu, mógł podejmować decyzje w sprawach małżeństw mieszanych jako druga i trzecia instancja<sup>9</sup>.

Papież Benedykt XIV wydał 29 VI 1748 r. konstytucję *Magnae nobis admirationis*, w której stanowczo odrzucał małżeństwa mieszane i domagał się katolickiego wychowania dzieci obojga płci. Ponadto uważał, że małżeństwa mieszane mogły być dozwolone jedynie na mocy dyspensy papieskiej, pod warunkiem, że strona niekatolicka przeszłaby na stronę katolicką. Papież całkowicie wykluczał biskupie dyspensy, chyba że biskupi takowe otrzymali od Stolicy Apostolskiej<sup>10</sup>. Benedykt XIV odmawiał również małżeństwom mieszanym dyspens od stopnia pokrewieństwa.

W związku z tym, że protestantów nigdy nie udało się nakłonić na katolicyzm, a strony małżeństw mieszanych były często spokrewnione, przeto jeszcze kard. Sinzendorf wnioskował u Benedykta XIV, by ten zniósł klauzulę wyrzeczenia się herezji bądź ją złagodził. Papież całkowicie odrzucił prośbę biskupa wrocławskiego, uważając, że nikt nie może być narażony na ryzyko utraty zbawienia duszy<sup>11</sup>.

Stanowisko papieża w sprawie dyspens, jak i jego postawa względem małżeństw mieszanych doprowadziły do ostrego sprzeciwu króla Fryderyka II, który uważał, że odmowa dyspens jest pogwałceniem wolności sumienia, a ponadto nie zgadzał się na rozciąganie władzy papieskiej na protestanckich poddanych. Dlatego też domagał się, aby papież udzielił pełnomocnictwa wikariatowi generalnemu do

---

<sup>7</sup> P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 189; J. Pater, *Poczet biskupów wrocławskich*, Wrocław 2000, s. 97.

<sup>8</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 25.

<sup>9</sup> Tamże, s. 23.

<sup>10</sup> A. Petrani, Benedykt XIV, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1995, kol. 223.

<sup>11</sup> A. Franz, , s. 29.

udzielania dyspens w wypadku małżeństw mieszanych. Zagroził papieżowi, że w przypadku czynionych trudności małżeństwa te byłyby błogosławione tylko przez protestanckich duchownych<sup>12</sup>.

Pod naciskiem agenta królewskiego Ciofaniego Stolica Apostolska wyraziła zgodę na ustępstwa, które odnosiły się jedynie do przekazania pełnomocnictw wikariatowi generalnemu w sprawie udzielania małżeństwom mieszanym dyspens od pokrewieństwa bez stawiania żądań przejścia strony protestanckiej na katolicyzm<sup>13</sup>. W tajnej instrukcji wydanej wikariatowi apostolskiemu papież podkreślił, że wystarczającą przyczyną do udzielenia dyspensy jest niebezpieczeństwo, w jakim mogłaby się znaleźć religia katolicka, gdyby taka dyspensą nie była udzielona. Ponadto nałożono na wikariat obowiązek składania sprawozdań Stolicy Apostolskiej w przypadku ich udzielania. Dlatego też wikariat generalny we Wrocławiu z takich prerogatyw nigdy nie skorzystał, a we wszystkich wypadkach przedkładał prośbę Stolicy Apostolskiej. Za taką niezdecydowaną praktykę wrocławski wikariat był niejednokrotnie pociągany do odpowiedzialności przez rząd. Powyższa instrukcja papieża Benedykta XIV została zachowana w tajemnicy w obawie przed ewentualnymi nieprzyjemnościami, jakie mogłyby spotkać Stolicę Apostolską ze strony katolickich dworów panujących.

Dwunastego września 1750 r. papież Benedykt XIV skierował do biskupa wrocławskiego Filipa G. Schafgotscha breve, które dotyczyło dyspens od stopnia pokrewieństwa dla małżeństw zawieranych wśród protestantów. W związku z tym, że wszyscy mieszkańcy Śląska, w tym także protestanci, zgodnie z uchwałami Soboru Trydenckiego podlegali w sprawach małżeńskich jurysdykcji biskupa wrocławskiego, przeto biskup Schafgotsch prosił papieża o konieczne uprawnienia w sprawach dyspens od stopnia pokrewieństwa, które pozwoliłyby na zażegnanie konfliktów wyznaniowych. Konflikt ten przybrał na sile w momencie, kiedy kardynał Sinzendorf odmawiał stronie protestanckiej udzielania takowych dyspens. Jego decyzja przyczyniła się do zaognienia sytuacji pomiędzy państwem a władzą duchowną, co groziło zaostreniem środków skierowanych przeciwko Kościołowi wrocławskiemu<sup>14</sup>.

W związku z prośbą Schafgotscha papież zażądał w tej sprawie opinii nuncjusza apostolskiego, który potwierdzał informacje biskupa wrocławskiego i popierał jego prośbę. Jednakże nuncjusz ostrzegał papieża przed wnioskiem biskupa, który proponował także oddzielenie polskich okręgów od diecezji wrocławskiej (Ostrzeszów i Kempen), uważając, że krok ten w przyszłości może przyczynić się do pre-

<sup>12</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 31.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> L.J. Rogier, G. de Bertierde Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. IV, Warszawa 1987, s. 42.

cedensji oddzielenia śląskich okręgów od innych diecezji. Ponadto nuncjusz informował papieża, że śląscy protestanci nie byli zmuszani ani nie wyrażali żadnej chęci kierowania do biskupa próśb o dyspensy. W tych sprawach zwracali się raczej do władzy świeckiej, która z wielką łatwością udzielała im takich dyspens. Dlatego też papież w swoim breve zaznaczył, że udziela dyspens od stopnia pokrewieństwa jedynie dla małżeństw protestanckich, które zamieszkiwały polskie okręgi w granicach diecezji wrocławskiej<sup>15</sup>.

Papieskie breve z 12 IX 1750 r. było w przyszłości różnie interpretowane. Niektórzy uważali, że papież tolerował dyspensy od stopnia pokrewieństwa także dla małżeństw mieszanych, a inni, jak w przypadku biskupa Leopolda Sedlnitzky'ego, upatrywali w breve zezwolenie na bezwarunkowe zawieranie i błogosławienie takich małżeństw.

Sprawa małżeństw mieszanych swój kulminacyjny punkt osiągnęła w XIX wieku. Już w 1803 r. król Fryderyk Wilhelm III, wydając dekret, postanawiał, że dzieci z małżeństw mieszanych będą wychowywane w religii ojca. Rozporządzenie królewskie było niekorzystne dla katolików, ponieważ ewangelicy częściej żenili się z katoliczkami, a rygorystyczne przestrzeganie przepisu królewskiego prowadziło do osłabienia i zmniejszenia populacji katolickiej<sup>16</sup>. W 1825 r. zarządzenie to zostało rozciągnięte na zachodnie prowincje Prus<sup>17</sup> i zmierzało do ich protestantyzacji<sup>18</sup>.

W zasadzie tym zarządzeniom królewskim Kościół lokalny w Niemczech się nie przeciwstawił. Taką postawę można było zaobserwować w tzw. wypadku kolońskim, gdzie arcybiskup Ferdynand Spiegel podpisał z posłem pruskim przy Watykanie tajną konwencję, która nakazywała księżom błogosławienie małżeństw mieszanych. Konwencja ta, przeciwna oficjalnemu stanowisku Kościoła, była w zasadzie zagrożeniem dla religii katolickiej, zważywszy, że małżeństwa mieszane miały być błogosławione nawet wówczas, gdy strona protestancka odnosiła się do niej z pogardą.

Arcybiskup Ferdynand Spiegel wcześniej kontaktował się z biskupem wrocławskim Emanuelem Schimonsky'm, który 7 XII 1825 r. przedstawił arcybiskupowi z Kolonii informacje odnoszące się do praktyki błogosławienia małżeństw mieszanych w diecezji wrocławskiej. Według relacji Schimonsky'ego małżeństwa mieszane były błogosławione przez proboszcza narzeczonej<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 37.

<sup>16</sup> J. Myszor, *Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821-1914*, Katowice 1991, s. 65.

<sup>17</sup> J. Köhler, *Die katholische Kirche*, w: *Geschichte Schlesiens. Preußisch-Schlesien 1740-1945. Österreichisch-Schlesien 1740-1918/45*, red. J.J. Menzel, t. III, Stuttgart 1999, s. 197.

<sup>18</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, s. 34.

<sup>19</sup> J. Köhler, *Die katholische Kirche...*, s. 197.

Praktyce zastosowanej przez arcybiskupa Ferdynanda Spiegla przeciwstawił się nowy metropolita koloński Klemens August Droste-Vischering<sup>20</sup>, który zakazał swojemu duchowieństwu błogosławienia małżeństw mieszanych, nakazując respektowanie prawa kościelnego. Za swoją nieprzejednaną postawę względem państwa został osadzony w więzieniu, co spowodowało wielkie poruszenie wśród społeczności katolickiej i mobilizację w walce o sprawy Kościoła. W następstwie rządowej decyzji pozostali biskupi niemieccy odeszli od realizacji tajnej konwencji Spiegla, przyczyniając się swoją decyzją do zmiany polityki rządu pruskiego w sprawie mieszanych małżeństw. Tym samym zmuszono władze do respektowania przepisów kanonicznych w tej sprawie, jak również do wydania zezwolenia na katolickie wychowanie dzieci z tych małżeństw. Jedną z istotnych norm prawnych, wydaną 25 III 1830 r. przez papieża Piusa VIII w wypadku małżeństw mieszanych zawieranych bez klauzuli katolickiego wychowania dzieci, było zezwolenie kapłanom na asystencję bierną. Papież uznawał małżeństwa zawierane wobec duchownego protestanckiego za ważne, choć niegodne.

Tragiczne konsekwencje dla rozwoju wiary na Śląsku przyniosła postawa biskupa wrocławskiego Leopolda Sedlnitzky'ego<sup>21</sup>. Będąc człowiekiem nienaganym, reprezentował w sprawach wiary poglądy dość mętne<sup>22</sup>. Wynikało to z jego żywych kontaktów z protestanckimi kołami, a zwłaszcza ze ścisłej przyjaźni z nadprezydentem Śląska Teodorem Merckelem, jak również z rodziną Harrach, a przez nią z pruskim dworem królewskim<sup>23</sup>. Rząd pruski w pełni wykorzystywał jego spolegliwość względem władz państwowych, przeprowadzając swoje orzeczenia na terenie diecezji wrocławskiej.

Leopold Sedlnitzky nie uwzględniał kościelnego prawa i za wszelką cenę dążył do utrzymania dobrych stosunków z pruskim rządem<sup>24</sup>. W sprawie małżeństw mieszanych zezwalał na ich bezwarunkowe błogosławienie, a tym samym poddawał w wątpliwość stosowanie pasywnej asystencji. Duchowieństwo wrocławskie sprzeciwiało się jego serwilizmowi wobec władz pruskich i niezdecydowanej postawie w kwestii małżeństw mieszanych. Ponadto wyostrzyło różnicę pomiędzy prawem

---

<sup>20</sup> Zob. E. Hegel, *Droste zu Vischering, Klemens August Freiherr (1773-1845)*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, red. E. Gatz, Berlin 1983, s. 145-148.

<sup>21</sup> T. Błaszczuk, *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811-1914. Aspekt historyczno-prawny*, Legnica 2001, s. 128.

<sup>22</sup> J. Negwer, *Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende Zweiten Weltkrieges*, Hildesheim 1964, s. 51-53.

<sup>23</sup> J. Gottschalk, *Übertritt, Tod und Grabstätte des ehemaligen Breslauer Fürstbischofs Graf Leopold von Sedlnitzky*, *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, t. V, 1940, s. 209.

<sup>24</sup> E. Gatz, *Sedlnitzky Leopold Graf (1787-1871)*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder...*, s. 697; J. Jungnitz, *Die Breslauer Weihbischöfe*, Breslau 1914, s. 372.

kościelnym a prawem państwowym i przedstawiało ją jako konflikt sumienia<sup>25</sup>. Zdecydowanym przywódcą oponentów biskupa wrocławskiego był kanonik i kaznodzieja katedralny, późniejszy ordynariusz wrocławski, Henryk Förster<sup>26</sup>. W dniu 15 III 1838 r. skierował do kapituły katedralnej we Wrocławiu pismo, w którym żądał od jej członków zajęcia stanowiska wobec niekościelnej praktyki preferowanej przez biskupa. List ten nie był przedmiotem obrad kapituły, ponieważ jej dziekan Ludwik Montmarin uważał to za bezcelowe.

W związku z niejasną sytuacją kler dekanalny podczas swoich konferencji, omawiając sprawy małżeństw mieszanych, domagał się klarownej jej wykładni. Prawie wszystkie dekanaty, kierując adresy do wikariatu generalnego, informowały kurię biskupią o podjęciu przez nie działań zgodnie z wytycznymi udzielonymi przez Stolicę Apostolską. Duchowieństwo było zdecydowane działać albo z biskupem, albo przeciwko biskupowi, jednakże pod warunkiem prawowierności kościelnej. Jedyną odpowiedzią, jakiej udzielił biskup Sedlnitzky w czasie swego urzędowania, było stwierdzenie, że w sprawach małżeństw mieszanych należy działać zgodnie ze starą praktyką, która nie wykluczała potrzebnego upomnienia i pocuczenia strony katolickiej przy ślubie, a nakazywała błogosławienie tych związków<sup>27</sup>. Również i wikariat generalny, na czele którego stał biskup Daniel Latussek<sup>28</sup>, w związku z wieloma zapytaniami zwrócił się do ordynariusza o instrukcję rozstrzygającą problem małżeństw mieszanych. W związku z tym biskup był przynaglany do podjęcia konkretnych decyzji nie tylko ze strony kleru dekanalnego, ale i ze strony własnej dykasterii biskupiej. Nie chcąc zrezygnować z liberalnej praktyki, uważał, że najrozsądniejszym postępowaniem będzie zachowanie milczenia<sup>29</sup>. Ta decyzja spowodowała, że biskup wrocławski wraz z nieliczną grupką swoich zwolenników znalazł się nie tylko w opozycji, ale i izolacji względem swego kleru.

Duchowieństwo dekanatu ząbkowickiego w swoim piśmie z 7 VI 1838 r. skierowanym do biskupa przedstawiło złe skutki niekościelnej uległości wobec państwa w sprawach małżeństw i żądało od biskupa, aby wspólnie z klerem przeciwstawił się żądaniom państwa<sup>30</sup>. Kler napominał wręcz biskupa, że uporczywe trwanie

<sup>25</sup> J. Köhler, *Die katholische Kirche...*, s. 198.

<sup>26</sup> E. Gatz, *Förster Heinrich (1799-1881)*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder...*, s. 201; J. Pater, *Förster Henryk Ernest Karol*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 103.

<sup>27</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 74.

<sup>28</sup> J. Pater, *Latussek Daniel*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 229-230.

<sup>29</sup> A. Majewski, *Arcybiskup Henryk Förster ordynariusz wrocławski (1853-1881) i jego księgozbiór*, Warszawa 1996, mps, s. 52.

<sup>30</sup> AAWr., 1839, *Die Vorstellung der Geistlichen des Archipresbyterates Frankenstein gegen Sedlnitzky*, Sygn. IA19c.

przy błogosławieniu małżeństw mieszanych bez odpowiednich kauteli jest nadużyciem i sprzeciwia się zasadom Kościoła katolickiego, a w ostateczności może doprowadzić Kościół śląski do schizmy<sup>31</sup>.

Przeciwko klerowi śląskiemu ostrze swej agresji skierowali protestanci, którzy dopatrywali się w ich wystąpieniach braku tolerancji. Także katolicki lud Śląska, jeszcze obojętny wobec spraw kościelnych nie był dla duchowieństwa śląskiego oparciem w walce o respektowanie zasad wiary Kościoła katolickiego. Dobitym tego przykładem jest wypadek świdnicki, gdzie miejscowy proboszcz odmówił katolickiego pogrzebu lekarzowi wyznania katolickiego, który swoje dzieci wychowywał w myśl zasad protestanckich<sup>32</sup>.

Rząd zaniepokojony rozbudzeniem kościelnej świadomości wśród kleru informował biskupa Sedlnitzky'ego o rozporządzeniu ministerialnym, na mocy którego duchownym, którzy podpisali petycję do biskupa, zabroniono sprawowania urzędów dziekańskich, obejmowania stanowisk kościelnych, których patronem był król, a tym bardziej stanowiska inspektora szkolnego<sup>33</sup>.

Biskup Sedlnitzky nie zmienił swojego stanowiska i szedł na daleką współpracę z rządem, który bez wahania stosował wobec kleru sankcje karne. Niektórzy kapłani, usprawiedliwiając swoje postępowanie, w sposób wręcz ironiczny zwracali rządowi uwagę na fakt, że milczenie biskupa na liczne ich petycje w sprawie małżeństw mieszanych przyjęli jako zgodę na respektowanie ustaw kościelnych wydanych przez Stolicę Apostolską. Teodor Merckel zaniepokojony przebiegiem wydarzeń zażądał od Leopolda Sedlnitzky'ego, aby mocą swego biskupiego autorytetu stanowczo sprzeciwił się praktyce nieposłuszeństwa wśród katolickiego kleru. Sprawa jednakże była na tyle skomplikowana, że biskup nie miał już żadnego oparcia wśród swojego duchowieństwa, a tym bardziej nie cieszył się wśród kleru żadnym autorytetem. Nadto już w listopadzie 1838 r. Stolica Apostolska zaczęła zbierać dokładne informacje o biskupie wrocławskim i o jego stosunku do małżeństw mieszanych<sup>34</sup>. Bogaty przekaz informacyjny spowodował, że papież Grzegorz XVI wystosował do Sedlnitzky'ego pismo, w którym zarzucał biskupowi wrocławskiemu łamanie prawa kościelnego, lekceważenie zarządzeń Stolicy Apostolskiej, a przede wszystkim wierność ustawom państwowym, co przynosiło szkody dla dobra Kościoła nie tylko wrocławskiego.

Pismo papieskie skłoniło Leopolda Sedlnitzky'ego do złożenia rezygnacji z biskupstwa wrocławskiego<sup>35</sup>. Papież przyjął tę dymisję 10 X 1840 r., podpisując

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> W. Urban, *Leopold hr. Sedlnicki...*, s. 247.

<sup>33</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 80.

<sup>34</sup> A. Majewski, *Arcybiskup Henryk Förster...*, s. 54.

<sup>35</sup> E. Gatz, *Sedlnitzky Leopold...*, s. 697.



dekret Kongregacji Konsystorialnej, w którym informowano, że biskup wrocławski dobrowolnie złożył rezygnację z urzędu i został zwolniony z wszelkich więzów łączących go z Kościołem wrocławskim<sup>36</sup>.

Po deponowaniu biskupa Leopolda Sedlnicky'ego kapituła katedralna 4 XII 1840 r. wybrała Józefa Ignacego Rittera na wikariusza kapitulnego, który stał się czołową postacią wrocławskiej diecezji<sup>37</sup>. Jego kościelno-konserwatywna postawa, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii małżeństw mieszanych, przyczyniła się w znacznej mierze do normalizacji życia kościelnego na Śląsku<sup>38</sup>. Jako wikariusz kapitulny wydał 24 X 1842 r. rozporządzenie, na mocy którego odmawiano błogosławienia matek katolickich, których dzieci były ochrzczone przez protestanckich duchownych, a w sprawie małżeństw mieszanych kategorię zabraniano udzielania ślubu nupturientom z diecezji poznańskiej, którzy przybywali na Śląsk celem wyłudzenia błogosławieństwa bez dokumentów zezwalających na zawarcie małżeństwa, jak również tym narzeczonym, którzy wcześniej zawarli małżeństwo w obliczu niekatolickiego duchownego bez zezwolenia. Ponadto Ritter w swoim rozporządzeniu zarządził, by kler, stosując się do papieskiego breve z 1830 r. w sprawach małżeństw mieszanych, również uwzględniał i zachowywał prawa państwowe. Postulat ten dawał możliwość zawarcia małżeństwa narzeczonym o różnej konfesji tylko wówczas, gdy nupturienti w sposób dobrowolny zdecydowali się na przyjęcie warunków podanych w papieskim breve. Ritter, który nie skłaniał kleru do nieposłuszeństwa względem ustaw państwowych, położył nacisk na przestrzeganie prawa kościelnego w tak ważnej sprawie. Przy błogosławieniu małżeństw mieszanych zezwalał na bierną asystencję. Po wypadku mającym miejsce w Strzelcach Opolskich, gdzie proboszcz tamtejszej parafii na skutek odmowy gwarancji katolickiego wychowania dzieci asystował biernie przy udzielaniu małżeństwa mieszanego i musiał wysłuchać godzinnego przemówienia protestanckiego pastora o prawach ludzkich małżeństw mieszanych, Ignacy Ritter wydał rozporządzenie, w którym zezwalał na bierną asystencję w domu parafialnym bądź w mieszkaniu narzeczonych<sup>39</sup>.

Mimo nowych regulacji zdarzały się nadużycia ze strony proboszczów, którzy stosując bierną asystencję przy błogosławieniu małżeństw mieszanych, polecali pracownikom kościelnym stawianie pytań nupturientom, a fakt zawarcia małżeństwa wpisywali do ksiąg parafialnych. Tego rodzaju praktyki podważały ważność

<sup>36</sup> AAWr, 1840, Capitular-Protocollbuch, Sygn. III b. 49.

<sup>37</sup> E. Gatz, *Ritter Joseph Ignaz (1787-1857)*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder...*, s. 623.

<sup>38</sup> E. Kleineidam, *Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Breslau 1811-1945*, Köln 1961, s. 46.

<sup>39</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 105.

takich małżeństw i wywoływały niepotrzebne rozbudzenie wyznaniowych namiętności. W związku z tym nowy ordynariusz diecezji wrocławskiej Józef Knauer wydał rozporządzenie, w którym odmawiał stosowania biernej obecności przy ślubie małżeństw mieszanych bez jego wyraźnej zgody. Proboszczom zaś polecał, aby tym narzeczonym, którym odmawiali kościelnego ślubu, wystawiać jedynie dokument potrzebny do zapowiedzi. W rozmowach przedmałżeńskich nakazywał omawianie spraw katolickiego wychowania dzieci jedynie z katolicką stroną. Co się tyczy błogosławienia matek, których dzieci były ochrzczone przez protestanckich duchownych, nakazał udzielanie takowych błogosławieństw, i to bez różnicy.

Nieco daleko idąca łagodność biskupa Józefa Knauera w sprawach mieszanych małżeństw została ograniczona przez jego następcę, Melchiora Diepenbrocka, który wszystkie zasady błogosławienia tychże małżeństw zestawiał w Rytuale wrocławskim. Zgodził się na zastosowanie biernej asystencji, jednakże po uprzedniej zgodzie wyrażonej przez biskupa. Odnośnie do błogosławienia matek po porodzie, których mężowie odmawiali katolickiego wychowania dzieci, kardynał Diepenbrock pozostawił do rozstrzygnięcia duszpasterskiej roztropności proboszczów.

Wszystkie przepisy odnoszące się do małżeństw mieszanych zostały ponownie powtórzone w 1855 r. przez Henryka Förstera, który w swoim liście pasterskim podkreślał konieczność udzielania dyspensy przed zawarciem małżeństwa mieszanego. Również bp Jerzy Kopp w okólniku z 25 XI 1896 r. powtórzył wszystkie warunki stawiane stronie katolickiej przy zawieraniu małżeństw mieszanych, a wśród nich między innymi katolickie wychowanie dzieci, przyzwolenie strony niekatolickiej na spełnianie praktyk religijnych przez stronę katolicką<sup>40</sup>.

Problem małżeństw mieszanych, który w XVII i XVIII wieku był sygnalizowany, lecz nie pogłębiany w relacjach *ad limina apostolorum*<sup>41</sup>, stał się przyczynkiem do konfrontacji protestanckiego państwa pruskiego z Kościołem katolickim i rozbudzenia międzywyznaniowych nieporozumień. Nowe przepisy państwowe w zetknięciu z dotychczasowymi zasadami kościelnymi w sprawie małżeństw mieszanych miały przyczynić się nie tylko do osłabienia pozycji Kościoła katolickiego na Śląsku, lecz przede wszystkim do protestantyzacji ludności jeszcze do tej pory katolickiej. Tej sytuacji sprzyjała postawa biskupów wrocławskich, którzy uwzględniając przepisy państwowe sprzeczne z normami wytyczonymi przez Stolicę Apostolską, stosowali własną politykę kościelną i przyczyniali się tym samym do wzrostu obojętności religijnej. Dopiero postawa duchowieństwa śląskiego

<sup>40</sup> A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, s. 34; J. Myszor, *Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku...*, s. 64.

<sup>41</sup> J. Kopiec, *Diecezja wrocławska w relacjach swych biskupów „ad limina” w XVII i XVIII*, w: „Sobótka”, rok 4 (1986), s. 603.

w sprawie małżeństw mieszanych oraz polityka wyznaniowa dwóch wielkich ordynariuszy wrocławskich, Diepenbrocka i Förstera, zmieniła bieg wydarzeń i przyczyniła się do obudzenia świadomości religijnej na Śląsku.

### Zusammenfassung

#### Die Frage gemischte Ehen in Schlesien zur preussischen Zeit

Nach der Übernahme Schlesiens durch Preußen – 1741 – hat das Problem der gemischten Ehen zu einer Konfrontation des protestantischen Preußens und der katholischen Kirche wie auch zum Hervorrufen der Mißverständnisse zwischen beiden Anschauungen beigetragen. Die neuen staatlichen Vorschriften, in Berührung mit bisherigen Kirchengrundlagen in der Sache der gemischten Ehen, sollten nicht nur die Position der katholischen Kirche in Schlesien schwächen, sondern auch vor allem zur Protestantisierung der bisher katholischen Bevölkerung beitragen.

Die Haltung der Breslauer Bischöfe, die eine eigene Kirchenpolitik betrieben und zum Anstieg der religiösen Gleichgültigkeit beigetragen haben, hat diese Situation begünstigt, indem sie die staatlichen Vorschriften berücksichtigten, die im Widerspruch mit dem Vatikan standen. Erst die Haltung der schlesischen Geistlichen in der Sache der gemischten Ehen, wie auch die Konfessionpolitik von zwei großen Breslauer Ordinarien – Diepenbrock und Förster – hat den Lauf der Ereignisse verändert und zum Hervorrufen des religiösen Bewußtseins in Schlesien beigetragen.



KS. JACEK BRAMORSKI (GDAŃSK)

## GRZECH JAKO NIEWOLA W TEOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

W Nowym Testamencie spotyka się szereg określeń grzechu, wśród których do najważniejszych należą: niesprawiedliwość (gr. *adikia*), przeciwstawienie się prawu (gr. *anomia*), kłamstwo (gr. *pseudeos*), ciemność (*skotos*)<sup>1</sup>. Jednak najczęściej używanym na oznaczenie grzechu terminem jest gr. *hamartia*<sup>2</sup>. Mówiąc o grzechu, Chrystus wskazywał nie tylko na same grzeszne czynności, ale również na ich głębszą naturę. Grzech bowiem nie jest jedynie zewnętrznym przekroczeniem prawa, ale wewnętrznym nieporządkiem w sferze wolności człowieka. Źródło grzechu znajduje się zatem w ludzkim „sercu” (por. Mt 15,10-20; Mk 7,14-23), a jego istota leży w postawie nieposłuszeństwa wobec woli Bożej. Obrazuje to przypowieść o synu marnotrawnym, w której grzechem jest nie tyle sam fakt roztrwonienia dziedzictwa, co decyzja budowania modelu życia poza Bogiem (por. Łk 15,11-32). W tym ujęciu grzech to oddalenie się od Boga i wzgardzeniem Jego miłością. Stanowi on ponadto zamknięcie się człowieka na prawdę i odrzucenie Chrystusowego zaproszenia do przyjęcia królestwa Bożego. Teologia Nowego Testamentu ukazuje grzech jako wejście w stan duchowego zniewolenia i poddanie się pod panowanie szatana, czego rezultatem jest rozbicie harmonii w wielu aspektach ludzkiego życia.

<sup>1</sup> Por. W. Günther, *Adikeo*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (dalej: DCBNT), red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1986, s. 1236-1239; J. Pięgsa, *Człowiek – istota moralna*, t. I, Opole 2002, s. 325-328; B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. I, Poznań 1962, s. 327-336.

<sup>2</sup> Por. P. Fiedler, *ἀμαρτία*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej: EWNT), t. I, red. H. Balz, G. Schneider (red.), Stuttgart 1992, k. 157-165; W. Günther, *Hamartia*, w: DCBNT, s. 1240-1245.

Misja Chrystusa przedstawiona jest w Nowym Testamencie jako walka o wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu. Już samo imię Jezusa zapowiada, iż On „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). Jednak w tej wizji najważniejszego miejsca nie zajmuje grzech, ale łaska i zapowiedź Bożego miłosierdzia. Ewangelia jest bowiem Dobrą Nowiną o zwycięstwie łaski nad grzechem w Chrystusie i w tych wszystkich, którzy w Niego wierzą mocą Ducha Świętego<sup>3</sup>. W tym chrystologicznym i soteriologicznym kontekście szczególne znaczenie dla nowotestamentowego ujęcia problematyki grzechu mają pisma św. Jana oraz św. Pawła.

## 1. Zniewalający charakter grzechu w ujęciu św. Jana Apostoła

Teologia św. Jana, która znalazła swój wyraz w jego Ewangelii i w trzech listach, koncentruje się wokół zagadnień chrystologicznych. W odniesieniu do Chrystusa radykalizuje się negatywna ocena niewiary i grzechu. Chociaż św. Jan nawiązuje do starotestamentowego pojęcia grzechu, to jednak w jego ujęciu *mysterium iniquitatis* potęguje się, gdy człowiek odmawia wiary Synowi Bożemu i nie chce iść za „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Apostoł dostrzega w „grzechu świata” rzeczywista potęgę, pozostającą w wyraźnej i radykalnej wrogości wobec Boga i Jego królestwa. Chociaż św. Jan nie podaje żadnej definicji grzechu ani nie rozwija nauki o grzechu pierworodnym, to jednak z jego pism (zwłaszcza J 8-9 oraz 1 J) można wnioskować, że grzech pojmowany jest w nich jako dobrowolne odwrócenie się człowieka od Boga, nieuznawanie Jego zbawczego działania, a przez to oddalanie się od źródła życia i pogrążanie się w duchowym zniewoleniu i śmierci<sup>4</sup>.

W tradycji Janowej grzech ukazany jest przede wszystkim jako oddzielenie od Boga. Zbawcze dzieło Chrystusa polega na „złagodzeniu grzechu świata” (J 1,29; 1 J 3,5), a dzięki Duchowi Świętemu człowiek otrzymuje moc wyzwolenia z niewoli grzechu. Wybór moralnej drogi zależy od decyzji ludzkiej: kto grzeszy, jest dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku. Syn Boży przyszedł po to, aby zniszczyć „dzieła diabła” (1 J 3,8). W każdym grzesznym czynie uzewnętrznia się dzieło szatana (1 J 3,8-11). Zniewolenie grzechem jest zatem przejawem panowania potęgi zła, która określana jest przez św. Jana mianem „dia-

<sup>3</sup>Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 60-63; S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, CzST 14 (1986), s. 57-97; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Kraków 1984, s. 35-42.

<sup>4</sup>Por. S. Mędała, *Chwata Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, s. 33; F.J. Moloney, *Teologia świętego Jana*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (dalej: KKB), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), Warszawa 2001, s. 2184-2197; P. Góralczyk, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, „Życie Duchowe” 30 (2002), s. 42.

bla” (J 8,44; 13,2), „złem” (J 17,15), „władcą tego świata” (J 12,31; 14,30; 16,11). Grzech powoduje nie tylko oderwanie się od Boga, ale także ujawnia nienawiść wobec Niego (J 15,22)<sup>5</sup>.

Oprócz poszczególnych grzesznych czynów św. Jan wskazuje na tajemniczą rzeczywistość, z której one się rodzą. Stanowi ją potęga Złego, walcząca przeciw Bogu i Jego królestwu oraz zniewalająca człowieka. Owo zniewolenie przejawia się zwłaszcza w świadomym i dobrowolnym odrzuceniu światła. Grzech jest opowiedzeniem się przeciw światłu i wyborem ciemności. J. Ratzinger zauważa, że dla św. Jana ciemność nie jest – jak w gnozie – wieczną, przeciwstawną Bogu substancją, ale przenikającym całą historię ludzką aktem oporu przeciw wezwaniu Bożego słowa i zamknięciem się człowieka w samym sobie<sup>6</sup>. Św. Jan podkreśla: „Światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3,19). W tym kontekście grzech określany jest jako „ciemność” (gr. *skotos*), jako pograżenie się w niewoli błędu i zakłamania (gr. *pseudos*). Grzech zasłania człowiekowi drogę Bożą, zniewala go i spycha do ciemności. Grzesznik przeciwstawia się światłu, ponieważ lęka się, aby nie ujawniły się jego uczynki. Człowiek zniewolony ciemnością grzechu nienawidzi światła: „Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków” (J 3,20). Ta agresja wobec światła jest rezultatem zawinionego popadnięcia w niewolę, która rodzi się pod wpływem przewrotnego działania szatana, posługującego się grzechem jako swoją bronią (por. J 8,34; 9,41)<sup>7</sup>.

Do tego zniewolenia grzesznik doprowadza w sposób świadomy i dobrowolny, mimo że zewnętrznie się go wypiera<sup>8</sup>. Chrystus ukazuje to poprzez symbolikę „nie-

<sup>5</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Grzech w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka* (dalej: EK), t. VI, Lublin 1993, k. 267-268; M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994, s. 91-92; H. Muszyński, *Bóg a zło w Piśmie św.*, CT 49 (1979) z. 2, s. 29.

<sup>6</sup> Por. J. Ratzinger, *Licht, Biblisch*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. Fries, t. 3, München 1970, s. 46-49. Janowy dualizm, przejawiający się w stosowaniu przeciwstawnych pojęć (światło-ciemność, życie-śmierć, prawda-klamstwo, miłość-nienawiść), nie ma charakteru gnostycznego, ale stanowi ramy, w których Apostoł umieszcza swe koncepcje chrystologiczne. Chrystus, przynoszący od Boga światłość, życie, prawdę i miłość, stwarza człowiekowi możliwość uwierzenia w Niego i wyzwolenia z niewoli grzechu. Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, s. 189-191; S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 74-76; A. Feuillet, P. Grelot, *Światło i ciemności*, w: *Słownik teologii biblijnej* (dalej: STB), red. X. Léon-Dufour (red.), Poznań 1990, s. 961-963.

<sup>7</sup> Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 157-161; J. Pięgsa, *Człowiek – istota moralna*, dz. cyt., s. 328; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, dz. cyt., s. 333-335.

<sup>8</sup> Por. S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1975, s. 124-140; S. Rosik, *Grzech w świetle przesłanek biblijnych*, art. cyt., s. 66-67.

widzenia” i „widzenia”: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: «Widzimy», grzech wasz trwa nadal” (J 9,41). To uporczywe trwanie w zniewoleniu św. Jan tłumaczy przewrotnym wpływem szatana. Grzech jest bowiem jakby zniewalającym narzędziem w rękach Złego: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34). Chrześcijanin jest dzieckiem Bożym, które trwa w wolności: „Jeżeli Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywistości wolni” (J 8,36). Natomiast grzesznik jest „dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku” (1 J 3,8)<sup>9</sup>.

Według św. Jana szczególnym przejawem zniewolenia grzechem są zabójstwo i kłamstwo, które świadczą o pozostawaniu w mocy szatana, który „od początku był zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44). Szatan jest zabójcą dlatego, że zadaje śmierć człowiekowi (por. Mdr 2,24), że skłania Kaina do zabicia brata (1 J 3,12-15), że za jego sprawą Żydzi skazali na śmierć Chrystusa, który głosił prawdę: „Teraz usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszaną u Boga. [...] Wy pełnicie czyny ojca waszego [...] Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądania waszego ojca” (J 8,40-44). Zabójstwo i zakłamanie są skutkiem zniewolenia człowieka przez grzech nienawiści. Św. Jan stwierdza, że jak zatwardziały bezbożnik „nienawidzi światłości” (J 3,20), tak też Żydzi nienawidzą Chrystusa i Jego Ojca (por. J 15,22). W tym kontekście Żydzi reprezentują świat pozostający na usługach szatana oraz tych wszystkich, którzy nie chcą uznać Chrystusa. Zniewolenie nienawiścią doprowadziło w końcu do ukrzyżowania Syna Bożego (por. J 8,37)<sup>10</sup>.

Punkt kulminacyjny konfliktu Chrystusa z Żydami stanowiła dyskusja na temat wolności. Jezus przedstawia się im jako mistrz wolności: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31-32). Stwierdzenie to wywołuje bunt, gdyż Żydzi uważali, że jako potomkowie Abrahama są wolni, stanowiąc wyzwolony z niewoli egipskiej „pierworodny” lud Boży (por. J, 8,33; Wj 4,22; Oz 11,1-4; Iz 63,15-16; 64,7). Przymierze i Prawo były dla nich rękojmią wolności. Dlatego stwierdzenie Jezusa odebrane zostało jako bluźnierstwo, wywołując oburzenie i zgorzienie.

---

<sup>9</sup>Por. J. Pytel, *Grzech w ocenie Pisma św.*, w: *Pokuta i sakrament pojednania we współczesnym Kościele*, Poznań 1985, s. 12-13; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań – Warszawa 1975, s. 246-247; F. Gryglewicz, *Grzech i pojednanie z Bogiem w ujęciu św. Jana*, w: *Biblia księgą życia Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 141-152.

<sup>10</sup>Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (dalej: MKPS), red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1338-1339; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 204-206; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. II, Freiburg 1977, s. 237-301.



Chrystus wskazał jednak, że jako „Syn” jest wyzwolicielem z niewoli w sensie ścisłym, czyli z niewoli grzechu: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36). W myśli Izraela pojęcia: „wolność”, „syn”, „pierworodny” Boga, praktycznie stanowiły jedno. Jezus nie odrzuca tej tradycji, ale włącza się w nią, wskazując, że trzeba złączyć się z Nim, aby być wolnym, gdyż to On jest „Synem”. Tylko Jego słowo, zawierające doskonale objawienie Ojca, otwiera drogę do poznania prawdy, która wyzwala z niewoli grzechu. Jezus podważa tym samym podstawy, na których Żydzi opierali wolność narodu wybranego (Przymierze i Prawo), wskazując, że zawarte w nich obietnice wyzwolenia w Nim dopiero stały się rzeczywistością<sup>11</sup>.

Św. Jan ukazuje ściśle powiązanie zniewolenia grzechem z niewiarą. Pomimo że Jezus głosił orędzie zbawienia, wielu ludzi nie chciało rozpoznać w Nim Mesjasza i zamknęło swe serca na wyzwalającą moc Jego prawdy: „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu. Teraz jednak nie mają usprawiedliwienia dla swego grzechu. [...] Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak znienawidzili Mnie, i Ojca mego” (J 15,22-24). Owi nieprzejednani wrogowie Boga sami są winni swej niewiary, gdyż popadli w złe uczynki i zostali zniewoleni przez ciemności grzechu. Jak zauważa R. Schnackenburg, niewiara wobec Jezusa pozostaje tajemnicą zła, w której ujawnia się sama istota grzechu. Nie można patrzeć na grzech powierzchownie jako na uchybienie, zaniedbanie dobra, przejawiające się w pojedynczym czynie. W hamartiologii Janowej grzech wypływa z ogólnej postawy człowieka wobec Boga i dopiero w perspektywie wiary można dostrzec jego prawdziwą postać, która objawia wroga Bogu i zniewalającą człowieka potęgę szatana<sup>12</sup>.

Apostoł ukazuje „świat” jako rzeczywistość przeciwstawną do życia wiecznego i przestrzeń duchowego zniewolenia: „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca” (1 J 2,15). Termin „świat” ma w tym kontekście wydźwięk pejoratywny. Św. Jan nie ma tu na uwadze tego świata, który jako swoje stworzenie Bóg tak umiłował, że Syna swego dał, żeby go zbawić (por. J 3,16) i za który Chrystus wydał się na śmierć (por. 1J 2,2; 4, 14), lecz tych, którzy odrzucają wszelką zależność od Boga oraz świadomie i dobrowolnie poddają się w niewolę szatana (por. J 12,31)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, dz. cyt., s. 103-107; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, Katowice 1984, s. 142-153.

<sup>12</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 280-282; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, dz. cyt., s. 38-40.

<sup>13</sup> Por. S. Lyonnet, P. Grelot, *Świat*, w: STB, s. 955-958; H. Saase, *kosmeo*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej: TWNT), red. G. Kittel, G. Friedrich, t. III, Stuttgart 1962, s. 867-898; S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 78-79; J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, s. 239-240.

Ci, którzy należą do tak rozumianego „świata”, zagrożeni są potrójnym zniewoleniem: pożądliwością ciała, oczu i pychą żywota (por. 1 J 2,15-17). „Pożądliwość ciała” (*concupiscentia carnis*) nie oznacza tylko przyjemności cielesnych (picie, jedzenie, aktywność seksualna), jak interpretowali ten termin Grecy, ale – zgodnie z sensem semickim – jest to rzeczywistość o wiele bardziej rozległa niż rozkosze fizyczne. „Ciało” (*sarks*) oznacza w tym przypadku człowieka we wszystkich jego nieprawych pragnieniach. Występuje ono bardziej jako podmiot pożądanego niż jako przedmiot pożądania. Sprzeciwia się ono prawu Bożemu i życiu w jedności z Chrystusem. W przypadku „pożądliwości ciała” staje się wobec rzeczywistości zniewolenia, obejmującej różne dziedziny „grzechu świata”. „Pożądliwość oczu” (*concupiscentia oculorum*) wskazywała w myśli greckiej na nieuporządkowane pragnienia rzeczy zewnętrznych bez oceniania ich rzeczywistej wartości. W moralności biblijnej z „okiem” związane są trzy rodzaje występków: pycha (por. Iz 5,15; Ps 17,28; Prz 21,4), chciwość połączona z zazdrością (por. Prz 27,20; 28,22; Syr 14,9) oraz nieczystość (por. Rdz 39,7; Prz 6,25; Syr 9,5). „Pycha żywota” (*superbia vitae, alazoneia*) to pożądanie bogactw, gdyż pojęcie „żywot” (*bios*) to nie tylko świat, lecz to wszystko, co nazywamy „dobrami tego świata”. Ten aspekt „żywota” stanowi dla św. Jana punkt wyjścia dla refleksji nad zniewoleniem człowieka przez dobra materialne: „Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata (*ton bion tou kosmou*) i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jakże może trwać w nim miłość Boga?” (1 J 3,17). „Pycha żywota” zniewala zatem osobę ludzką w jej relacji do innych, sprzeciwiając się wzajemnej miłości, gotowej do podzielenia się z nimi własnymi dobrami<sup>14</sup>.

Ogrom zniewolenia „grzechem świata” zostaje przewyżniony przez Chrystusa, który może triumfować nad nim, gdyż sam jest bez grzechu (por. J 8,46; 1 J 3,5) i stanowi „jedno” z Bogiem, swym Ojcem (por. J 10,30). Jedynie Syn Boży był w stanie zerwać pęta niewoli grzechu, bo tylko nad nim jednym szatan jako książę tego świata nie miał żadnej władzy (por. J 14,30). Chrystus wyzwala cały świat z niewoli grzechu, gdy swą doskonałością objawia naturę grzechu (J 15,22), swoją uległością woli Ojca powoduje klęskę szatana (J 12,31; 16,11), a swoją bezgraniczną miłością (J 13,1) udziela każdemu człowiekowi mocy i środków, aby przezwyciężył duchowe zniewolenie, powrócił do Boga i włączył się w sferę Jego miłości<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 103-106; P. Perkins, *Listy Janowe*, w: KKB, s. 1528-1529; J. Pięgsa, *Człowiek – istota moralna*, t. I, dz. cyt., s. 332-333.

<sup>15</sup> Por. S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechnie, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 33; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 137-153; K.H. Schelle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 161-164.

Jezus jest czystą „światłością, w której nie ma ciemności” (J 1,5; 8,12) oraz prawdą bez żadnego śladu kłamstwa (por. J 1,14; 8,40). Przyszedł on, aby uwolnić grzeszników (por. J 8,36). To zwycięstwo Chrystusa nad niewolą grzechu dokonuje się przede wszystkim przez miłość, gdyż „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Śmierć Jezusa na krzyżu stanowi akt najwyższej miłości: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). W ten sposób śmierć Chrystusa stanowi zwycięstwo nad szatanem i niewolą grzechu (por. J 12,31; 16,33). Jezus „stał się ofiarą przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 2,2), a swym Apostołom przekazał On Ducha, aby mogli „odpuszczać grzechy” (J 20,22). Uczestnictwo w życiu Bożym otrzymuje człowiek przez Chrystusa, którego „krew oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1,7) i który jest „ofiarą przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 2,2)<sup>16</sup>.

Jednakże nawet w życiu chrześcijanina grzech jest obecny i byłoby kłamstwem mówić, że „nie mamy grzechu” (por. 1J 1, 8. 10). Św. Jan czyni tu aluzję do sekty o tendencjach gnostycznych, do przeciwników wiary apostołskiej, którzy uważali się za bezgrzesznych. Apostoł wyjaśnia, że taka postawa jest wynikiem zarozumiałości, zakłamania i odejścia od prawdy. Zdarza się również, że chrześcijanin widzi, jak jego brat popada w duchowe zniewolenie, popełniając „grzech, który nie sprowadza śmierci”, a nawet „grzech, który sprowadza śmierć” (por. 1 J 5,16). Grzech jako duchowa niewola pozostaje zatem także w egzystencji chrześcijańskiej uciążliwym i ponurym faktem, którego nie można lekceważyć. Powagę tego problemu poznaje się w pełni w perspektywie duchowych sił, którymi Bóg obdarzył chrześcijanina, aby mógł prowadzić bezgrzeszne i święte życie<sup>17</sup>.

Św. Jan, mówiąc o Chrystusie jako Tym, „który chrzci Duchem Świętym” (J 1,33), daje do zrozumienia, że wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu i śmierci dokonuje się w sakramencie chrztu przez działanie Ducha Świętego. Jezus oddał siebie za grzech człowieka i jako zapowiedziany przez Izajasza Sługa Boży wyleje na nową społeczność Ducha Świętego (por. Iz 32, 15; 44, 3). Apostoł stwierdza: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga” (1 J 3, 9; por. 5,18). „Zrodzenie z Boga” dokonuje się przez chrzest, który człowieka, znajdującego się w słabym i kruchym „ciele” (*sarks*) napęlnia boskim duchem (*pneuma*) i na nowo rodzi go „z góry”, czyli z wyzwalającej mocy samego Boga (por. 1 J 1,13; 3,3-8; J 20,23).

<sup>16</sup>Por. S. Lyonnet, *Grzech*, w: STB, s. 311-312; Ch. Augarin, *Niewolnik*, w: STB, s. 556-557; H. Balz, *Der erste Johannesbrief*, w: *Die Katholischen Briefe*, red. H. Balz, W. Schrage, Göttingen 1973, s. 167-168.

<sup>17</sup>Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, dz. cyt., s. 118-119; P. Perkins, *Listy Janowe*, w: KKB, s. 1532-1533; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 303-304.

„Nasienie Boże” (*sperma autou*) wyraża trwałą Boską siłę, uzdalniającą do bezgrzesznego postępowania, łaskę uświęcającą, będącą owocem działania Ducha Świętego w ochrzczonego człowieka. Dlatego „każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy” (1 J 3,6). Sam Chrystus zatem zachowuje chrześcijanina od grzechu i strzeże go przed atakiem szatana. „Żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał” (1 J 3,6).

Ten, kto został ochrzczony i należy do Chrystusa, jest zasadniczo wolny od zagarniającej w niewolę mocy grzechu. Faktycznie jednak chrześcijanin musi walczyć z grzechem, który nieustannie mu zagraża i dlatego uczeń Jezusa wezwany jest do *hagiosmós*, czyli do życia w stanie zbawienia, do uświęcania się i trwania w łasce Bożej<sup>18</sup>. Dlatego sam chrzest nie gwarantuje automatycznie bezgrzeszności, nie jest w pełni owocny bez moralnego wysiłku chrześcijanina. Tylko ten, kto trwa w łasce, która została mu dana, kto praktykuje miłość braterską, wolny jest od grzechu (por. 1 J 3,15)<sup>19</sup>. Trwanie w światłości, czyli życie w łączności z Bogiem, nie stanowi dla chrześcijanina stanu osiągniętego raz na zawsze. Nie jest ono bowiem czymś statycznym, ale dynamicznym, gdyż polega na ustawicznym weryfikowaniu swego postępowania i na ciągłym przechodzeniu ze sfery zniewolenia ciemnością grzechu do światła duchowej wolności. Dokonuje się to przez wyznawanie wiary w Chrystusa oraz wyznawanie grzechów (*eksomolegein*). Uznanie własnej grzeszności i odwoływanie się do Bożego przebaczenia wprowadza człowieka w jeszcze głębszą więź ze Zbawicielem. Natomiast utrzymywanie, że posiada się już stan bezgrzeszności, stanowi zaprzeczenie więzi z Bogiem, gdyż neguje Jego zbawcze dzieło i czyni Go kłamcą (por. 1 J 1,10)<sup>20</sup>.

## 2. Grzech jako niewola w hamartiologii św. Pawła

Wypowiedzi św. Pawła na temat grzechu, chociaż są dość liczne i zajmują w jego pismach dużo miejsca, nie stanowią odrębnej hamartiologii, lecz pozostają zawsze w ścisłym związku z soteriologią. Nauka Apostoła o grzechu jest funkcją teologicznego opisu Bożych planów, mających na celu dzieło zbawienia człowieka. Koncepcja grzechu stanowi zatem podstawę soteriologii, którą św. Paweł uczynił

<sup>18</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, dz. cyt., s. 329-330; W.R. Cook, *Hamartiological Problems in First John*, „Bibliotheca Sacra” 123 (1966), s. 249-260.

<sup>19</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 302-310; T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki*, t. 3, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 229.

<sup>20</sup> Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. X, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, dz. cyt., s. 74-76; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1984, s. 184-192.

sercem swojej teologii. Widzi on Boga, człowieka i świat w perspektywie zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Świat przed Chrystusem i bez Chrystusa jest naznaczony niewolą, ciemnością i brakiem nadziei, w którym wszyscy poddani są władzy grzechu i nikt nie jest sprawiedliwy (por. Ef 2,12; Rz 1,28 – 3,20). Stan ten jest zawiniony, gdyż nawet poganom przez dzieło stworzenia objawiła się istota Boga (por. Rz 1,20). Zdaniem św. Pawła wszyscy są zatem winni, a równocześnie poszkodowani, gdyż znajdują się w sytuacji zniewolenia, którego stali się ofiarą. Według niego różnorodne grzeszne czyny stanowią wyraz fundamentalnej grzeszności człowieka, wynikającej z owego zniewolenia<sup>21</sup>.

Terminologia dotycząca grzechu jest u św. Pawła znacznie bogatsza niż u synoptyków. Odróżnia on grzech (gr. *hamartia*) od grzesznych uczynków, które oznacza takimi określeniami, jak „błąd”, „upadek” (gr. *paráptoma*) lub „wykroczenie” (gr. *parábasis*)<sup>22</sup>. Ma to na celu wskazanie źródła grzesznych czynów, którym jest moc wroga Bogu i królestwu Bożemu. Apostoł podkreśla zatem, że grzech nie polega w swej istocie tylko na zewnętrznym złamaniu Prawa, ale stanowi potężną i głęboko zakorzoną w człowieku siłę, prowadzącą do wewnętrznego zniewolenia. Podobnie jak inni autorzy natchnieni Nowego Testamentu św. Paweł nie podaje formalnej definicji grzechu, ale posługuje się wieloma obrazami, które ukazują najważniejsze elementy każdego grzechu. Apostoł przedstawia zatem grzech jako dobrowolne odejście i oddalenie się od Boga (por. Ef 2,13), jako nieczystość (por. 10 Kor 7,14; Rz 1,24), jako niewiedzę i ciemność (por. Rz 1,21), jako słabość i śmierć (por. Rz 5,6.12.16.17; 1 Kor 15,21). W tych różnych symbolach, którymi posługuje się Apostoł w nazywaniu grzechu, można odnaleźć tę wspólną myśl, że grzech jest przestrzenią zła, które zniewala człowieka i prowadzi do rozbicia jedności<sup>23</sup>.

Cechą charakterystyczną teologii św. Pawła jest ujmowanie grzechu w kategorii niewoli. Odkąd grzech wszedł przez Adama na świat, wszyscy ludzie stali się jego niewolnikami, żyjąc w ustawicznym lęku przed śmiercią, która stanowi jego nieunikniony skutek. Prawo potęguje jedynie ten stan duchowej niewoli (por. Rz 5,12-14)<sup>24</sup>. Ostateczną przyczyną zła obecnego w świecie jest grzech pierworod-

<sup>21</sup> Por. S. Virgulin, *Il peccato e la lotta contro di esso in S. Paolo*, w: *Peccato e santità*, red. A. Girlanda (red.), Roma 1979, s. 103-120; J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: KKB, s. 2160-2166.

<sup>22</sup> Por. W. Günther, *Parabàino*, w: DCBNT, s. 1245-1248; S. Lyonnet, *Grzech*, w: STB, s. 312-113; S. Rosik, *Grzech w świetle przesłanek biblijnych*, art. cyt., s. 65.

<sup>23</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 159-170; J. Szlaga, „*On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu...*” (2 Kor 5,21), w: *Miłość większa niż grzech*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 24-26.

<sup>24</sup> Por. K. Kertelge, *Grzech Adama w świetle zbawczego czynu Chrystusa według Rz 5, 12-21*, w: *Zło w świecie*, Kolekcja „Communio”, t. VII, Poznań 1992, s. 236-246.

ny. Grzech (*hamartia*) jest w ujęciu św. Pawła jakby osobą, która wchodzi w świat, bierze go w niewolę i sprowadza śmierć<sup>25</sup>. *Hamartia* stanowi zatem uosobienie grzechu, który wskutek upadku pierwszego człowieka wchodzi w każdego z nas i swą zniewalającą mocą skłania ludzi do popełniania grzechów uczynkowych. Język grecki ma dwa określenia na oznaczenie grzechu: *hamartia* – jako uosobienie potęgi grzechu idącej przez świat, oraz *hamártema* – jako poszczególny czyn grzeszny popełniany przez człowieka<sup>26</sup>. Grzech zamienia ludzką wolność w niewolę. Apostoł zapytuje Rzymian: „Czyż nie wiecie, że jeśli oddajecie samych siebie jako niewolników pod posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu dajecie posłuch: bądź niewolnikami grzechu, co wiedzie do śmierci, bądź posłuszeństwa, co wiedzie do sprawiedliwości” (Rz 6,16)<sup>27</sup>. Człowiek jako istota obdarzona od zarania swych dziejów wolnością, wybierając grzech, staje się jego niewolnikiem (Rz 6,6.13.17.18.19.20) i pozwala, aby grzech nad nim panował (Rz 6,14)<sup>28</sup>. W ujęciu św. Pawła, człowiek reprezentujący ludzkość przed usprawiedliwieniem stwierdza: „Jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. [...] W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7,14.23)<sup>29</sup>.

Niewola grzechu nie ma jednak charakteru ontycznego i absolutnego, ale posiada wymiar moralny, utrwalony w człowieku na skutek osłabienia natury ludzkiej i jej zwrócenia do zła, przejawiającego się w skłonności do grzechu oraz w łatwości jego popełniania (por. Rz 7,18). Nikt z ludzi nie jest w stanie własnymi siłami wyzwolić się z takiej sytuacji ani przezwyciężyć skutków grzechu. Grzesznicy są bowiem „schwytni w sidła diabła i zdani na jego wolę” (2 Tm 2,26)<sup>30</sup>. Nie oznacza to jednak, że niewola grzechu przekreśla zupełnie wolną wolę człowieka. Świadczy o tym fakt, że grzesznik ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i ludź-

<sup>25</sup> W Liście do Rzymian termin *hamartia* spotykamy 48 razy, co łącznie z Pierwszym i Drugim Listem do Koryntian daje liczbę 55 miejsc występowania tego terminu w Nowym Testamencie (na 64 wszystkich pojawień się tego terminu). Por. S. Virgulin, *Peccato*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, Milano 1988, s. 1122-1140; P. Fiedler, *ἀμαρτία* w: EWNT, t. I, k. 157-165.

<sup>26</sup> Por. W. Grundmann, *ἀμαρτάνω, ἀμαρτημα, ἀμαρτία*. *Die Sünde im NT*, w: TWNT, t. I, s. 311-317; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 130.

<sup>27</sup> Por. J.A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, s. 413-417; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, s. 129-133.

<sup>28</sup> Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 87-89; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 302-303.

<sup>29</sup> Por. J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: KKB, s. 2160-2166.

<sup>30</sup> Por. L. Roy, *Więzienie*, w: STB, s. 1041-1042.

mi za popełnione przez siebie zło (por. Rz 2,1-24; 3,8). Również duchowa walka, o której często mówi Apostoł i do której zachęca chrześcijan, zakłada wolność woli ludzkiej i przeczy tezie o absolutnym zniewoleniu przez grzech (por. Rz 6,12nn; 8,13nn; 2 Kor 11,1nn; Kol 3,1nn, 2 Tm 4,7nn). Apostoł przeciwstawia „oręż nieprawości” i „służbę grzechowi” – „orężowi sprawiedliwości” i „służbie Bogu”, stwierdzając: „Nie oddawajcie członków waszych jako oręż nieprawości na służbę grzechowi, lecz oddajcie samych siebie Bogu, jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, a członki wasze jako oręż sprawiedliwości na służbę Bogu” (Rz 6,19). Jak „służba Boża” nie przekreśla wolności człowieka, a wręcz ją zakłada, tak i „służba grzechowi” dokonuje się przy współdziałaniu wolnej woli człowieka, co wyklucza pojęcie absolutnego zniewolenia<sup>31</sup>. Człowiek, zmagając się ze sobą, ze swym „ciałem”, ze swymi słabościami i skłonnością do zła, jest ostatecznie istotą wolną, chociaż na skutek grzechu jego wola wykazuje wewnętrzne osłabienie.

Zagadnienie grzechu jako wejścia w stan zniewolenia św. Paweł omawia najobszerniej w siódmym rozdziale Listu do Rzymian. Apostoł wkłada w usta grzesznika następujące wyznanie: „Ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu [...]. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (Rz 7,14-21). Jednak i w tym dramatycznym sformułowaniu, ukazującym duchowe zniewolenie i rozbicie jedności wewnętrznej, znajduje się miejsce na podkreślenie wolności osoby ludzkiej, która zdolna jest wybierać między dobrem a złem. Apostoł stwierdza, że chociaż praktykowanie dobra przysparza człowiekowi niemało trudu, to jednak jest ono możliwe: „łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie” (Rz 7,18). Grzesznik pogrążony w jarzmie niewoli jest jakby podzielony na dwie jaźnie i zwraca się przeciwko samemu sobie, dokonując wyboru zła na własną zgubę<sup>32</sup>. Św. Paweł dalej zauważa, że prawo grzechu toczy walkę (gr. *antistrateuomenon*) z prawem umysłu. Walka ta wyklucza zatem całkowite zniewolenie. „Niewola grzechu” wydaje się oznaczać w tym kontekście niewolę pożądlivosti, która jest początkiem grzesznego działania<sup>33</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że przedstawiona przez św. Pawła w siódmym rozdziale Listu do Rzymian walka z mocą grzechu i pożądlivosti odnosi się do człowieka

<sup>31</sup> W tym kontekście przesadna i nieprzekonująca wydaje się być opinia R. Bultmanna, który twierdzi, że grzech był siłą zniewalająca człowieka w sposób absolutny. Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1970, s. 243-246.

<sup>32</sup> Por. P. Góralczyk, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, art. cyt., s. 40-41.

<sup>33</sup> Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 87-88; M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Roma 1960, s. 347.

jeszcze nie odkupionego. Opis skutków Prawa i grzechu nie dotyczy zatem charakterystycznego dla myśli platońskiej czy gnostycznej zmagania wyższej, szlachetniejszej części natury ludzkiej z jej ciemną i popychającą do grzechu stroną, lecz stanowi próbę ukazania sytuacji całego człowieka pogrążonego w niewoli grzechu (por. Rz 7,14-25). Św. Paweł podkreśla jednak, że również cały człowiek powołany jest do zbawienia, które nastąpi wówczas, gdy Bóg przywróci do życia nasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w nas Ducha Świętego (por. Rz 8,11)<sup>34</sup>. Świadczy to wyraźnie o tym, że Apostoł odrzucał gnostyczną tezę o wewnętrznym dualizmie w człowieku, pozostającą w sprzeczności z przyjmowanymi przez niego założeniami, wywodzącymi się z antropologii żydowskiej<sup>35</sup>.

Św. Paweł ukazuje, że grzech jako duchowe zniewolenie „króluje w naszym śmiertelnym ciele” (Rz 6,12) i sprawia, że ludzie są „pełni wszelkiej nieprawości, przewrotności, chciwości, niegodziwości. Oddani zazdrości, zabójstwu, waśniom, podstępowi, złośliwości; potwarcy, oszczercy, nienawidzący Boga, zuchwali, pyszni, chełpliwi, wynalazcy zbrodni, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, niestali, bez serca, bez litości” (Rz 1,29-31)<sup>36</sup>. Ta surowa ocena dotyczy przede wszystkim pogan (por. 1 Tes 4,4-5), chociaż również postawa Żydów spotyka się z analogicznym osądem: „Jeśli zaś ty, który dumnie nazywasz się Żydem [...], który nauczasz innych, lecz sam siebie nie uczysz, który głosisz, aby nie kraść, a sam kradniesz, mówisz, by nie cudzołożyć, a sam cudzołożysz[...]” (Rz 2,17-22). Według św. Pawła wszyscy ludzie przez grzech weszli w stan zniewolenia, ale Bóg okazał im swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nich właśnie wtedy, gdy byli jeszcze grzesznikami (por. Rz 5,8; 7,5)<sup>37</sup>.

„Niewola grzechu” wywiera swój niszczący wpływ nie tylko na samego grzesznika, ale dotyczy również relacji międzyludzkich, rozbijając jedność społeczną. Pojęcia „inności”, „obcości”, pozostawania na zewnątrz” lub „z daleka” wyrażają w pismach św. Pawła ideę podziału, rozdarcia, które uważał on za największe niebezpieczeństwo dla młodych wspólnot chrześcijańskich (por. 1 Tes 4,13; 5,6; Kol 1,21). Wśród przestróg moralnych, których Apostoł udzielał adresatom swoich listów, pierwsze miejsce pod względem liczebności zajmują ostrzeżenia przed po-

<sup>34</sup> Por. P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1976, s. 68-87; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1987, s. 240-245; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, dz. cyt., s. 39-42.

<sup>35</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 237-230; J.N. Aletti, *List do Rzymian*, w: MKPS, s. 1430-1444.

<sup>36</sup> Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego*, art. cyt., s. 248; A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1995, s. 199-200.

<sup>37</sup> Por. J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: KKB, s. 1281-1293; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 240-245; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 127-139.



działami i rozbięciem jedności, które nazywa on rozrywaniem Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 1,10-13; 12,12-27; Ef 4,3-6; Flp 2,3)<sup>38</sup>.

Wewnętrzne zniewolenie, cierpienie i rozdarcie, będące destrukcyjnymi skutkami grzechu, stają się udziałem nie tylko człowieka, lecz także całego kosmosu: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,20-22). Kosmos dzieli zatem los upadłego i zniewolonego grzechem człowieka<sup>39</sup>.

Niewłaściwie wykorzystany dar wolności prowadzi człowieka do zniewolenia. Niebezpieczeństwo wejścia na nowo w „niewolę grzechu” dostrzega św. Paweł również w odniesieniu do chrześcijan. Szatan stara się bowiem obrócić wolność człowieka ku jego zgubie, usiłując odwieść go z drogi nowego życia w Chrystusie. Dlatego Apostoł doświadczał niepokoju o założone przez siebie gminy chrześcijańskie. Świadczy o tym najdobitniej List do Galatów, z którego wynika, że członkowie tamtejszej wspólnoty nie są posłuszni nauce, która przyjęli od św. Pawła i pragną przejść do „innej Ewangelii” (por. Ga 1,6). Apostoł więc wzywa ich do opamiętania, podkreślając, że przyjąwszy głoszoną przez niego prawdziwą Ewangelię Chrystusa, stali się autentycznie wolni. Nie powinni zatem oddawać się w niewolę grzechu, szukając ratunku w kultach pogańskich czy religii judaistycznej: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5,1). Galaci nie powinni również trwać w błędnym rozumieniu chrześcijańskiej wolności, popadając w grzeszną samowolę, która prowadzi do zniewolenia: „Wy zatem bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału” (Ga 5,13)<sup>40</sup>.

Zrozumienie, na czym polega istota „niewoli grzechu”, wymaga wniknięcia w antropologię św. Pawła. W samej osobie ludzkiej grzech znajduje podstawę do opanowania jej, uzyskania nad nią władzy, a w końcu do całkowitego zamieszkania w niej (por. Rz 7,20). Kluczowym pojęciem, wyjaśniającym zaprzecanie się człowieka jeszcze nie odkupionego w niewolę grzechu, jest „ciało” (gr. *sarx*, hebr. *basar*)<sup>41</sup>. U podstaw Pawłowej koncepcji *sarks* leży hebrajsko-semicka antropolo-

<sup>38</sup> Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: KKB, s. 1324-1325; A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., s. 97-99.

<sup>39</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 166-177; tenże, *Perspektywy kosmiczne w soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19-27)*, RTK 13 (1966), s. 81-94; A. Jankowski, *Horyzonty kosmiczne Odkupienia w teologii biblijnej*, RBL 19 (1966), s. 33-44.

<sup>40</sup> Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 89-92; S. Virgulin, *Il peccato e la lotta contro di esso in S. Paolo*, dz. cyt., s. 103-120; E. Tamez, *List do Galatów*, w: MKPŚ, s. 1519-1520; A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>41</sup> Por. R. Meyer, *sarks*, w: TWNT, t. VII, s. 98-151.

gia, która chociaż ujmuje człowieka jako całość rozpatruje go jednak pod różnymi aspektami. Pojęcie *sarks* odnosi się do cielesno-zmysłowej sfery człowieka, oznaczając jednocześnie całą osobę ludzką z jej słabościami, podatnością na pokusy i podlegającą zniewoleniu przez grzech. Człowiek jako *sarks* jest bezsilny i skłonny do złego. Termin ten występuje w pismach św. Pawła 91 razy i chociaż posiada zróżnicowane znaczenie, najczęściej wskazuje na słabą, przemijającą ludzką naturę, która przeciwstawia się temu, co mocne, nieprzemijające, Boże (por. Rz 7,18. 25; 8,3; 6,19; 2 Kor 1,17). „Więść życie w ciele” (*hote gar emen en te sarki*) oznacza bycie zdany tylko na naturę ludzką (por. Rz 7,5); sądzić kogoś „według ciała” – to sądzić w sposób czysto ludzki, ziemski, według ludzkich pojęć (por. 1 Kor 1,26; 2 Kor 5,16; 11,18; Ef 6,5; Kol 3,22)<sup>42</sup>.

Ciało ukazuje ponadto stan grzechu, w którym znajduje się człowiek. Potęga grzechu wykorzystuje *sarks*, aby przez zawładnięcie tą sferą zniewolić całą osobę ludzką. W tym znaczeniu termin *sarks* posiada sens pejoratywny, który św. Paweł mocno akcentuje w swoich listach. Ciało pojawia się bowiem często w bezpośrednim związku z grzechem. Apostoł nazywa je nawet źródłem grzechów i wad (por. Ga 5,19-21; 1 Kor 3,3)<sup>43</sup>. Należy jednak pamiętać, że ten związek ciała z grzechem nie jest absolutnie konieczny. Według św. Pawła ciało nie jest złe ze swej istoty. Może służyć także „sprawiedliwości ku uświęceniu” (Rz 6,19), a chociaż jest słabe i śmiertelne, może w nim się objawić życie Jezusa (2 Kor 4,11). Grzech jako zniewolenie pojawia się dopiero wówczas, gdy ciało przeciwstawia się Bogu i staje się główną zasadą postępowania człowieka<sup>44</sup>.

Ten rodzaj grzeszności zostaje przedstawiony systematycznie przez św. Pawła za pomocą antytezy ciało – duch (por. Ga 5,13-19; 6,8; Rz 8,4-13). Charakterysty-

<sup>42</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 235-237; J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: KKB, s. 2169.

<sup>43</sup> Koncepcja Pawła, podkreślająca łączność ciała z grzechem, wydaje się być bliska filozofii stoików i Filona. Chociaż nie można wykluczyć, że Apostoł korzystał z myśli greckiej, to jednak nie oznacza to wcale, że przejął on grecką antropologię. Świadczy o tym fakt, że św. Pawłowi obcy jest ontologiczny dualizm filozofii greckiej, która uważała materię za złą w jej istocie. Dualizm, jaki Apostoł dostrzega w człowieku, ma charakter etyczny, a nie ontologiczny i jest następstwem grzechu pierwszych rodziców. Pawłowa nauka o człowieku ma charakter polemiczny, gdyż musiała przeciwstawiać się koncepcjom greckim (np. w Koryncie, gdzie Apostoł zetknął się prawdopodobnie z jakąś odmianą gnozy). Pojęcia *sarx* i *pneuma* nie mają zatem charakteru dualistycznego jako przeciwstawienie „ciała” i „duszy”, ale wyrażają różnicę między człowiekiem podlegającym przemijalności i grzechowi a człowiekiem prowadzonym przez Ducha Bożego. Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 29-31; H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, s. 195-201; J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 56-58.

<sup>44</sup> Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, dz. cyt., s. 146-154; F. Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1977, s. 364-391.

ka tej walki ukazana zostaje w Liście do Galatów oraz w Liście do Rzymian. Apostoł wyjaśnia, że chrześcijanie są synami Abrahama i Sary według ducha, a nie pochodzą od Hagar według ciała (por. Ga 4,21-31). W ten sposób św. Paweł pragnie przeciwstawić w swej argumentacji teologicznej dziedzictwo wolności, które reprezentuje Sara oraz dziedzictwo niewolnictwa, symbolizowanego przez Hagar<sup>45</sup>. Stare i Nowe Przymierze stanowią dwa kontrastowo różne okresy historii zbawienia. Dla Starego Testamentu istotne jest Prawo, a dla Nowego – wiara. Stąd św. Paweł wyróżnia dwa światy, w których żyje chrześcijanin: ciało jest jakby pozostałością grzechu, który pomnażał się dzięki Prawu, a duch jest uosobieniem tego wszystkiego, co było dobre w zamierzeniach Prawa i zostało urzeczywistnione przez dar Ducha Świętego. Pomiędzy tymi dwoma potęgami trwa ostry antagonizm (por. Ga 5,17). Dlatego ci, którzy są „w ciele”, nie mogą podobać się Bogu (por. Rz 8,8). Ciało dyktuje bowiem człowiekowi sposób postępowania, osiągając pełną autonomię oraz dziedzicząc potęgę grzechu. *Sarks* wprowadza w stan zniewolenia wszystkich, którzy ulegają „prawu grzechu” (Rz 7,25). W ten sposób ciało, choć samo w sobie obojętne moralnie, pozostając pod władzą cielesności, staje się „ciałem cielesnym” (Kol 2,11) i utożsamia się z „ciałem grzechu” (Rz 6,6), gdyż jest zniewolone i kształtowane przez grzech (por. Rz 8,3)<sup>46</sup>. Chrześcijanin nie jest „w ciele”, ponieważ mieszka w nim Duch Boży (por. Rz 8,9), na skutek czego „ciało grzechu” (*to soma tes hamartias*) zostało w nim zniszczone i nie zniewala go (por. Rz 6,6). Wezwany jest on zatem do tego, aby żyć już nie „według ciała”, tzn. według kondycji zniewolonego grzesznika, ale „według ducha”, czyli zgodnie z godnością dziecka Bożego, powołanego do wolności, kierując się mocą Bożą, która go wyzwoliła, oczyściła, uświęciła i usprawiedliwiła (por. Rz 8,4-7; 1 Kor 6,11). Chociaż chrześcijanin nie jest już w niewoli grzechu, to jednak nie cieszy się jeszcze pełną wolnością od słabości ciała, które „pożąda przeciw duchowi” (Ga 5,17; por. Rz 6,19). W związku z tym może on być jeszcze „cielesny” (*sarkinos*), czyli słaby, niedoskonały, podlegający zniewoleniu (1 Kor 3,1-3) i dlatego powinien „krzyżować” swe ciało wraz z jego namiętnościami i pożądliwościami (por. Ga 5,24; Kol 3,5)<sup>47</sup>.

W Nowym Testamencie, zwłaszcza w pismach św. Jana i św. Pawła, grzech ukazywany jest często w perspektywie duchowej niewoli. Odkąd grzech wszedł

<sup>45</sup> Por. E. Tamez, *List do Galatów*, art. cyt., s. 1518-1519; J.A. Fitzmyer, *List do Galatów*, w: KKB, s. 1383-1384.

<sup>46</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Ciało*, w: STB, s. 140-147; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 173-174; H. Langkammer, *Teologia św. Pawła*, Lublin 1992, s. 49-51; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 240-245.

<sup>47</sup> Por. J.A. Fitzmyer, *List do Galatów*, art. cyt., s. 1385.

przez Adama na świat, wszyscy ludzie stali się jego niewolnikami i żyją w ustawicznym lęku przed śmiercią, która stanowi nieuniknioną konsekwencję odwrócenia się człowieka od Boga. Chrystus, który sam zechciał przyjąć postać niewolnika i stać się posłusznym aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,7), zdołał wyzwolić ludzkość ze stanu zniewolenia grzechem (por. J 8,36).

#### Sommario

Per comprendere il messaggio della Scrittura a proposito del peccato bisogna tener conto che la rivelazione presenta il peccato come decisione dell'uomo di autosottrarsi alla salvezza concepita come dono gratuito di Dio. Dalla Bibbia risulta anzitutto che il peccato consiste essenzialmente nella pretesa della persona umana di considerarsi completamente autonomo nei confronti di Dio, decidendo da sé solo quello che è bene e quello che è male. La rivendicazione di una piena autonomia morale conduce l'uomo alla schiavitù spirituale. Nel Nuovo Testamento il gesto di autoaffermazione dell'uomo nei confronti di Dio è indicato, tra gli altri modi, con immagine forte della schiavitù. Quest'immagine si trova spesso negli scritti di san Giovanni e san Paolo, il cui concetto di peccato rivela una approfondita riflessione teologica. Nel pensiero di san Giovanni viene sottolineata la differenza tra due aspetti del peccato come schiavitù, in quanto destino e in quanto atto. Nella teologia di san Paolo Gesù Cristo è presentato come il contrapposto di Adamo. Se questi con la sua orgogliosa disobbedienza e con la sua assurda pretesa do essere alla pari con Dio ha dato principio ad una solidarietà di peccato, Cristo, con l'assunzione della natura umana pur rimanando veramente Dio e con la sua umile obbedienza, ha dato principio ad una solidarietà di salvezza che porta all'uomo la liberazione dalla schiavitù del peccato.

KS. MICHAŁ MACHAŁ

## WROCŁAW – MIASTO ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI SŁUGI BOŻEGO KS. ROBERTA SPISKEGO

Całe życie i działalność Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego (1821-1888) związane jest ze Śląskiem i jego głównym miastem Wrocławiem, które jest stolicą Śląska. Jest to kraina o bogatej 1000-letniej historii, naznaczonej bardzo zmiennymi kolejami dziejów. Region ten obejmuje południowo-zachodnie tereny współczesnej Polski. Jego dzieje wyznaczają bowiem następujące epoki:

- czasy piastowskie (ok. 990-1335), czyli sięgające początków państwowości polskiej<sup>1</sup>,
- pod panowaniem czeskim (1335-1526)<sup>2</sup>
- czasy austriackich Habsburgów (1526-1740)<sup>3</sup>
- przynależność do państwa pruskiego (1741-1945), czyli tzw. okres niemiecki Śląska i Wrocławia<sup>4</sup>
- wreszcie Wrocław ponownie w granicach państwa polskiego, czyli po zakończeniu II wojny światowej w 1945<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> T. Kulak, *Wrocław. Przewodnik historyczny*, Wrocław 2000, s. 5-44; por. *Historia Wrocławia*, red. C. Buško, M. Goliński, M. Kaczmarek, L. Ziątkowski, t. I, Wrocław 2000; zob. N. Davies, R. Morhouse, *Mikrokosmos: Portret miasta środkowoeuropejskiego*, Kraków 2002.

<sup>2</sup> T. Kulak, dz. cyt., s. 45-92; por. *Historia Wrocławia*, dz. cyt., t. I, s. 95-220; zob. N. Davies, R. Morhouse, dz. cyt.

<sup>3</sup> T. Kulak, dz. cyt., s. 93-142; por. *Historia Wrocławia*, dz. cyt., t. I, s. 221-295; zob. N. Davies, R. Morhouse, dz. cyt.

<sup>4</sup> T. Kulak, dz. cyt., s. 143-270; por. *Historia Wrocławia*, dz. cyt., t. II; zob. N. Davies, R. Morhouse, dz. cyt.

<sup>5</sup> T. Kulak, dz. cyt., s. 271-311; por. *Historia Wrocławia*, dz. cyt., t. III; zob. N. Davies, R. Morhouse, dz. cyt.

W ten oto sposób na trwałe związały się ze sobą cztery jakby potężne żywioły kulturowe i etniczne: piastowski, czyli polski, czeski, austriacki i pruski, czyli niemiecki, które ostatecznie ukształtowały dzieje tej ziemi.

Teren współczesnego Wrocławia był zamieszkanym od pradawnych czasów. Przewodziły bowiem tędy ważne szlaki handlowe: jeden z południa ku północy, to jest z Włoch i wybrzeży Adriatyku poprzez Czechy, ziemię kłodzką ku zasobnym w bursztyn brzegom Bałtyku; drugi ze wschodu na zachód – od Rusi i wybrzeży Morza Czarnego do krajów germańskich i zachodniej Europy<sup>6</sup>. Miasto powstało na rozległej równinie, zwanej Równiną Wrocławską, przybierającą kształt kotliny przeciętej korytem Odry, w której zbiegają się doliny jej dopływów – prawobrzeżnej Widawy i lewobrzeżnych: Oławy, Ślęzy i Bystrzycy, stanowiących od wieków dogodnie szlaki komunikacyjne. Dzięki temu centralnemu położeniu w obrębie Niziny Śląskiej Wrocław stał się na wiele stuleci centrum politycznym i gospodarczym Śląska<sup>7</sup>. Z tego też względu miasto Wrocław, wraz z całym otaczającym je regionem, doświadczało zawsze wszystkich skutków, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, swego strategicznego położenia, na tym przysłowiowo „cywilizacyjnym skrzyżowaniu dróg” środkowoeuropejskiego świata. Tak jest zresztą i w czasach współczesnych.

A zatem zarówno te naturalne, geograficzno-strategiczne, jak i historyczno-kulturowe uwarunkowania wycisnęły swoje trwałe piętno na przeszłości i teraźniejszości tego miasta i regionu<sup>8</sup>. Nic też dziwnego, że znalazły one również swe odbicie we wszystkim tym, co ukształtowało postać Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego i co znajduje również swój wyraz w okolicznościach związanych z jego procesem beatyfikacyjnym.

Ponieważ jednak życie i działalność Sługi Bożego przypadają na okres przynależności Wrocławia i Śląska do państwa pruskiego, czyli na tzw. okres niemiecki Śląska i Wrocławia, dlatego też temu etapowi dziejów Śląska poświęcimy tu najwięcej miejsca.

Względnie pomyślny rozwój Wrocławia i Śląska na przełomie XVII i XVIII w. przerwany został przez agresję pruskiego państwa<sup>9</sup>. Otóż ówczesny król pruski

<sup>6</sup>T. Kulak, dz. cyt., s. 5.

<sup>7</sup>*Historia Wrocławia*, dz. cyt., t. I, s. 9.

<sup>8</sup>S. Schwan, *Czy (jeszcze/już) istnieją Dolnoślązacy?*, w: *Silesia Philologica. I Kongres Germanistyki Wrocławskiej*, Wrocław 2001, s. 405-416.

<sup>9</sup>„Preußen. I. Das Ordensland P. Im Land zw. Weichsel u. Memel siedelten bis zum 2./3. Jahr. Goten, später ein letto-litauischer (also ein baltischer, nicht ein slawischer) Stamm, die Pruzzi. Der Name erscheint ums Jahr 1000 [...]. Erster „Apostel der P.” war der hl. Adalbert v. Prag [...]. Das 11. u. 12. Jahrh. füllen Kriege mit den Pollen, deren Joch die P. immer wieder abschüttelten. Um 1209 nahm der Zisterzienser Christian v. Oliva (= das Gottfried v. Lekno?) das Missionswerk neu auf; er wurde der 1. Bischof P.s u. hieß es willkommen, dass der poln. Hzg. Konrad v. Masovien 1226 den

Fryderyk II Hohenzollern (1740-1786), wykorzystując kryzys dynastyczny Habsburgów, wyruszył w grudniu 1740 r. na czele dwudziestotysięcznej armii na Śląsk. W ten sposób rozpoczęła się pierwsza zwycięska dla Prus wojna o ziemię śląską, stoczona z wojskami Marii Teresy, cesarzowej austriackiej, która objęła tron z braku potomka męskiego po swoim ojcu Karolu VI. W wyniku traktatu pokojowego podpisanego w 1742 r. w granicach Królestwa Pruskiego znalazł się cały Dolny i Górny Śląsk. Cesarzowa Maria Teresa stoczyła ogółem trzy wojny o utrzymanie Wrocławia i Śląska pod swoim panowaniem, a utraciła je ostatecznie w 1763 r.

W tym czasie miasto Wrocław liczyło niewiele ponad 44 000 mieszkańców<sup>10</sup> i było jednym z najbogatszych miast monarchii habsburskiej. Utratę wolności i politycznej pozycji miało zrekompensować Wrocławowi podniesienie go 28 stycznia 1752 r. do rangi królewskiego miasta stołecznego i rezydencjalnego. Po Królewcu i Berlinie aż do 1918 r. Wrocław pozostawał trzecią stolicą Prus, a ponadto początkowo był z nich miastem najbogatszym. Fryderyk II zwykł mawiać, że Śląsk z Wrocławiem jest „perłą w koronie pruskiej”, co przyczyniało się też do ogromnego wzrostu rangi politycznej i gospodarczej państwa Hohenzollernów w ówczesnej Europie. To właśnie z tej „perły korony pruskiej” czerpano olbrzymie dochody, które stanowiły 1/3 dotychczasowych przychodów skarbu państwa pruskiego, a także pobierano rekruta dla stale zwiększającej się liczebności armii<sup>11</sup>.

Panowanie Fryderyka II zaznaczyło się najpierw gwałtownym wzrostem wszystkich dotychczasowych podatków, z których najbardziej uciążliwym okazała się tzw. akcyza, czyli podatek pośredni doliczany do towarów i usług. Skutkiem tego np. ceny żywności wzrosły aż o 25%. Spowodowało to wielkie zubożenie ludno-

---

Deutschorden um Hilfe rief. In 50-jährigen harten Kämpfen drang der Orden vom Kulmerland aus nach Nord u. Ost vor. Das Gewonnene sicherte er durch Anlage von Burgen u. Städten; durch zahlreiche deutsche Ansiedler wurden deutsche Sprache u. Kultur ausgebreitet [...]. Der Hochmeister Albrecht v. Brandenburg-Ansbach trat zum Luthertum über u. verwandelte das Ordensland P. 1525 in ein weltliches Herzogtum unter polnischer Oberhoheit. Der Abfall der Landesbischöfe Quies v. Pomesanien u. Polentz v. Samland besiegelte das Schicksal des Katholizismus in Ost-P.; nur im Ermland u. in West-P., die direkt unter Polen standen, blieb er erhalten. Auf Htzg. Albrecht folgte 1568 sein schwachsinn. Sohn Albrecht Friedrich. Nach dessen Tode 1618 fiel das Herzogtum an die Kurfürsten v. Brandenburg. Der Große Kurfürst erlangte 1657 im Verträge v. Wehlau die Lösung P.s von der poln. Oberhoheit. Sein Sohn Friedrich III (als König Friedrich I) setzte 1701 zu Königsberg sich die Königskrone auf [...]. Friedrich nannte sich König in P. Den Titel König von P. nahm erst Friedrich d. Gr. an nach der 1. Teilung Polens (1772); durch sie wurde auch West-P. u. das Ermland preußischer Besitz". *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, Neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikon*, Achter Band, Freiburg am Breisgau 1936, k. 455-456.

<sup>10</sup>T. Kulak, dz. cyt., s. 144-148; zob. *Historia Wrocławia*, dz. cyt., t. II: *Od twierdzy fryderycjańskiej do twierdzy hitlerowskiej*.

<sup>11</sup>C.A. Zakrzewski, *Die wichtigeren preussischen Reformen der direkten ländlichen Steuern im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1887.

ści oraz lawinowy wzrost liczby biedaków i żebraków. Została też wprowadzona cenzura, wraz z ukazaniem się pierwszego nr. tzw. „Schlesische Zeitung” („Gazeta Śląska”), której pełny tytuł brzmiał: „Schlesische Privilegirte Staats-Kriegs-und Friedenszeitung” („Śląska Uprzywilejowana Gazeta Państwa, Wojenna i Pokojowa”). Mieszkaństwo zostało obciążone finansowym utrzymaniem stacjonującego we Wrocławiu wojska, którego stan liczebny, wraz z rodzinami oficerów, wynosił od 4 000 do 9 000 osób. Ponadto Fryderyk II wkrótce po zajęciu Wrocławia w sierpniu 1741 r. rozkazał utworzyć w mieście garnizon i był zdecydowany stworzyć z Wrocławia silną twierdzę, która miała być głównym bastionem strategicznym na Śląsku, a zarazem punktem oparcia dla jego 80-tysięcznej armii<sup>12</sup>. W ten sposób rozpoczął się proces fortyfikacyjny miasta, który osiągnął swoje apogeum podczas wojen napoleońskich (1806-1813).

Szczególnego znaczenia nabrały kwestie wyznaniowe<sup>13</sup> i narodowościowe, jakkolwiek Fryderyk II zapowiadał tolerancję religijną. Wśród wrocławskich katolików, a zwłaszcza duchowieństwa katolickiego, nadal była żywa sympatia proaustriacka. Z nowej sytuacji skorzystali natomiast szykanowani przez luteranów kalwini, tworząc gminę wyznania ewangelicko-reformowanego. Tym bardziej że nowy władca należał do tego właśnie odłamu ewangelików. Dlatego też pierwsze nabożeństwa reformowanych odbywały się przy poparciu administracji pruskiej, która pomogła im w budowie własnej świątyni (1747-1750), usytuowanej tuż obok pałacu królewskiego i pełniącej zarazem funkcję kościoła dworskiego. Wierni obu wyznań ewangelickich byli też faworyzowani przy obsadzaniu stanowisk urzędniczych i wojskowych<sup>14</sup>.

Zachodziły też niekorzystne dla polskości zmiany w stosunkach narodowościowych miasta. Władze pruskie ograniczały np. dostęp Polaków do pracy, a nawet swobodę zawierania małżeństw osób nie znających języka niemieckiego. Już wtedy pojawiło się zjawisko głoszenia przez niemieckie społeczeństwo wyższości cywilizacji Niemców nad Polakami. Wtedy też po raz pierwszy pojawiły się dyskusje na temat gwary Ślązaków, określanej pogardliwie *wasserpölnisch*, jako niezasługującej na miano języka. A ponieważ wszelka publiczna działalność zobowiązywała do znajomości języka niemieckiego, dlatego też nasilił się proces germanizacji Polaków. Jednak Wrocław nadal pozostawał miastem dwujęzycznym, tyle tylko, że używanie języka polskiego czy niemieckiego w większym stopniu

---

<sup>12</sup>H. Luchs, *Ueber der äussere Wachstum der Stadt Breslau, mit Beziehung auf die Befestigungen derselben*, „Jahresbericht der städtichen höheren Töhterschule am Ritterplatz zu Breslau” 1886, cz. 2, s. 10.

<sup>13</sup>Zob. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku: czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji (1520-1742)*, Warszawa 1995, t. II.

<sup>14</sup>T. Kulak, dz. cyt., s. 154-155.



niż w poprzednim okresie odzwierciedlało się w strukturze społecznej. Ludność polska była zdecydowanie biedniejsza, a zaliczali się do niej głównie: flisacy, służba domowa, woźnice, mieszkańcy przedmieść oraz chłopci z podwrocławskich wsi<sup>15</sup>.

Łączącą się także już w tym czasie grupę narodowościową i zarazem wyznaniową stanowili Żydzi, których pojawienie się w mieście łączyło się z końcową fazą rządów habsburskich. Np. w 1747 r. było we Wrocławiu 534 Żydów i była to cyfra o tendencji wzrostowej. Dla uregulowania ich statusu w 1754 r. wydano tzw. „Porządek żydowski“ według którego podzielono ich na pięć kategorii, z których tylko dwie pierwsze cieszyły się swobodą handlu i opieką władz. Przywilej ten otrzymali oczywiście Żydzi najbogatsi i najbardziej pożyteczni w handlu ze wschodem<sup>16</sup>.

U schyłku XVIII w. Wrocław przeżywał na nowo okres rozwoju gospodarczego. Fryderyk Wilhelm II (1786-1797), jako następca Fryderyka II, mniej eksploatował miasto, którego finanse były zresztą w opłakanym stanie. Z kolei przyłączenie do Prus w trzech kolejnych rozbiorach dotychczasowych ziem polskich, otworzyło przed rozwijającą się wytwórczością manufakturową i handlem wrocławskim, korzystne perspektywy handlowe i ekonomiczne. Miasto specjalizowało się w eksporcie wyrobów sukienicznych, a także metalowych: noży, igieł, których sprzedawano na rynki wschodnie kilkadziesiąt tysięcy rocznie. Większe manufaktury lokują się na przedmieściach, które zdobywają nieznaną wcześniej rangę ekonomiczną i stanowią zapowiedź nowych czasów w dziejach miasta<sup>17</sup>.

W środowisku miejscowej inteligencji i młodych rzemieślników znajdują sympatyków nowe idee, które napływają z rewolucyjnej Francji. Części wrocławskich nauczycieli gimnazjalnych i urzędników bliska była francuska oświeceniowa ideologia wolności człowieka oraz swoboda działalności handlowej i przemysłowej. Lata 1807-1870 we Wrocławiu uchodzą za przełomowe w dziejach regionu i miasta. Klęski doznane podczas wojen napoleońskich wymusiły w państwie pruskim szereg reform. Na rozkaz Napoleona, już w dwa dni po wkroczeniu Francuzów do miasta 7 stycznia 1807 r., rozpoczęto burzenie fortyfikacji miejskich. W grudniu 1808 r. wprowadzono ordynację miejską, ustalającą nowe zasady samorządowe. W związku z szukaniem sposobu pokrycia kosztów wojny z Francją, wydano w 1810 r. edykt sekularyzacyjny, na mocy którego zlikwidowane zostały wszystkie klasztory, za wyjątkiem tych, które zajmowały się edukacją młodzieży i szpitalnictwem. W istocie było to zniszczenie zaplecza gospodarczego Kościoła katolickiego i podporządkowania go w sferze materialnej władzom ówczesnego państwa

<sup>15</sup>Tamże, 156.

<sup>16</sup>R. Szubert, *Żydzi Wrocławia wczoraj i dziś*, w: *Silesia Philologica. I Kongres Germanistyki Wrocławskiej*, Wrocław 2001, s. 395-404.

<sup>17</sup>T. Kulak, dz. cyt., s. 168.

pruskiego. Na terenie Wrocławia i Śląska zostały skonfiskowane majątki biskupa, kapituły katedralnej, fundacje kolegiaty św. Krzyża, a także klasztorów i parafii<sup>18</sup>. Mocą decyzji Fryderyka Wilhelma III z 24 kwietnia 1811 r., w wyniku połączenia jezuickiej Akademii Leopoldyńskiej z protestancką Viadriną z Frankfurtu nad Odrą powstał Uniwersytet Wrocławski. Uniwersytet tworzyło pięć wydziałów: teologii ewangelickiej i katolickiej, filozoficzny, prawny i medyczny<sup>19</sup>.

Fryderyk Wilhelm III dokonał też bardzo poważnej zmiany statusu obu odłamów konfesji protestanckiej, gdyż na podstawie edyktu gabinetowego z 27 września 1817 r. przejął on zwierzchnictwo nad kościołami Ewangelicko-Luterańskim i Augsbursko-Reformowanym<sup>20</sup>. Łącząc je w jeden krajowy Kościół ewangelicki, dokonał on w ten sposób formalnego związku religii z państwem. Unia obu tych obrządków nastąpiła 31 października, w trzechsetną rocznicę reformacji, i na specjalne życzenie króla odbyła się bardzo uroczyste we Wrocławiu. Wydarzenie to połączono również z ogólnośląskim zjazdem Towarzystwa Biblijnego (*Bibel-Gesellschaft*), które powstało 22 maja 1815 r. Unia obu wyznań protestanckich wywołała we Wrocławiu opór ze strony wiernych, niezadowolonych z nadmiernej ingerencji władz państwowych w sprawy kościelne. Wyznawcy Kościoła Augsbursko-Reformowanego praktycznie do 1830 r. nie uznawali unii<sup>21</sup>, natomiast wśród wiernych Kościoła luterańskiego wyłoniła się opozycja.

W 1821 r. nastąpiły też bardzo duże zmiany w organizacji diecezji wrocławskiej. Na mocy specjalnej bulli papieskiej *De salute animarum*<sup>22</sup> została ona ostatecznie wyodrębniona z metropolii gnieźnieńskiej, której podlegała od początków swojego powstania w 1000 r. i została odąd podporządkowana bezpośrednio Sto-

---

<sup>18</sup> Tenże, *Historia Wrocławia*, t. II, s. 135; zob. J. Jungnitz, *Die Breslauer Weihbischöfe*, Breslau 1897, s. 317.

<sup>19</sup> T. Kulak, tamże, s. 138-139; M. Pater, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego do roku 1918*, Wrocław 1997, s. 58n; R. Roepell, *Zur Geschichte der Stiftung der Königl. Universität zu Breslau*, Breslau 1861, s. 12; *Aus dem Leben der Universität Breslau*, Breslau 1936, s. 10.

<sup>20</sup> „Der Protestantismus. In Brandenburg wurde bei der Glaubensspaltung die lutherische Form eingeführt. Kurfürst Johann Sigismund trat 1615 zum reformierten Bekenntnis über, verzichtete jedoch auf die Durchführung des Grundsatzes «cujus regio ejus religio», so dass seitdem in Brandenburg u. dann in P. der luther. und der reformierte Glaube zugelassen waren, wenn auch unter getrennten Kirchenordnungen, so doch unter einem einheitl. landesherrl. Kirchenregiment [...]. Friedrich Wilhelm III vereinigte streng absolutistisch 1817 die Lutheraner u. Reformierten in der «Evangel. Kirche der altpreußischen Union» [...]. Die besondern luther. bzw. reformierten Landeskirchen in den 1866 erworbenen Gebieten ließ Bismarck aus polit. Rücksicht gesondert bestehen. Seit den 1870er Jahren führte der preuß. König das Kirchenregiment nur als Träger der Kirchengewalt (eines innekirchl. Amtes), nicht der Staatsgewalt [...]”. *Preußen*, dz. cyt., k. 459.

<sup>21</sup> J. Stein, *Geschichte der Stadt Breslau im neunzehnten Jahrhundert*, Breslau 1884, s. 87.

<sup>22</sup> *Storia della Chiesa*, red. H. Jedin, t. VIII/1: *Tra Rivoluzione e Restaurazione 1775-1830*, Milano 1984, s. 154-153.

licy Apostolskiej. Władze państwowe rozwiązały wrocławską kapitułę i utworzyły nową kapitułę, zwaną pomocniczą, uznaną przez papieża w 1821 r.<sup>23</sup>. Powołanie biskupów zostało wprawdzie zastrzeżone dla kapituły, ale po uprzedniej zgodzie na zaproponowaną kandydaturę ze strony króla. Diecezja wrocławska była bardzo rozległa i obejmowała swym zasięgiem Śląsk, dekanaty na terenie Czech, a także prowincję brandenburską z Berlinem oraz pomorską ze Szczecinem. Wskutek edyktu sekularyzacyjnego biskup wrocławski utracił posiadłości na Śląsku, natomiast pozostały mu dobra kościelne na terenie Czech. Według danych z końca 1822 r. na ogólną liczbę 78 865 mieszkańców Wrocławia: 54 487 było ewangelikami, 19 622 katolikami i 4 765 Żydami. Wynika z tego, że zaledwie 1/4 ludności miasta była katolicka, ale dysponowała ona 19 kościołami, natomiast 12 mieli protestanci<sup>24</sup>. Państwo starało się też podporządkować sobie Kościół katolicki poprzez ograniczenie jego kontaktów ze Stolicą Apostolską, czego wyrazem było wprowadzenie w 1818 r. zasady kontroli korespondencji diecezjalnej przez nadprezydenta prowincji. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero w 1841 r.<sup>25</sup>

Nadzieje na przemiany ustrojowe wywołała w 1840 r. zmiana na tronie pruskim, który zajął wówczas Fryderyk Wilhelm IV (1840-1861). Wzmagaly się nastroje opozycyjne, żądano demokratyzacji stosunków politycznych i dopuszczenia mieszczaństwa do władzy. Rozwój miasta przynosił systematyczny wzrost tzw. klasy pracującej, która w tym czasie, wraz z rodzinami, liczyła ok. 50 000 osób. Kryzys gospodarczy z początku lat 40. sprawił, że robotnicy z trudem znajdowali pracę. W tym celu, dla rozładowania w jakiś sposób krytycznej sytuacji materialnej tej grupy ludności, miasto starało się od czasu do czasu zatrudniać robotników przy robotach komunalnych, jak np. oczyszczania koryta Oławy Miejskiej. Pracy poszukiwały też kobiety i dzieci, które zatrudniano najczęściej w fabrykach włókienniczych na Przedmieściu Oławskim<sup>26</sup>.

Szczególnie trudne były warunki mieszkaniowe proletariatu wrocławskiego. W mieście budowano zbyt mało domów w stosunku do przyrostu ludności, na wskutek czego za mieszkanie służyło wszystko to, co mogło dać schronienie, łącznie z budami i komórkami na posesjach wrocławskich kapuściarzy. Lekarz miejski dla ubogich dr Blämer stwierdził, że większość robotniczych mieszkań „bardziej przy-

<sup>23</sup> „Eine grundsätzliche Regelung der Beziehungen zw. Staat u. kath. Kirche (Konkordat) lehnte P. ab u. betonte das übergreifende Recht des Staates. Friedrich Wilhelm III (1797-1840) zwang z. B. die kathol. Soldaten einmal im Monat in den protestant. Militärgottesdienst, damit sie «die nötige Achtung für die Hauptreligion des Landes lernen» [...]”. *Preußen*, dz. cyt., k. 458.

<sup>24</sup> J.G. Knie, J.M. Melcher, *Geographische Beschreibung von Schlesien preussischen Antheils, der Graffschaft Glatz und der preussischen Markgraftchaft Ober-Lausitz*, t. I, Breslau 1827, s. 236.

<sup>25</sup> L. Todesco, *Corso di Storia della Chiesa*, t. V/1, Torino – Roma 1941, s. 232nn.

<sup>26</sup> T. Kulak, *Wroclaw. Przewodnik historyczny*, dz. cyt., s. 192-193.

pomina chlew anizeli mieszkanie dla ludzi”. Biedni, którzy nie potrafili znaleźć jakiegoś kąta do spania, przez pewien czas mogli korzystać ze schroniska urzędowego w budynku fortecznym dawnej Bramy Fryderyka na Zatumiu (obecnej ul. H. Sienkiewicza), gdzie również panowały okropne warunki. Liczba biednych i bezdomnych musiała się gwałtownie powiększyć, skoro w zimie roku 1847/1848 założono w mieście kilka izb noclegowych, a dla utrzymania porządku trzeba je było poddać pod nadzór policji<sup>27</sup>. Problem ten gwałtownie narastał i dotyczył głównie szybko zaludniających się przedmieść Wrocławia.

Wiosną 1847 r. na Śląsku zabrakło zboża i ziemniaków, co spowodowało, że na wsiach urządzano marsze głodowe, a w miastach żądania chleba i pracy. Na dodatek w czerwcu wystąpiła na Śląsku kolejna powódź, po której na przełomie lat 1847 i 1848 pojawiła się epidemia tyfusu głodowego, a potem cholery. To wszystko sprawiło, że nastroje rewolucyjne, jakie zapanowały już w ówczesnej Francji i zaczęły się rozprzestrzeniać pod nazwą tzw. wiosny ludów, przeniosły się także na Śląsk, napotykając tu także na podatny grunt<sup>28</sup>.

W pierwszej połowie XIX w. następował dalszy proces germanizacji ludności polskiej we Wrocławiu. Przejawem tego stała się likwidacja w 1819 r. polskich kazań oraz zakaz śpiewania polskich pieśni katolickich w kościele św. Wojciecha, a także w kościele św. Maurycego, chociaż tam nabożeństwa w języku polskim odbywały się sporadycznie. Ponadto Konsystorz ewangelicki w 1829 r. zlikwidował nabożeństwa polskie w kościele św. Krzysztofa, a jeszcze wcześniej, bo już w 1823 r., usunięto mowę polską z nabożeństw we wsiach podwrocławskich, tak w kościołach katolickich, jak i ewangelickich. Tym samym ludność polska utraciła ostatnią enklawę w życiu publicznym miasta, gdzie jej język mógł być stosowany na zasadzie równorzędności z językiem niemieckim<sup>29</sup>. Polskie kazanie i polską pieśń można było od tej pory usłyszeć jedynie w kolegiacie św. Krzyża, gdzie w połowie XIX w., oprócz ok. 200 parafian, przychodziła także pewna liczba ludności polskiej. Wywodziła się ona głównie spośród polskiej służby i robotników

---

<sup>27</sup> M. Komarzyński, *Z zagadnień mieszkaniowych proletariatu wrocławskiego w pierwszej połowie XIX wieku*, „Sobótka” nr 3 (1955), s. 446-474.

<sup>28</sup> Zob. K.F. Hempel, *Die Breslauer Revolution, Denkwürdige Jahre 1848-1851*, Köln 1978, s. 21-46; R. Gottschal, *Aus meiner Jugend*, Berlin 1898, s. 114; H. Borchardt, *Beiträge zur Geschichte der Breslauer Revolution*, „Schlesische Heimatsblätter” 1909, t. II, s. 359.

<sup>29</sup> Friedrich Nösselt w przewodniku po mieście wydanym w 1825 r. napisał, że: „Mieszkańcy Wrocławia są przeważnie niemieckiego pochodzenia, Polaków spotyka się tylko z rzadka i dlatego nieczęsto słyszy się inną mowę niż niemiecką. Może niektórzy także są pochodzenia słowiańskiego, ale od dawna mieszkańcy tak się ze sobą mieszały, że nie można przeprowadzić żadnego rozdziału między tymi, którzy wywodzą się od starych Niemców, a tymi, co od Słowian”, w: *Breslau und dessen Umgebungen*, Breslau 1825, s. 225.

pochodzących z Górnego Śląska, a także przybywających stamtąd flisaków ze splecionym drewnem czy też studentów oraz służących w wojsku żołnierzy<sup>30</sup>.

Ludność polska mieszkała w tym czasie na tzw. Nowym Mieście oraz w kwartale ulic przyległych do kościoła św. Krzysztofa, gdzie wcześniej był zatrudniony kaznodzieja polski, a w leżącym w pobliżu budynku pracy przymusowej do początku XIX w. istniała Szkoła Polska. „Polską stroną” nazywano też w połowie XIX w. prawobrzeżną część miasta, zwłaszcza tzw. Przedmieście Odrzańskie. Wiele ludności polskiej mieszkało wówczas w podwrocławskich wsiach. Przybywała ona do miasta na targi i jarmarki, gdzie mowa polska rozbrzmiewała wtedy na równi z niemiecką. Opis Wrocławia z 1852 r. zawierał informacje o *Wasserpölacken*, którzy „przywożą na trzęsących się wózkach deski, drewno opałowe, węgiel i zboże”, w celu sprzedaży na Nowym Targu<sup>31</sup>. Nie ma możliwości określenia, nawet w przybliżeniu, liczebności ludności polskiej w mieście, ale z pewnością należała ona do biedniejszej części wrocławian. Najprawdopodobniej najliczniejsza była wśród niej kategoria ludzi urzędowo określanych czeladzią, czyli tzw. *Gesinde*, to znaczy: „osoby będące na służbie”. Wśród nich szczególnie dużo było służby płci żeńskiej, zatrudnionej w mieszczańskich domach. Polakami byli również rzemieślnicy, sklepikarze, niekiedy właściciele restauracji, ale ustalenie danych procentowych tych grup również nie jest możliwe<sup>32</sup>.

Od prawie dwóch stuleci Wrocław był również miejscem zdobywania wykształcenia przez wiele generacji Polaków z obszaru Śląska, Wielkopolski i Pomorza oraz z Królewca. Uczęszczali oni najpierw do jezuickiego kolegium i Akademii Leopoldyńskiej, a następnie studiowali w nowo utworzonym Uniwersytecie. Mogli się także kształcić w katolickim Gimnazjum św. Macieja, gdzie można się było uczyć języka polskiego. Często rozpoczęciu przez nich nauki towarzyszyło przybycie do Wrocławia całej nawet rodziny. Była to tzw. Polonia wyższych sfer<sup>33</sup>. Większość jednak tych studentów stanowili Polacy wywodzący się spośród mieszczan lub biednej szlachty, a swoje studia uniwersyteckie traktowali, jako tzw. *Brotstudium*, tzn. w celu osiągnięcia zawodu i chleba w życiu. Najczęściej więc wybierali oni medycynę lub prawo i ekonomię<sup>34</sup>.

Dominującym był jednak biedny żywioł proletariacki, czego przejawem były obdarte dzieci, zebrzące na ulicy. Jak odnotował to z przejęciem korespondent

<sup>30</sup> J. Łepkowski, *Wiadomości o Szląsku*, „Biblioteka Warszawska” 1849, cz. 3, s. 346.

<sup>31</sup> G. Konte [K. Semrau], *Glosse und Randzeichnungen zu Breslauer Texten*, Breslau 1852, za: *Teksty źródłowe do historii Wrocławia*, nr 2, Wrocław 1955, s. 15.

<sup>32</sup> T. Kulak, *Historia Wrocławia*, t. II., s. 186.

<sup>33</sup> W. Wężyk, *Kronika rodzinna*, oprac. M. Dernałowicz, Warszawa 1967, s. 241-242 i 244.

<sup>34</sup> Zob. T. Żychliński, *Kronika żałobna rodzin wielkopolskich*, Poznań 1877, s. 144; H. Barycz, *Polska młodzież akademicka we Wrocławiu przed powstaniem styczniowym (1858-1863)*, „Sobótka” nr 2 (1946), s. 163.

paryskiego „Przeglądu Rzeczy Polskich”: „Dzieci te, nic nie mówiąc, będą do ciebie wyciągały ręce. Te dzieci proszą o jałmużnę – nic nie mówiąc – bo nie wiedzą, czy je zrozumiesz, proszą więc niemo, gestem. Ale odezwij się do nich po polsku, to one ci po polsku odpowiedzą”<sup>35</sup>.

Procesy demograficzne, jakie występowały we Wrocławiu w latach 1849-1871, w sposób bardzo interesujący ilustruje np. zasiedlanie Starego Miasta na tle ogólnego przyrostu ludności na terenie miasta w tym okresie. Z przedłożonego tu poniżej zestawienia wynika, że w ciągu zaledwie 22 lat ogólna liczba mieszkańców Wrocławia uległa wręcz podwojeniu. Było to jednak raczej skutkiem imigracji aniżeli przyrostu naturalnego ludności<sup>36</sup>.

Tabela 1. Zasiedlenie ludności Starego Miasta na tle przyrostu ludności Wrocławia w latach 1849-1871<sup>37</sup>

Rok	Ogółem ludności	Stare Miasto
1849	104 222	62 675
1852	116 235	68 658
1855	121 343	68 960
1858	129 813	70 460
1861	138 774	70 359
1864	156 664	69 316
1871	207 997	68 073

Doskonale ilustruje ten proces demograficznego rozwoju miasta kolejny jakby fragment tego zestawienia, gdzie wyraźnie uwidacznia się – na przestrzeni następujących 14 lat – z jednej strony dalszy dynamiczny wzrost przyrostu ogółu ludności miasta, a z drugiej strony ciągle spadek mieszkańców Starego Miasta. Było to bowiem już wtedy związane z coraz większym zainteresowaniem przedmieściami miasta ze strony bogacącego się mieszczaństwa, które coraz częściej wyprowadzało się z centrum miasta<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Za: *Teksty źródłowe do historii Wrocławia*, nr 3, s. 117.

<sup>36</sup> E. Müller, *Die Altstadt von Breslau. Citybildung und Physionomie. Ein Beitrag zur Stadtgeographie*, Breslau 1931, s. 98.

<sup>37</sup> Za: E. Müller, *Die Altstadt von Breslau. Citybildung und Physionomie. Ein Beitrag zur Stadtgeographie*, Breslau 1931, s. 98.

<sup>38</sup> Tamże, s. 98-99.

Tabela 2. Zasiedlenie Starego Miasta i przedmieść Wrocławia w latach 1871-1885<sup>39</sup>

Rok	Ogółem ludności	Stare Miasto
1871	207 997	68 073
1876	239 387	66 313
1880	267 377	64 034
1885	295 241	63 382

Według statystyki wyznaniowej we Wrocławiu było w tym czasie 172 233 ewangelików, 108 631 katolików, 1108 innych chrześcijan, a także 17 655 Żydów. Widać więc od razu, że ewangelicy stanowili grupę zdecydowanie dominującą<sup>40</sup>, i to nie tylko w sensie ilościowym, ale dotyczyło to wszystkiego, co miało jakikolwiek wpływ na życie i stosunki społeczne panujące w mieście. Wrocław uchodził za miasto, w którym reformacja i Luter cieszyły się szczególnie wielkimi wpływami. Dało to o sobie znać również podczas szczególnie uroczystych obchodów Dni Lutra, z okazji czterechsetnej rocznicy urodzin reformatora. Wskazywano wtedy wręcz na jego kult we Wrocławiu i na tradycje miasta, które „zawsze było forpoczta protestantyzmu”<sup>41</sup>, jak było podkreślane.

Tabela 3. Procentowy udział poszczególnych wyznań w strukturze społecznej Wrocławia<sup>42</sup>

Rok	Ogółem	1876		
		Protestanci	Katolicy	Żydzi
Grupy społeczne				
Bogate mieszczaństwo	11,5	10,5	5,3	43,4
Drobnomieszczaństwo	19,4	17,8	19,3	29,2
Niższe warstwy	60,0	60,8	68,3	16,3
Inni	9,1	10,9	7,1	11,1
Razem %	100,0	100,0	100,0	100,0

W tym czasie, kiedy nastąpiło proklamowanie powstania cesarskiej Drugiej Rzeszy przez Wilhelma I w Sali Lustrzanej pałacu królewskiego w Wersalu 18

<sup>39</sup> Za: tamże,

<sup>40</sup> A. Schuster, *Konfessionelle Statistik der Städte des Breslauer Kammer-Departements vom Jahre 1758*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens” 1889, t. XXIII, s. 294.

<sup>41</sup> P. Gerhard, *Dr Martin Luther's Leben und Wirken. Eine Denkschrift zur Breslauer Luther-Feier*, Breslau 1883, s. 3.

<sup>42</sup> Za: Th. von Rahden, *Juden und andere Breslauer*, Göttingen, tab. 4-5.

stycznia 1871 r., po wygranej wojnie z Francją w 1870 r., a wcześniej z Austrią (1866) oraz zjednoczenie Niemiec, nastąpiło również zaostrzenie polityki cesarskiej Rzeszy wobec Kościoła katolickiego. Wiązało się to z rozwojem politycznym stronnictwa Centrum i polityką papieża Piusa IX oraz uchwaleniem przez Sobór Watykański I dogmatu o nieomyślności papieża<sup>43</sup>.

Wraz z reorganizacją 8 lipca 1871 r. Ministerstwa Wierzeń Religijnych i Szkolnictwa, nastąpił okres tzw. walki o kulturę, czyli *Kulturkampf*<sup>44</sup>, który był wieloletnim atakiem na uprawnienia publiczne i struktury kościelne. *Kulturkampf* rozumiano jako walkę toczącą się o kulturę niemiecką zabarwioną nacjonalistycznie i zarazem o państwo świeckie<sup>45</sup>. Skutkiem tego było ogłoszenie ustawy z 11 lutego 1872 r., stanowiącej o przejściu przez państwo nadzoru nad szkolnictwem i odebraniu posiadanych w tym zakresie uprawnień władzom kościelnym, tak katolickim, jak i ewangelickim. Jednak dalsze posunięcia kanclerza Bismarcka godziły wyłącznie w Kościół katolicki. Z tego powodu zaistniał ostry konflikt z księciem biskupem wrocławskim Henrykiem Försterem, którego karami finansowymi i groźbą uwięzienia w marcu 1875 r. zmuszono do opuszczenia diecezji i przeniesienia się do jej części austriackiej. Następnie 8 kwietnia zamknięto Konwikt biskupi, a 8 czerwca Seminarium Duchowne, jednocześnie likwidując studia na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego i zawieszając nabór kandydatów na ten fakultet. W tym samym czasie zostały zamknięte wszystkie domy zakonne oprócz tych, które zajmowały się pielęgnowaniem chorych. Rząd wprowadził też komisaryczny zarząd diecezją<sup>46</sup>.

Po śmierci biskupa Förstera jego następcą został w latach 1882-1886 biskup Robert Herzog. Jego zadaniem było przede wszystkim uspokojenie antypruskich nastrojów wśród wiernych. Z tego właśnie powodu otrzymał on przydomek „Bi-

<sup>43</sup> L. Todesco, *Corso di storia della Chiesa*, t. V/1, dz. cyt., s. 406-409.

<sup>44</sup> *Storia della Chiesa*, red. H. Jedin, t. VIII/2: *Liberalismo e integralismo*, Milano 1985, s. 425-436.

<sup>45</sup> Zob. J. Krasuski, *Kulturkampf*, Poznań 1971; M. Pater, *Polskie postawy narodowe na Śląsku w XIX wieku*, cz. 2: *1871-1890*, Wrocław 1993; „Dem Kultusministerium wurde schon 1841 eine (im Kulturkampf wiederaufgehobene) Kath. Abteilung angegliedert [...]. In den kirchenpolit. Bestimmungen der preuß. Verfassung v. 1850 kam der Gedanke des parität. Staates klar zum Ausdruck. In der Praxis stieß er jedoch auf den Widerstand der fast ganz protestant. Beamenschaft u. aller einflussreichen Kreise. die nach wie vor in P. «die Volmacht des Protestantismus», sahen, überall kath. Umtriebe vermuteten u. den Katholiken die Staatstreue abschprachen. Immerhin hörten unmittelbare Eingriffe in das rein kirchl. Leben auf unter Wilhelm I (1861-88) trat ein schon durch manche Anzeichen nach dem preuß.-österreich. Krieg v. 1866 angekündigter Umschwung ein mit dem 1872 offen ausbrechenden Kulturkampf, dem mißlungenen Versuch Bismarcks, die katholische Kirche in die landesherrliche Botmäßigkeit vor 1850 zurückzudrängen. Beim Regierungsantritt Wilhelms II (1888-1918) war der kirchenpolitische Friede wiederhergestellt» [...]. *Preußen*, dz. cyt., k. 458.

<sup>46</sup> T. Kulak, *Wrocław. Przewodnik historyczny*, dz. cyt., s. 212.



skupa pokoju” (*Friedensbischof*)<sup>47</sup>. Państwo pruskie odstąpiło już wówczas od ostrej walki z Kościołem, ale jej definitywne zakończenie nastąpiło dopiero za kolejnego księcia biskupa wrocławskiego, którym w latach 1887-1913 został Georg Kopp. Należał on do zwolenników linii politycznej Bismarcka, ale odgrywał też istotną rolę w łonie hierarchii Kościoła katolickiego w Niemczech, gdyż został wybrany na przewodniczącego konferencji biskupów niemieckich. Wraz z objęciem przez niego stolicy biskupów wrocławskich 1 października 1887 r. do Wrocławia mogły powrócić wypędzone przez Kulturkampf siostry zakonne. Unormowany też został status kleryków, a także studentów Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim<sup>48</sup>.

Jest to zaledwie pewien wstępny i uogólniający zarys historycznej panoramy miasta i regionu na przestrzeni wieków, ze szczególnym uwzględnieniem tej epoki, w jakiej przyszło żyć i realizować swoje ideały chrześcijańskie i kapłańskie Słudze Bożemu ks. Robertowi Spiskemu. Celem tego zarysu nie jest wyczerpanie problematyki z tym związanej, a jedynie wprowadzenie w ten olbrzymi splot faktów i zdarzeń, które ukształtowały czasy, w jakich urodził się i działał Sługa Boży i w których realizował on uniwersalne w Kościele powołanie do świętości. Bardziej szczegółowe dociekania i badania historyczne mają swoje miejsce w zakresie toczącego się w Rzymie procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego. Natomiast celem tej refleksji i przedłożenia adresowanego do jak najszerszych kręgów współczesnych mieszkańców Śląska i Wrocławia jest pokazanie i przypomnienie, jak bardzo trudna i złożona jest historia tego regionu i miasta. Chodzi również o uzmysłowienie sobie zarazem, jak mało jest jeszcze ona znana i rozumiana w obliczu współczesnych wyzwań i procesów, jakie wokół nas zachodzą, zarówno w wymiarze społecznym, jak i duchowym, wielokulturowym.

Można wyrazić śmiało przekonanie, że jednym z najbardziej doniosłych czynników tego procesu dojrzewania duchowego zarówno w obrębie społeczności religijnej – kościelnej, jak i państwowej – świeckiej, są dokonujące się tak często za pontyfikatu Papieża znad Wisły i Odry beatyfikacje i kanonizacje. Zawsze poprzedza je ogromny wysiłek analityczny i badawczy obejmujący całokształt życia i dokonania kandydatów na ołtarze w określonym kontekście historycznym. Temu przekonaniu dawali niejednokrotnie wyraz pasterze Kościoła lokalnego czy powszechnego, czego wyrazem jest chociażby stwierdzenie biskupów polskich w tzw. Liście milenijnym do biskupów niemieckich z 1965. Napisali tam bowiem m.in. iż najtrwalsze pomosty między narodami mogą budować jedynie ludzie święci i bło-

---

<sup>47</sup>F.G. Weiss, *Chronik der Stadt Breslau von den ältesten bis zur neusten Zeit*, Breslau 1888, s. 1167.

<sup>48</sup>T. Kulak, tamże.

gosławieni, gdyż tylko oni są w tym autentycznie bezinteresowni, tzn. „mają szczerą intencję i czyste ręce”<sup>49</sup>.

Tym samym Sługę Bożego ks. Roberta Spiskego również należy postrzegać w całym jego kontekście historycznym jako piękną figurę i symbol tego procesu historycznego, jaki zachodził na Śląsku w przeszłości, i w którym również uczestniczą współcześni mieszkańcy tego regionu Polski. Natomiast Sługa Boży może się okazać nie tylko wspaniałym orędownikiem i apostołem pojednania polsko-niemieckiego<sup>50</sup>, ale także pojednania pojmovanego w bardzo szerokim zakresie: współczesności z historią.

### Riassunto

Il profilo storico della città di Breslavia e di tutta la regione della Slesia acquista un particolare significato nella presentazione del prelado, don Robert SPISKE, come candidato agli altari, il cui processo della beatificazione nell’Arcidiocesi di Breslavia è terminato il 30.12.2000, e attualmente sta continuando nella Congregazione per le cause dei Santi a Roma.

In questo modo alla Slesia e all’Arcidiocesi di Breslavia si aggiunge, dopo santa Teresa della Croce (Edith Stein) e beato don Bernard Lichtenberg, ancora un candidato agli altari, la cui origine e vita rispecchiano maggiormente il clima spirituale e culturale di questa regione. È l’angolo dell’Europa dove, dai tempi più remoti si scontravano le influenze della cultura polacca, ceca, austriaca, prussiana e di nuovo polacca. Ciò si riflette sia nel profilo geografico e storico di questa regione della Polonia contemporanea, sia nell’origine, nelle circostanze di vita e nell’attività del Servo di Dio don Robert Spiske, il cui padre era Ceco e la madre Tedesca. Tutta la sua vita e l’attività invece si svolgevano nel periodo della dominazione dello stato prussiano sulla Slesia.

La ricostruzione di tutte le condizioni geografiche e storiche di questa regione d’Europa e della Polonia di quei tempi acquista dunque particolare importanza e significato. Comunque la sorte di Breslavia e della Slesia era sempre condizionata dalla sua posizione geografica e dalla situazione politica, che si sviluppava lì nel corso dei secoli e delle generazioni.

Ovviamente sulla vita e l’attività del Servo di Dio, vissuto negli anni 1821-1888, la maggiore influenza ebbe il periodo dell’appartenenza di Breslavia e della Slesia allo stato prussiano. Questo successe dopo la vittoria del re prussiano Federico II di Hohenzollern sull’esercito di Maria Teresa l’imperatrice d’Austria, in virtù del trattato di pace del 1742.

---

<sup>49</sup> *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-1974. Orędzie Biskupów Polskich do ich Niemieckich Braci w Chrystusowym Urzędzie Pastorskim. Rzym, dnia 18 listopada 1965, Éditions du dialogue, Paris 1975, s. 831. Por. tamże, Pozdrowienie Biskupów Niemieckich dla Polskich Braci w Biskupim Posłannictwie i odpowiedź na List z dnia 18 listopada 1965 r. Rzym, dnia 5 grudnia 1965 r., s. 839.*

<sup>50</sup> M. Machał, *Sprawa beatyfikacji Księdza Roberta Spiske (1821-1888). Studium kanoniczno-teologiczne*, Wrocław 1993, s. 158.

È proprio in quel momento che tutta la Bassa e l'Alta Slesia si ritrovarono a far parte del Regno di Prussia.

In quel periodo la città contava appena 44 000 abitanti, ma era una delle città più ricche della monarchia d'Asburgo. Federico II soleva affermare che la Slesia e Breslavia costituivano "la perla della corona prussiana". Un particolare significato acquisirono, in quel periodo, i problemi di natura religiosa e di nazionalismo, che subivano violenti cambiamenti, a discapito soprattutto della popolazione polacca vi residente. La città viveva un periodo di forte sviluppo economico, che tuttavia portò all'aumento dei conflitti sociali.

L'anno 1810 è caratterizzato dall'eco profondo delle conseguenze del cosiddetto editto di secolarizzazione, che abolì tutti i conventi, ad eccezione di quelli che si occupavano dell'educazione e quelli di carattere ospedaliero, distrusse inoltre tutta la base economica della Chiesa cattolica e la portò alla sottomissione, nella sfera materiale, al potere dell'attuale governo della Prussia. In quel periodo, in seguito all'unione dell'Accademia Leopoldina dei Gesuiti con la protestante Viadrina di Francoforte sull'Oder, fu fondata l'Università di Breslavia. Era costituita da cinque facoltà: teologia evangelica, teologia cattolica, filosofia, giurisprudenza e medicina.

Federico Guglielmo III nell'anno 1817 prese inoltre il potere sulle chiese: l'evangelico-luterana e la riformata, formandone un'unica chiesa evangelica nazionale e attuando così l'unione ufficiale della religione con lo stato. L'anno 1821, in virtù della speciale bolla papale *De salute animarum*, portò i cambiamenti nella diocesi di Breslavia. Essa fu definitivamente separata dalla metropoli di Gniezno, dalla quale dipendeva dai tempi della sua fondazione nell'anno 1000, e fu subordinata direttamente alla Santa Sede.

Gli anni successivi portano l'intensificazione dei problemi economici sotto forma del grave impoverimento della popolazione cittadina e dei processi della germanizzazione. Cresce violentemente la povertà tra la gente della città, dove domina la popolazione polacca. La lingua polacca viene sempre di più eliminata dall'uso, sia quotidiano che festivo, durante le messe e le feste liturgiche. Si fa sentire il fenomeno dell'emigrazione del popolo polacco dal territorio della Polonia spartita e dipendente dagli stati nemici, notevole anche fra gli studenti ed i laureati dell'Università di Breslavia. Il grado delle difficoltà demografiche di quell'epoca sono espresse in modo eloquente dalle tabelle dell'incremento della popolazione della Città Vecchia e dei borghi di Breslavia, ma anche dalla percentuale della partecipazione di ogni singola confessione nella struttura sociale della città.

La proclamazione da parte di Guglielmo I del secondo Reich imperiale il 18 gennaio del 1871 a Versailles, dopo la vittoria della guerra con la Francia e l'Austria, porta l'inasprimento della politica del Reich imperiale nei confronti della Chiesa cattolica. È il periodo della cosiddetta "lotta per la cultura", chiamata *Kulturkampf*, nella quale il governo prussiano attaccava i diritti pubblici della Chiesa e le sue strutture. Il risultato di questa situazione fu la proclamazione della legge dell'11 febbraio 1872, in virtù della quale il governo prussiano assunse la supervisione sul sistema scolastico ed tolse alle autorità ecclesiali tutte le prerogative nel merito. Questo cambiamento portò al grave conflitto con il principe vescovo di Breslavia Mons. Heinrich Förster, che con le pene pecuniarie e la minaccia dell'incarcerazione, nel marzo 1875 fu costretto ad abbandonare la diocesi ed a trasferirsi nella sua parte austriaca. Anche la Congregazione delle Suore di Sant'Edvige, fondata dal Servo di Dio, fu vittima di queste persecuzioni.

La situazione si normalizzò solo dopo la morte del Mons. Förster, sotto i suoi successori Mons. Robert Herzog (1882-1886), soprannominato anche *Friedensbischof*, Mons. Georg Kopp (1887-1913). Solamente sotto quell'ultimo gerarca *Kulturkampf* cessò definitivamente e la situazione dei seminaristi e degli studenti della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Breslavia tornò di nuovo alla normalità. Anche le Suore di Sant'Edvige poterono ritornare in patria dopo diversi anni di esilio.

Vale la pena porre l'accento sul fatto che questo processo di conoscenza del Servo di Dio sullo sfondo delle condizioni storiche dell'epoca ci aiuta a scoprire meglio la storia complicata della terra di Slesia ed a guardare con più fiducia e speranza verso il futuro. Questo è particolarmente indispensabile dopo l'esperienza dell'ultima guerra, che ha lasciato profonde ferite e divisioni. Pensando proprio alla necessità di doverle superare, i Vescovi polacchi nella famosa lettera rivolta nel 1965 ai Vescovi tedeschi in occasione del primo Millennio del battesimo della Polonia hanno scritto che i ponti più solidi tra i popoli li possono costruire soltanto i santi e i beati, perché solo loro sono in quest'opera autenticamente disinteressati, cioè „hanno le intenzioni sincere e le mani pulite”.

Sarebbe forse opportuno rendersi più frequentemente conto dell'eloquenza di questa sentenza nella situazione dei processi di unificazione di cui siamo testimoni e che stiamo sperimentando in prima persona nella prospettiva dell'adesione all'Unione Europea, invece di suscitare sempre nuovi timori e preoccupazioni legati a questi cambiamenti.

KS. IRENEUSZ CELARY (KATOWICE)

## OBECNOŚĆ PRAWDY O ZMARTWYCHWSTANIU W LITURGII KOŚCIOŁA

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stanowi centralne wydarzenie w historii zbawienia i podstawową tajemnicę wiary chrześcijańskiej. Bez zmartwychwstania Jezusa nie moglibyśmy zrozumieć powstania i istnienia chrześcijaństwa<sup>1</sup>. Fakt ten stał się bowiem fundamentem zaistnienia Kościoła i także nowej koncepcji czasu liturgicznego. Tajemnica ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa jest więc istotną treścią liturgii Kościoła. Największe też święto chrześcijańskie sprawowane od początku w Kościele to wigilia i dzień zmartwychwstania Chrystusa. Ale sprawowana we wspólnocie wierzących liturgia uobecnia nie tylko dzieło Odkupienia Chrystusa, ale ukierunkowuje nas także na wieczność<sup>2</sup>. Treścią bowiem chrześcijaństwa nie jest doktryna moralna, naszpikowana przykazaniami, nakazami i regułami, lecz radosna nowina o Chrystusie Ukrzyżowanym, który zmartwychwstał i żyje, przewyciężył potęgę grzechu i grozę umierania, a przez swoją śmierć i zmartwychwstanie uutorował każdemu człowiekowi drogę do Boga, do wiecznego szczęścia. Takie podejście do swego chrześcijaństwa jest źródłem autentycznej radości. Bez prawdziwej radości paschalnej nie ma prawdziwej duchowości chrześcijańskiej, która ze swej istoty jest duchowością paschalną. Sobór Watykański II podkreślił, że liturgia ziemską daje nam już przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej. To w niej wspominamy ze czcią świętych i spodziewamy się otrzymać cząstkę i wspólnotę z nimi. W niej oczekujemy Zbawiciela, Pana naszego,

<sup>1</sup> Por. E. Kopeć, *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, s. 246.

<sup>2</sup> Zob. R. Cantalamessa, *Das Oster- Geheimnis. Gedenken und Gegenwart*, Köln 2000, s. 69-86.

Jezusa Chrystusa, aż się ukaże jako Ten, który jest naszym życiem, a my z Nim razem pojawimy się w chwale (por. KL 8). Liturgia jest więc szczytem, do którego zmierza cała działalność Kościoła, a równocześnie źródłem, z którego wypływa jego moc (por. KL 10). W liturgii Bóg w dalszym ciągu przemawia do swojego ludu, natomiast Lud Boży odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą. Stąd też choć święta liturgia jest przede wszystkim oddawaniem czci Bogu, to zawiera również bogatą treść ku pouczeniu wiernych (por. KL 33).

## 1. W liturgii uobecnia się Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa

Religia chrześcijańska jest nie tylko przyjęciem nauki ewangelicznej i wiarą w zbawcze wydarzenie ofiarnej śmierci Chrystusa, i nie tylko przeżywaniem Jego cierpień, ale także żywą wiarą w życie przyniesione przez zmartwychwstałego Chrystusa. Dlatego zmartwychwstanie Chrystusa jest nie 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)<sup>3</sup>. Prawda ta powinna więc stać się najgłębszym fundamentem całej duszpasterskiej działalności Kościoła i źródłem jego przepowiadania. *W Symbolu wiary Kościół wyznaje misterium Trójcy Świętej i Jej „zamysł życzliwości” (por. Ef 1,9) dotyczący całego stworzenia: Ojciec wypełnia „tajemnicę swojej woli”, dając swojego umiłowanego Syna i Ducha Świętego dla zbawienia świata oraz dla chwały swojego Imienia. Takie jest misterium Chrystusa (por. Ef 3,4), objawione i urzeczywistnione w historii według planu, podjętego z mądrością „postanowienia”, które św. Paweł nazywa „tajemniczym planem” (por. Ef 3,9), a tradycja patrystyczna „ekonomią Słowa Wcielonego” lub „ekonomią zbawienia” (KKK 1066). Nasz Zbawiciel głównie właśnie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, dokonał dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga. To misterium, Kościół głosi i celebruje w swojej liturgii, aby wierni przeżywali je i świadczyli o nim w świecie (por. KKK 1067; 1068). Zdajemy sobie sprawę z faktu, że liturgia jest rzeczywistością żywą i złożoną.*

Można ją zrozumieć tylko wtedy, gdy się w niej uczestniczy. Można także powiedzieć, że *głoszenie Ewangelii, a przede wszystkim prawdy o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, kontynuacja dzieła zbawienia przez Ofiarę i sakramenty – to treść chrześcijańskiej liturgii*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>por. S. Nagy, *Sakramentalny charakter niedzieli*, „Communio” (1982) nr 3, s. 21-22; J. Charytański, *Rzeczywistość miłości w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1998, s. 25.

<sup>4</sup>S. Hartlieb, *Liturgia*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 228.

Uczestnicząc w liturgii, która uobecnia misterium paschalne Chrystusa, zostajemy włączeni niejako w to Jego misterium *przejścia*. Z jednej bowiem strony liturgia, której istotą są sakramenty, jest znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej, natomiast z drugiej – jest to miejsce, w którym odbywa się jakby podwójny *ruch*. Kościół poprzez czynność liturgiczną kieruje do Boga uwielbienie i prośby, ale także ta sama czynność sprowadza na Kościół i jego członków łaski Odkupienia<sup>5</sup>. Liturgia jest zatem dialogiem, w czasie którego Bóg przemawia do człowieka i jednocześnie uświęca go, z kolei człowiek odpowiada Bogu przez wiarę i kult.

Według wprowadzenia do Konstytucji o liturgii świętej Soboru Watykańskiego TT: *liturgia ofiary i sakramentów jest dalszym ciągiem przepowiadania i realizacji Bożego planu zbawienia, jest kontynuacją dziejów zbawienia, które biorąc swój początek w odwiecznym upodobaniu Ojca, skupiają się w paschalnej tajemnicy Chrystusa, przedłużają się przez działanie Chrystusa w Duchu Świętym w obecnym czasie Kościoła, w którym Chrystus, uwielbiony Pan (Kyrios), prowadzi odkupioną przez siebie ludzkość do udziału w pełni swej chwały*<sup>6</sup>. A zatem akcja liturgiczna jest to działanie człowieka, który odpowiada Bogu całym swoim życiem.

Poprzez liturgię Kościół wyraża także swój podwójny wymiar. Jest on bowiem ludzki i jednocześnie Boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący (por. KL 2). Jeśli więc sam Kościół nazywa siebie pielgrzymującym, to należałoby powiedzieć, że cała liturgia Kościoła powinna mieć charakter eschatologiczny.

Chrześcijanin, biorący udział w zgromadzeniu liturgicznym, powinien uświadamiać sobie, że po przyjęciu sakramentu chrztu św. stał się uczestnikiem misterium paschalnego Chrystusa i rzeczywiście należy już do wspólnoty zmartwychwstałych. Uczestnicząc natomiast w Eucharystii, należy jednocześnie do zgromadzenia świętych i żyjących na wieki z Chrystusem zmartwychwstałym. Stąd trzeba zwrócić uwagę na paschalny wymiar całej liturgii Kościoła i na jej szczególne nastawienie na eschatyczną przyszłość.

Nie wolno zapominać także i o tym, że cała liturgia jest tajemnicą, to znaczy zawiera w sobie ukrytą prawdę. W Chrystusie i przez Chrystusa spotykają się w liturgicznej wspólnocie Bóg i człowiek. Misterium liturgiczne jednoczy zarówno wszystkie tajemnice Chrystusa, jak i wszystkie tajemnice ludzkie. Cały rok kościelny, choć pozornie święci różne tajemnice, w istocie zajmuje się tylko jedną. Można stwierdzić, że istnieje tylko jedno święto Chrystusa w roku, a mianowicie Wielkanoc: *sacramentum paschale*<sup>7</sup>. Chrześcijanin żyje w świetle tego *sacramen-*

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. III, Poznań 1986, s. 30.

<sup>7</sup> Por. W. Świerżawski, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 102.

*tum paschale* Chrystusa. Nie może więc nie myśleć o swej przyszłości, którą jest śmierć, ale i zmartwychwstanie. Należałoby raczej powiedzieć, że ilekroć chrześcijanin uczestniczy w akcji liturgicznej, tylekroć pod osłoną znaku doświadcza już tej nowej rzeczywistości, do której pielgrzymuje, to jest wspólnoty zbawionych. Natomiast konkretnym etapem wejścia do tej wspólnoty jest śmierć, a jej celem zmartwychwstanie.

Liturgia Kościoła przekazuje prawdę o Chrystusie, który uitorował nam drogę do nieba, a jednocześnie w Jego zmartwychwstaniu znajduje się, jakby w załączku, także i nasze zmartwychwstanie. W liturgii Kościoła *powinno spotkać się pytanie człowieka historycznego o sens istnienia z odpowiedzią człowieka, który poprzez Słowo Boże ten sens zna*<sup>8</sup>. Z całą pewnością na tyle spełnia swą funkcję, na ile stanowi wyraźną przemowę Boga do człowieka, budowaną w świecie znaku i symbolu. Spotkanie człowieka z Bogiem w liturgii dokonuje się za pośrednictwem znaków; stąd potrzeba systematycznej odnowy tych znaków w ich aspekcie ludzkim, aby we właściwy sposób dokonywały tego, co oznaczają. Nie negując rzeczywistości obecnej, liturgia Kościoła powinna bardziej jeszcze, niż to się dzieje obecnie akcentować paschalne misterium Chrystusa z historycznym wymiarem ludzkiej egzystencji.

Zdaniem papieża Piusa XII liturgia jest także przejawem, świadectwem i odzwierciedleniem wiary<sup>9</sup>. Jej kształt w dużym stopniu zależy więc od wiary oraz teologicznej świadomości Kościoła. Stąd konieczne jest stałe pogłębianie istniejącego związku liturgii z biblistyką, teologią dogmatyczną, a również z antropologią i psychologią oraz socjologią. Chodzi głównie o to, by korzystając z osiągnięć tych nauk, można było odpowiedzieć na pytanie, jacy są współcześni ludzie i jaka właściwie powinna być współczesna liturgia Kościoła? Kościół sam i jego działanie powinny być przedmiotem teologicznej analizy, nie tylko w swoich niezmiennych strukturach. Otrzymał on także polecenie teologicznego rozważania swoich procesów życiowych w tej mierze, w jakiej są one wciąż nowym zadaniem w konkretnych warunkach każdorazowej współczesności<sup>10</sup>.

W liturgii Kościół osiąga cel swej działalności pasterskiej. Jest nim ostateczne doprowadzenie ludzi wierzących do Boga przez Chrystusa, to znaczy uświęcenie ludzi i uwielbienie Boga przez pełne uczestnictwo wiernych w paschalnej tajemnicy Chrystusa<sup>11</sup>. Uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga można dostrzec w każdej czynności liturgicznej. Można je wyodrębnić, ale nie należy ich rozdzielać,

<sup>8</sup> Tamże, s. 38.

<sup>9</sup> Por. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, w: AAS 3(1947), s. 541.

<sup>10</sup> Por. H. Rennings, *Cele i zadania liturgiki*, Conc. 3-5 (1969), s. 144.

<sup>11</sup> Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 34.



gdyż wszystkie stanowią one organiczną całość<sup>12</sup>. Stąd więc sprawą konieczną jest głębsze zrozumienie istoty liturgii i wychowanie wiernych do świadomego i czynnego w niej uczestnictwa. Wydaje się także, że bardzo ważną sprawą jest to, aby liturgia przyczyniała się do takiej postawy chrześcijanina, która będzie wyrażać i ujawniać innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła (por. KL 2). Moglibyśmy powiedzieć, że Kościół ma obowiązek *wychowywać* wszystkich do wieczności. Wypełnia on to zadanie, przybliżając wiernym tajemnicę naszego zbawienia w ciągu roku liturgicznego. Należy także pamiętać o tym, że autentyczne włączenie w tajemnicę Chrystusa zmartwychwstałego dokonuje się mocą Ducha Świętego. Dar Pięćdziesiątnicy dopełnia bowiem misterium paschalne Chrystusa. Obecność Ducha w Kościele i w świecie staje się przyczyną wielkiego procesu dojrzewania i paschalnej pedagogizacji, która nieustannie odsłania oblicze Zmartwychwstałego i uobecnia Go w sakramentalny sposób<sup>13</sup>.

## 2. Niedziela jako dzień zmartwychwstania Pana

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)<sup>14</sup>. Stanowi ona też podstawę i rdzeń całego roku liturgicznego. Uczy o tym Sobór Watykański II: *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 [...]. Niedziela jest zatem najstarszym i pierwszym dniem świątecznym, który należy tak przedstawić i wpoić w pobożność wiernych, aby stał się również dniem radości i odpoczynku od pracy. Ponieważ niedziela jest podstawą i rdzeniem całego roku liturgicznego, nie należy jej przestawiać innymi obchodami, jeżeli rzeczywiście nie są ważne* (KL 106).

Wiemy, że zmartwychwstanie Chrystusa łączy się ze zmartwychwstaniem chrześcijanina, dlatego też niedziela jest świętem wewnętrznego odradzania; nastąpiło to przez sakrament chrztu, ale i dokonuje się w całym życiu. Niedziela jest też dniem zgromadzenia liturgicznego, w którym zbierają się wierni *dla słuchania słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii, aby wspominać Mękę, Zmartwychwstanie i chwałę Pana Jezusa i składać dziękczynienie Bogu, który ich odrodził*

<sup>12</sup> Por. W. Głowa, Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania, Przemysł 1999, s. 35.

<sup>13</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 223.

<sup>14</sup> 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.

przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ku nadziei żywej (KKK 1167). Niedziela jest to dzień, w którym Pan Jezus zmartwychwstał, zesłał na Apostołów Ducha Świętego, objawił się po zmartwychwstaniu w Wieczerniku, uroczyście wjechał do Jerozolimy. Nawiązując do tych wydarzeń, każda Niedziela obchodzona jest jako uobecnienie misterium paschalnego Jezusa Chrystusa. Ponieważ jest ona podkreśleniem Jego zmartwychwstania, dlatego nazywa się ją także „Małą Wielkanocą”<sup>15</sup>.

Także w inny sposób jest określany ten szczególny dzień w życiu każdego chrześcijanina. „Dzień Pański” – nazwa, która w sposób szczególny akcentuje zwiążanie tego dnia z osobą Chrystusa jako Pana, który przyjdzie powtórnie na ziemię, aby dokonać sądu. Inne określenie niedzieli – to „dzień ósmy”, oznacza ono *bycie poza czasem*. Taka nazwa niedzieli wskazuje, że rzeczywistość chrześcijańska ma wymiar eschatologiczny, jest rzeczywistością różną od czasu obecnego, który określany jest przez tydzień kosmiczny. Nazwa ta wskazuje na obecność wieczności w życiu doczesnym; jesteśmy powołani do wspólnoty z Bogiem i tajemnica paschalna spełnia w *teraz*<sup>16</sup>. Jak więc widać, już sama nazwa niedzieli wskazuje na nasze powołanie do życia wiecznego.

Celebrując tajemnice Chrystusa, uświadamiamy sobie także, że Chrystus zmartwychwstały jest źródłem i przyczyną naszego zwycięstwa nad śmiercią (por. I Kor 15, 20-26). Każda niedziela jest dniem szczególnej radości i wdzięczności. 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.

W niedzielnych modlitwach po Komunii św. przypominamy sobie, że Eucharystia jest tym pokarmem, który daje życie wieczne<sup>17</sup>, oraz tym sakramentem, przez który mamy udział w życiu Chrystusa i stajemy się do Niego podobni<sup>18</sup>. Można by chyba powiedzieć, że to nasze spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym podczas niedzielnej Mszy św. staje się naszym *małym zmartwychwstaniem*. Ponadto modlitwy pokomunijne niedziel zwykłych w ciągu roku mówią o Eucharystii, iż jest ona dla nas zadatkiem naszego zbawienia<sup>19</sup>, które w pełni będzie dla nas wszystkich widoczne w dniu zmartwychwstania, kiedy pokonane zostanie następstwo

<sup>15</sup> Z. Wit, *Liturgia*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992, s. 424.

<sup>16</sup> Por. J. Janicki, *Niedziela*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, Katowice 1985, s. 358.

<sup>17</sup> Por. *Modlitwa po Komunii IV niedz. zwykłej*, w: *Mszal rzymski*, Poznań 1986.

<sup>18</sup> Por. *Modlitwa po Komunii XX niedz. zwykłej*, w: *tamże*.

<sup>19</sup> Por. *Modlitwa po Komunii VII niedz. zwykłej*, w: *tamże*.

grzechu co do ciała, czyli śmierć. Mówi się także, że Eucharystia daje nam niejako przedsmak nieba<sup>20</sup>. Dlatego też przyjmowanie Eucharystii prowadzi konsekwentnie do zaakcentowania eschatologicznego charakteru postawy życiowej.

Aspekt eschatologiczny chrześcijaństwa przedstawiają również modlitwy-kolekty<sup>21</sup>. Często prosimy w nich o to, abyśmy mogli tak przejść przez nasze życie doczesne, by kiedyś osiągnąć zbawienie<sup>22</sup>. Przypomina nam to niedzielna Eucharystia pozwalająca nam spojrzeć na siebie i zapytać się, czy nasze życie chrześcijańskie jest ukierunkowane na wieczność. Jezus Chrystus jest naszą Drogą, Prawdą i Życiem, stąd powinniśmy Go prosić, abyśmy z Nim zjednoczeni przez Eucharystię zasłużyli kiedyś na nasze zmartwychwstanie<sup>23</sup>.

### 3. Tematyka paschalna w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia

Od starożytności istniał zwyczaj nocnego czuwania jako sposób przygotowania się do święta. Adwent możemy przedstawić jako wielką wigilię Kościoła przygotowującego się do spotkania z Chrystusem<sup>24</sup>. Jest więc okresem oczekiwania, przepełnionym nadzieją. Bóg bowiem, jako nieskończona miłość i życie, pragnie obdarzyć człowieka życiem wiecznym, które jest łaską osobistego spotkania i ma osiągnąć pełnię w spotkaniu twarzą w twarz. Czas jest wymiarem najbardziej intymnym osoby ludzkiej. Bóg, który jest zawsze, nie przyjdzie do człowieka, jeśli ten nie będzie na Niego czekał<sup>25</sup>. Tematyka bożonarodzeniowa i eschatologiczna Adwentu skupia się niejako w przygotowaniu na przyjście Chrystusa<sup>26</sup>. Papież Paweł VI przypomniał, że okres Adwentu ma podwójny charakter: jest okresem przygotowania do uroczystości Narodzenia Pańskiego, przez którą wspominamy pierwsze przyjście Syna Bożego do ludzi; równocześnie jest też okresem, w którym przez wspomnienie pierwszego przyjścia Chrystusa oczekujemy Jego powtórnego przyjścia na końcu czasów.

Stąd też, mówi papież Paweł VI, Adwent jest okresem pobożnego i radosnego oczekiwania<sup>27</sup>. Oczekiwanie paruzji to jeszcze za mało. Jesteśmy pewni ostatecz-

<sup>20</sup> Por. *Modlitwa po Komunii XIX niedz. zwykłej*, w: tamże.

<sup>21</sup> Por. J. Miazek, *Kolekta*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989, s. 29-30.

<sup>22</sup> Por. *Kolekta XXVI niedzieli zwykłej*, w: tamże.

<sup>23</sup> Por. G. Kucza, *Zmartwychwstanie Chrystusa jako rzeczywistość zbawcza*, Katowice 1999, s. 224-225.

<sup>24</sup> Por. A.J. Znak, *Rok liturgiczny*, Wrocław 1989, s. 119.

<sup>25</sup> Por. W. Świerzawski, *Mysterium Christi*, dz. cyt., s. 413-414.

<sup>26</sup> Por. J. Janicki, *Modlitwa nad darami*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 54 - 56.

<sup>27</sup> Por. Paweł VI, *Pismo apostołskie zatwierdzające ogólne normy roku liturgicznego i nowy ogólny Kalendarz Rzymski*, s. 6.

nego zwycięstwa, ale realizuje się ono już dziś w liturgicznej obecności Chrystusa, Adwent jest więc nowym wezwaniem do wciągnięcia całego świata do radości płynącej z bliskości Pana<sup>28</sup>.

Czytania biblijne od I niedzieli Adwentu aż do 16 grudnia istotnie mówią o rzeczach ostatecznych. Przede wszystkim umacniają naszą wiarę w to, że rzeczywiście przyjdzie Chrystus Pan, jako Sędzia żywych i umarłych. Modlitwa-kolekta pierwszej niedzieli Adwentu wyraża prośbę o to, abyśmy przez dobre uczynki przygotowali się na spotkanie przychodzącego Chrystusa, a w dniu sądu, zaliczeni zostali do Jego wybranych<sup>29</sup>. Z kolei modlitwa-kolekta z czwartej niedzieli Adwentu po stwierdzeniu, że przez Zwiastowanie anielskie poznaliśmy Wcielenie Chrystusa, wyraża prośbę o łaskę, abyśmy przez Jego mękę i krzyż zostali doprowadzeni do chwały zmartwychwstania<sup>30</sup>. Modlitwa po Komunii z pierwszej niedzieli Adwentu przypomina zaś, że właśnie Eucharystia podtrzymuje nas pielgrzymujących w drodze do nieba<sup>31</sup>. Prefacja tego okresu przypomina, że Chrystus *ponownie przyjdzie w blasku swej chwały*<sup>32</sup>. Prorocy, zapowiadając przyjście Mesjasza, wiązali z Nim nadzieję prawdziwego pokoju (por. Iz 2,1-5), sprawiedliwości (por. Jr 33,14-16), udziału wszystkich ludzi w radosnej uczcie, po pokonaniu śmierci (por. Iz 15,6-10). Tych właśnie darów udzieli Chrystus, gdy „[...] *ponownie przyjdzie w blasku swej chwały* (Tt 2,12-14)<sup>33</sup>. Adwent jest więc tym okresem w roku kościelnym, w którym powinniśmy uświadomić sobie, że nie jesteśmy tylko ludźmi doczesności, ale że „[...] *nasza Ojczyzna jest w niebie*” (por. Flp 3,20). Jednakże już obecnie Chrystus przychodzi do każdego z nas poprzez słowo i sakramenty, udzielane we wspólnocie Kościoła. Stąd też Adwent nie tylko przygotowuje nas na własne przeżycie świąt Bożego Narodzenia, ale ponadto stanowi jakby *sakrament*, drogę naszego spotkania z Chrystusem<sup>34</sup>.

Natomiast okres Bożego Narodzenia jest nie tylko czasem wspomnienia historycznego wydarzenia narodzenia Jezusa w Betlejem, ale również czasem, w którym powinniśmy uświadomić sobie, że przez Wcielenie i Narodzenie Syn Boży zamieszkał wśród nas, aby przywrócić nam utraconą jedność z Bogiem. W tajemnicach tych dokonuje się uświęcenie świata i człowieka. Syn Boży, przyjmując

---

<sup>28</sup> Por. *Pascha Nostrum. Wieczera Pańska w życiu wspólnot wiernych*, red. J. Charytański, Poznań 1966, s. 266-267.

<sup>29</sup> Por. *Kolekta I niedzieli Adwentu*, w: *Mszal Rzymski*, dz. cyt.

<sup>30</sup> Por. *Kolekta IV niedzieli Adwentu*, w: tamże.

<sup>31</sup> Por. *Modlitwa po Komunii I niedzieli Adwentu*, w: tamże.

<sup>32</sup> Por. I prefacja adwentowa, w: tamże.

<sup>33</sup> Por. S. Czerwik, *Prefacje okresowe w Mszale Pawła VI*, w: *Mszal księga życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 78-79.

<sup>34</sup> Tamże, s. 281.

ludzkie ciało, równocześnie przez to ciało połączył się z całą ludzkością. Z drugiej zaś strony cała ludzkość zamieszkała w Nim mistyczną jednością Ciała Chrystusowego<sup>35</sup>. Dlatego też w modlitwach liturgicznych tego okresu prosimy Boga o to, abyśmy mogli mieć udział w bóstwie Chrystusa, który przyjął naszą ludzką naturę. I tak np. jedna z prefacji o Narodzeniu Pańskim zwraca uwagę na fakt, że gdy Nieskończony przyjął granice ludzkiej natury, śmiertelny człowiek stał się królem nad wiekami oraz dziedzicem nieba<sup>36</sup>. Stąd można powiedzieć, że czas Bożego Narodzenia jest nie tylko przypomnieniem prawdy o zbawieniu, które się dokonało, ale jest również wezwaniem do głębokiej wewnętrznej przemiany, która skierowuje nas faktycznie ku życiu wiecznemu.

W tekstach liturgicznych Adwentu i Bożego Narodzenia nie mówi się więc, co prawda, w sposób bezpośredni o zmartwychwstaniu ludzkich ciał, ale jest to oczywiste, że Wcielenie i Narodzenie Syna Bożego jest wywyższeniem ludzkiej natury (por. Ga 4,4). Trudno bowiem sobie wyobrazić, że Ten, który przyjął naturę ludzką i ją udoskonalił, miałby jednocześnie pogрузić ją w nicości. Czas Adwentu i Bożego Narodzenia powinien najpierw zmuszać wiernych do refleksji nad swoim przeznaczeniem do chwały, następnie zaś przypominać im o wymaganiach, jakie stawia przed nami Bóg, aby kiedyś stać się z ciałem i duszą uczestnikami wspólnoty zbawienia<sup>37</sup>.

#### 4. Wielki Post okresem przygotowania do Paschy

Okres Wielkiego Postu, jak to sugeruje jego oficjalna nazwa: *Okres czterdziestodniowego przygotowania do Paschy*, jest integralnie złączony z tym właśnie szczytowym wydarzeniem roku liturgicznego. Jest to czas głębszego wtajemniczenia w Misterium Paschalne i przygotowania do owocnego przeżycia dorocznej Paschy w świętach wielkanocnych. Należy więc odejść od dość jednostronnego pojmowania okresu Wielkiego Postu jako tylko czasu pokuty i praktyk ascetycznych<sup>38</sup>. Również wspólnota wczesnochrześcijańska, od pierwszego dnia swego istnienia, odczuwała szczególną bliskość i więź z tajemnicą zmartwychwstania Chrystusa. Misterium paschalne jest rzeczywistością, dokonaną raz na zawsze w Chrystusie, która jednocześnie się przedłuża w liturgii Kościoła. Liturgię można by nazwać przedłużeniem *przyjścia Pana*. Historyczne *kiedyś* trwa w liturgicznym *dziś*. To, co miało miejsce ongiś, dzieje się nadal, wydarzenia zbawcze dokonują

<sup>35</sup> Tamże, s. 281.

<sup>36</sup> Por. *Trzecia prefacja o Bożym Narodzeniu*, w: *Mszal Rzymski*, dz. cyt.

<sup>37</sup> Por. J. Janicki, *Modlitwy nad darami*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 58.

<sup>38</sup> Por. A.J. Znak, *Rok liturgiczny*, dz. cyt., s. 40.

się tak, jak za życia Chrystusa<sup>39</sup>. Czas sprawowanej liturgii jest więc czasem o podwójnym znaczeniu. Jak poucza wiara, ołtarz, na którym kapłan ziemski sprawuje liturgię, jest realnym ołtarzem *Niebieskiego Jeruzalem*. Ponadto Wcielenie Chrystusa zmieniło strukturę czasu; z jednej strony każe nam ono doceniać czas jako *bezcenną perłę*, jako atom wieczności, z drugiej zaś przypomina, że „*przemija postać tego świata*” oraz że dana na *przejście* chwila jest bardzo krótka<sup>40</sup>.

We wspólnocie Kościoła spotykamy się z Chrystusem, który umarł i zmartwychwstał. To spotkanie zaś staje się równocześnie źródłem nowego życia, jest wejściem w bramy królestwa Bożego. Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest sercem chrześcijaństwa, a to dlatego, że odsłania nam wtargnięcie Boga w historię, przemienia jej prawa i przenosi człowieka w inny, wyższy (transcendentny) świat. Stawiając tajemnicę zmartwychwstania w centrum chrześcijaństwa, mamy na myśli nie tylko zmartwychwstanie Chrystusa w określonym momencie historii, ale także myślimy o naszym zmartwychwstaniu na końcu świata. Sobór Watykański II poucza, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył, zostanie przewyciężona, gdy Wszechmocny i Miłosierny Zbawca przywróci człowiekowi zbawienie z jego winy utracone. Bóg bowiem powołał i powołuje człowieka, aby przylgnął do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego. To zwycięstwo odniósł Chrystus zmartwychwstały, uwalniając swą śmiercią człowieka od śmierci (por. KDK 18). W innym miejscu Sobór podkreśla, że Chrystus zmartwychwstał, zwyciężając śmierć swoją śmiercią, i obdarzył nas życiem, byśmy jako synowie w Synu wołali w Duchu: „*Abba, Ojcze*”(por. KDK 22).

Teksty liturgiczne okresu Wielkiego Postu zwracają szczególną uwagę na znaczenie w życiu każdego człowieka sakramentu chrztu św.<sup>41</sup>. W tym świętym obrzędzie dokonuje się bowiem nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: „[...] przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w śmierć; jeśli zaś „[...] zostaliśmy wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstanie będziemy” (Rz 6,4-5; por. KK 7). Chrzest rozumie się więc, w ślad za św. Pawłem, jako umieranie dla grzechu i narodzenie do nowego życia w Chrystusie. Jest on niejako analogią do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dzięki temu sakramentowi rodzi się bowiem ontologiczna łączność członków z Głową, wspólnoty życia i misji. Toteż Wielki Post bywa też niekiedy nazywany

<sup>39</sup> W. Świerżawski, *Mysterium Christi*, dz. cyt., s. 429-430.

<sup>40</sup> Tamże, s. 430.

<sup>41</sup> Por. J. Janicki, *Modlitwy nad darami*, dz. cyt., s. 69; por. J.W. Boguniowski, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, dz. cyt., s. 82.

czasem *rekolekcji chrzcielnych*<sup>42</sup>. W liturgii paschalnej uświadamiamy sobie, że przez chrzest św. Chrystus, mocą swego Ducha, czyni nas uczestnikami swej śmierci i zmartwychwstania. Stąd chrześcijanin, który już za życia odwraca się od grzechu, zmartwychwstaje w sposób duchowy z Chrystusem do życia.

Wydarzenia paschalne Chrystusa uobecniają się w sposób wyjątkowy w liturgii Wielkiego Tygodnia<sup>43</sup>: *Nadchodzą bowiem dni Jego zbawczej męki i chwalebного zmartwychwstania*, słyszymy w prefacji o męce Pańskiej, *w których święcimy Jego triumf nad pychą starodawnego wroga i obchodzimy pamiątkę naszego odkupienia*<sup>44</sup>. Przeżywamy wtedy jedyną Paschę, w której uczestniczymy w sposób sakramentalny<sup>45</sup>. Należy także wspomnieć o tym, że nie wolno w liturgii tych dni oddzielać od siebie śmierci i zmartwychwstania, lecz należy patrzeć na krzyż w perspektywie zmartwychwstania. Uświadamiamy sobie również, że eucharystyczne Ciało Chrystusa pozostanie dla nas na zawsze gwarancją naszego zmartwychwstania.

## 5. Paschalna Pięćdziesiątnica

W Wielką Sobotę, w późnych godzinach wieczornych (a przynajmniej po zapadnięciu zmroku), rozpoczyna się liturgia Wigilii Paschalnej, początek obchodów Zmartwychwstania Pana<sup>46</sup>. Paschalne wydarzenia zbawcze Chrystusa znajdują tu swoją wyjątkową syntezę i szczytową formę obrzędową w uroczystej liturgii Wigilii Paschalnej, podczas której sprawuje się paschalne sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia)<sup>47</sup>. Cała dynamika nocy paschalnej koncentruje się wokół nowego życia w Chrystusie. Obrzęd światła, poświęcenie ognia, zapalenie paschału i świec przyniesionych przez wiernych oraz stopniowe oświetlanie Kościoła są znakiem naszego przechodzenia wraz z Chrystusem ze śmierci do życia. Cała liturgia chrzcielna przypomina, że woda jest istotnym elementem potrzebnym do życia, życia nadprzyrodzonego, które ujawni się w pełni w dniu ostatecznym. Podczas modlitwy poświęcenia wody chrzcielnej prosimy więc Boga, aby przez Jezusa Chrystusa zstąpiła na wodę moc Ducha Świętego oraz abyśmy przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci z Nim też powstali do nowego życia. Z kolei liturgia światła, słowa Bożego i chrztu prowadzą do radosnego spotkania z Chrystusem w Eucharystii. To właśnie w tym sakramencie uobecnia się paschalne przejście Chrystusa przez śmierć do nowego

<sup>42</sup> Por. *Pascha nostrum*, dz. cyt., s. 220.

<sup>43</sup> Por. S. Czerwik, *Prefacje okresowe w Mszałe Pawła VI*, dz. cyt., s. 86-87.

<sup>44</sup> Por. *Druga prefacja o Męce Pańskiej*, w: *Mszał Rzymski*, dz. cyt.

<sup>45</sup> Por. S. Czerwik, *Prefacje okresowe w Mszałe Pawła VI*, dz. cyt., s. 89.

<sup>46</sup> Por. A.J. Znak, *Rok liturgiczny*, dz. cyt. s. 75.

<sup>47</sup> Por. J.W. Boguniowski, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, dz. cyt., s. 40-48.

życia. Należałoby stale pouczać wiernych, że ten dar życia otrzymują także wszyscy uczestnicy Uczty paschalnej. Stąd też uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej uświadamiamy sobie, że jest to sakrament naszego szczególnego zjednoczenia z Chrystusem zmartwychwstałym, który jest naszym Zmartwychwstaniem i Życiem.

Podczas sprawowania obrzędów liturgii paschalnej przypominamy sobie, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są również 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 go człowiek, uczestnicząc w paschalnym misterium Chrystusa przez wiarę i sakramenty, który umierając każdego dnia dla grzechu, z Chrystusem jednocześnie zmartwychwstaje do życia<sup>48</sup>.

Na uwagę zasługują również słowa prefacji wielkanocnej, w której dziękujemy Bogu za Jezusa Chrystusa, który przez śmierć swoją wybawił nas od śmierci, a Jego zmartwychwstanie jest zadatkiem naszego zmartwychwstania<sup>49</sup>. Słowa tej prefacji ukazują Chrystusa nie tylko jako Zwycięzcę śmierci, ale także jako Źródło naszej nieśmiertelności.

Cała liturgia paschalna jest niewątpliwie kulminacyjnym punktem całego roku kościelnego. 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 partycypuje<sup>50</sup>. Czasowe następstwo poszczególnych momentów wydarzenia paschalnego, związane nierozdzielnie z ludzką naturą Chrystusa, nie narusza w niczym istotnej i niepodzielnej jedności tego misterium. Śmierć Chrystusa z istoty swej była jedynie *przejściem*, w którym dokonała się zasadnicza, ontologiczna przemiana w sposobie egzystencji Chrystusa, wprowadzając Go w pełnię świętości i chwały Boga. 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 zbawczego<sup>51</sup>. 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 Eucharysty-

<sup>48</sup> Por. A. Zuberbier, *Czy wiem, w co wierzę*, Kielce 1992, s. 142.

<sup>49</sup> Por. *Druga prefacja wielkanocna*, w: *Mszal Rzymski*, dz. cyt.

<sup>50</sup> 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: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 128-129.

<sup>51</sup> Por. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do Liturgii*, (praca zbiorowa), Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 82.



stii. Do liturgii paschalnej trwającej 7 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 nieściśły. Chodzi tutaj bowiem o tajemnicę Paschy, która z natury swojej jest pełna Ducha Świętego<sup>52</sup>. Dar Ducha jednoczącego Kościół ze Zmartwychwstałym (por. J 20,22) jest bowiem dopełnieniem paschalnego dzieła Chrystusa i realizuje Jego obietnicę daną jeszcze za czasu ziemskiej misji. Wydarzenie Zesłania Ducha Świętego jest szczytem spotkań – łączności wzajemnej Jezusa i Jego uczniów, jest źródłem obecności Jego jako Zmartwychwstałego – Uwielbionego Pana w całej historii Kościoła. Duch dopełnia dzieło zmartwychwstałego Chrystusa i przedłuża w nieustającą ciągłość Jego obecność wśród wiernych<sup>53</sup>.

## 7. Paschalna wymowa pogrzebu chrześcijańskiego

Analizując cykl paschalny w roku liturgicznym, przekonujemy się, że Pascha Chrystusa jest nie tylko osobistym triumfem i zwycięstwem samego Chrystusa, ale w misterium śmierci i zmartwychwstania ma udział każdy chrześcijanin, który przez chrzest ma *zmartwychwstać razem z Chrystusem*. Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie przeprowadził nas z grzechu do życia łaski, ze śmierci do zmartwychwstania<sup>54</sup>. Idąc za krzyżem Chrystusa, Kościół odbywa swą pielgrzymkę ku ostatecznemu spotkaniu z Nim<sup>55</sup>. Jednym z zasadniczych tematów formuły Mszy św. za zmarłych jest prawda o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Dzięki tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa chrześcijanin, który umarł w Chrystusie, przez Niego powstanie do życia. Zmartwychwstanie każdego chrześcijanina jest ściśle związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Przez Niego Bóg udziela nam zwycięstwa nad śmiercią<sup>56</sup>.

W roku 1976 Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła polski przekład *Obrzędów pogrzebowych*. Święta Kongregacja Kultu Bożego w dekreście ogłaszającym nowe *Obrzędy pogrzebu* stwierdziła, że w *obrzędach pogrzebowych Święta*

<sup>52</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 41.

<sup>53</sup> Por. A.J. Znak, *Rok liturgiczny*, dz. cyt., s. 95.

<sup>54</sup> Por. *Pascha nostrum*, dz. cyt., s. 414.

<sup>55</sup> Tamże s. 389.

<sup>56</sup> Por. J. Janicki, *Teologia modlitw za zmarłych w Mszałe Rzymskim Pawła VI i w Liturgii Go-dzin*, RBL (1980) nr 3, s. 116-118; zob. też: J. Decyk, *Rzeczywistość eschatyczna człowieka według modlitw za zmarłych Mszału Rzymskiego Pawła VI*, Warszawa 1995.

*Matka Kościół nie tylko poleca Bogu zmarłych, lecz także umacnia nadzieję swoich żyjących dzieci i wyznaje wiarę, że kiedyś wszyscy ochrzczeni zmartwychwstaną z Chrystusem<sup>57</sup>. Teksty nowego rytuału pogrzebowego ukazują nasz udział w misterium paschalnym Jezusa. Śmierć nie jest beznadziejnym końcem wszystkiego, lecz początkiem nowego życia, do którego człowiek przechodzi, wezwany przez Boga, Śmierć chrześcijanina jest udziałem w paschalnym misterium Chrystusa, Zmartwychwstanie człowieka nie jest mrzonką, gdyż obiecał je prawdomówny Bóg, a nawet ukazał jego wzór i przyczynę w Zmartwychwstałym Chrystusie, konieczność wiary oraz praktykowania uczynków miłości Boga i człowieka, do osiągnięcia życia wiecznego. Życie ludzkie jest pielgrzymowaniem z całym Kościołem, w nadziei spotkania Pana naszego, Jezusa Chrystusa<sup>58</sup>. Również zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II obrzęd pogrzebowy powinien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina (por. KL 81). Można by powiedzieć, że człowiek stale dorasta do śmierci i do zmartwychwstania. Liturgia pogrzebowa powinna dobitnie ukazywać tę prawdę, że choć śmierć jest dla człowieka wielką tragedią, to jednak jest ona pierwszym ogniwem jego zmartwychwstania; Bóg dopełnia tego, co rozpoczął na chrzcie<sup>59</sup>.*

Wydaje się, że ryt pogrzebu chrześcijańskiego bardzo dobitnie podkreśla śmierć chrześcijanina jako *przejście* w Chrystusie do królestwa Bożego, proklamuje nadzieję współczesnego spotkania się chrześcijan w zgromadzeniu wybranych i wyraża szacunek dla tych, którzy już doszli do wiecznego szczęścia dzięki Chrystusowi, oraz wezwanie żywych do autentycznego świadectwa o Chrystusie zmartwychwstałym.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy zwrócić uwagę na to, że liturgia Kościoła w pełnym swym wymiarze powinna nie tylko informować o wydarzeniach zbawczych, lecz je uobecniać oraz ukazywać ścisły związek z wiecznością. Musi ona brać pod uwagę całość posłannictwa religijnego i wszystkie potrzeby współczesnych ludzi. Szerzej też powinna ona ukazywać paschalny charakter życia chrześcijańskiego od chwili chrztu do chwili śmierci. Śmierć chrześcijanina jest bowiem dopełnieniem Paschy z Chrystusem zainaugurowanej przez chrzest, jest przejściem z tego świata do Ojca. Życie zaś wieczne po śmierci jest kontynuacją zapoczątkowanego już na

---

<sup>57</sup> Dekret Świętej Kongregacji Kultu Bożego, w: *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1978, s. 7.

<sup>58</sup> W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, dz. cyt., s. 345.

<sup>59</sup> Por. I. Celary, *Pastoralne wskazania dotyczące liturgii sakramentalnej*, Katowice 1998, s. 65-66.

ziemi przez chrzest, Eucharystię i dobre czyny udziału w życiu uwielbionego Pana. Pełnię tego życia osiągniemy przez nasze zmartwychwstanie<sup>60</sup>.

Za pośrednictwem więc Kościoła uczestniczymy już w eschatologicznej odnowie, której początek stanowiło zmartwychwstanie Chrystusa. Każdy uczestnik akcji liturgicznej musi odnaleźć odpowiedź na pytanie o sens życia oraz wyraźny obraz przeznaczenia do chwały zmartwychwstania.

Liturgiczne rozważanie misterium zbawienia prowadzi nas także poprzez głębsze ich poznanie w świetle wiary do poruszenia woli, rozpala miłość do Chrystusa. Pobudza nas, dziś żyjących, uczestniczących w liturgii Kościoła, do tych samych postaw czci, wdzięczności, uwielbienia, wreszcie także dawania świadectwa czynem, które przeżyli naoczni świadkowie zbawczych wydarzeń Chrystusa. Liturgia, pogłębiając w nas poznanie tych zbawczych czynów i umiłowanie ich, rozbudza i formułuje uczucia. Gdy więc sprawuje ona w swych świętych rytach triumf Ukrzyżowanego w Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu, ożywia uczucie szczęścia i entuzjazmu, tej duchowej radości, którą żyją teraz dusze zmartwychwstałe razem z Jezusem Chrystusem, radości nadziei na życie wieczne.

#### Zusammenfassung

##### Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi in der Liturgie der Kirche

Die Verkündigung des Wortes Gottes gehört zur fundamentalen Aufgabe der Kirche, die im Gebot Christi enthalten ist: „Gehet in die ganze Welt und lehret alle Völker...“ (Mt 28,19). Die Verkündigung des Wortes Gottes stimmt überein mit dem Zelebrieren der Liturgie, in der der auferstandene Christus gegenwärtig anwesend ist und in verschiedener Art und Weise wirkt. Das II. Vatikanische Konzil betont mit Nachdruck in vielen seiner Dokumente, dass der geistige Dienst des Wortes einen besonderen Platz in der erlösenden Wirkung der Kirche einnimmt und die Verkündigung eine fundamentale Aufgabe bedeutet.

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 auch in der heutigen Zeit als Fundament der Neuevangelisierung gelten.

Alle Getauften und an die Auferstehung glaubenden Christen sind zur Teilnahme an der Verkündigung aufgerufen. Der vorliegende Artikel stellt vor, wie die Wahrheit über die Auferstehung Christi in der Liturgie vermittelt werden kann. Alle Texte und liturgischen Zeremonien umfassen eine reiche kerygmatische Unterweisung über dieses größte Geheimnis unseres Glaubens. Jeder Christ sollte in der Liturgie dieses Zeugnis anerkennen und im Leben verkünden.

<sup>60</sup>Por. II Synod Plenarny. *Teksty robocze*, Poznań – Warszawa 1991, nr 56, s. 89.



KS. DOMINIK SCHWADERLAPP (KÖLN)

## GEWISSEN, WAHRHEIT UND DIE WÜRDE DES MENSCHEN ZUR GEWISSENSLEHRE JOHANNES PAULS II

(Vortrag bei der theologischen Sommerakademie in Dießen am 6. September 2003)

Sehr verehrte Damen und Herren!

Der Sommer 1968 war in vieler Hinsicht ein heißer Sommer. Ich selbst kann mich nicht daran erinnern, da ich damals erst ein Jahr alt war. Doch bestätigen mir alle Erzählungen, dass es so war. Man könnte auch sagen, es war ein traumatischer Sommer, weniger wegen der Temperaturen, sondern vielmehr wegen der Ereignisse. Manche von Ihnen werden sich daran erinnern: Papst Paul VI. veröffentlichte die Enzyklika *Humanae vitae* – „Über die rechte Weitergabe des menschlichen Lebens“. Als „Pillenenzyklika“ machte sie die Runde. Die Entrüstung war allenthalben groß, namentlich in der westlichen Welt. Statt – wie viele erwarteten – die Verwendung empfängnisverhütender Mittel zu genehmigen, verbot Paul VI. diese. Nicht wenige traf dies wie ein Schock, denn zuvor wurde den Gläubigen vielerorts von Referenten der Ordinariate suggeriert: Jede Form der Empfängnisregelung ist erlaubt, und der Papst werde dies bald auch bestätigen – so geschehen im Bistum Limburg, wie mir Zeitzeugen berichteten.

Im August 1968 trafen sich die deutschen Bischöfe in Königstein, um „über die seelsorgliche Lage nach Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*<sup>1</sup> zu beraten. Die erhitzten Gemüter sollten beruhigt werden. Man wollte zwar dem Papst nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. den Titel der sog. *Königsteiner Erklärung*: „Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

offen widersprechen, aber dennoch den aufgebrachtten Gläubigen entgegenkommen. Und so kam es in der dort verfassten sog. Königsteiner Erklärung z.B. zu folgender Formulierung: *Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer an sich nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar – muss sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies verantworten kann*<sup>2</sup>.

Es soll in diesem Vortrag nicht um die Problematik von *Humanae vitae* gehen, auch nicht um das Verhältnis von unfehlbarem und ordentlichem Lehramt. Vielmehr geht es mir hier um die Deutung des Gewissens. Diese erfährt nämlich in diesem Dokument der deutschen Bischöfe erstmals eine entscheidende – und ich wage auch zu sagen verhängnisvolle – Verschiebung. War es bis dato innerkirchlich unumstritten, dass das Gewissen – um recht urteilen zu können – gebildet sein muss und ebenso, dass das kirchliche Lehramt – auf der Grundlage von Hl. Schrift und Tradition – die authentische und den Katholiken verpflichtende Quelle der Gewissenbildung darstellt, so kommt es jetzt zu einem Gegenüber von Gewissen und Lehramt, ja es wird sogar „grundsätzlich“ ein Gegensatz für möglich gehalten. Es wird auch gesagt, dass die lehramtlichen Äußerungen „positiv zu würdigen“<sup>3</sup> sind, aber verpflichtend sind sie offenbar nicht. Diese Bedeutungsverschiebung halte ich deshalb für verhängnisvoll, weil fortan *de facto* kirchliche Weisungen weithin nicht mehr als verpflichtend angesehen, sondern sozusagen als Material betrachtet werden, das positiv zu würdigen ist, was immer das konkret heißen mag.

Dieser hier sichtbare Trend wurde forciert durch die im deutschen Sprachraum fast zum Allgemeingut gewordenen Theologie der „autonomen Moral“, die dem Gewissen „schöpferische“ Kompetenz zuordnet<sup>4</sup>, damit es wirklich frei sein kann. Damit ist das Gewissen von Gesetz und Lehramt vollends abgekoppelt. Es wird zur nicht mehr hinterfragbaren letzten Instanz. Subjektivismus, der Zerfall einer verbindlichen Moral und eine faktische Demontage des kirchlichen Lehramtes sind die logische Konsequenz.

Papst Johannes Paul II. hat sich in seiner Enzyklika *Veritatis splendor* mit diesen Strömungen auseinandergesetzt und ihnen eine endgültige Absage erteilt: *In diesem Sinne führen die oben erwähnten kulturellen Strömungen, die Freiheit und Gesetz einander entgegensetzen und voneinander trennen und die Freiheit in götzendienerischer Weise verherrlichen, zu einer Auffassung vom sittlichen Gewissen als „schöpferische“ Instanz, eine Auffassung, die sich von der überlieferten Position*

<sup>2</sup> Königsteiner Erklärung, 3.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Bedeutende Vertreter dieser Theologie – wie der Bonner Moraltheologe Franz Böckle – waren jahrelang maßgebliche Berater der Deutschen Bischofskonferenz.

der Kirche und ihres Lehramtes entfernt<sup>5</sup>. Freiheit und Gesetz, Lehramt und Gewissen sind keine Gegensatzpaare, sondern die Begriffe gehören zusammen: Ohne Gesetz gibt es keine Freiheit, sondern Willkür, und ohne Lehramt bleibt das Gewissen blind und wird dadurch ebenso zu einer Instanz der Willkür. *Es gibt wohl niemanden, der nicht begreifen wird, dass mit diesen Ansätzen nichts weniger als die Identität des sittlichen Gewissens selbst gegenüber der Freiheit des Menschen und dem Gesetz Gottes in Frage gestellt wird. Erst die vorausgehende Klärung der auf die Wahrheit gegründeten Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz macht eine Beurteilung dieser „schöpferischen“ Interpretation des Gewissens möglich*<sup>6</sup>.

Papst Johannes Paul II. verkündet hier keine neue Lehre, sondern ruft die vom kirchlichen Lehramt immer konstant verkündete Gewissenlehre, den Zusammenhang von Wahrheit und Gewissen in Erinnerung. Doch er tut dies nicht nur als äußere Pflichterfüllung in seinem Dienst als Petrus. Zeit seines priesterlichen und bischöflichen Wirkens hat er sich mit der menschlichen Person aus philosophischer und theologischer Sicht beschäftigt. Er weiß daher, dass mit der Frage nach dem Gewissen nicht mehr und nicht weniger als die Würde des Menschen auf dem Spiel steht.

Ich möchte im Folgenden den Zusammenhang von Wahrheit, Gewissen und Würde des Menschen erläutern, wie ihn Karol Wojtyla als Professor für philosophische Ethik und Bischof analysiert und dargelegt hat. Dabei geht es nicht um die Privatmeinung eines Theologen, vielmehr bringt das Denken, Lehren und Verkünden Karol Wojtylas – Johannes Pauls II. die unveränderlich wahre und immer gültige Lehre der Kirche, den *Veritatis splendor*, den Glanz der Wahrheit, neu zum Leuchten.

## 1. Die Person wird durch ihr Handeln gut oder böse

Karol Wojtyla setzt in seinen Untersuchungen bei der menschlichen Erfahrung an. Und hier entdeckt er zwei völlig unterschiedliche Bewegungen im Menschen. Er nennt sie Dynamismen: Da ist zum einen das „pati“, die Erfahrung: etwas geschieht in mir, und zum anderen das „agere“, die Erfahrung: ich tue etwas. Während ersterer Dynamismus nicht meinem freien Willen unterliegt – wie beispielsweise die Atmung oder die Verdauung – so tritt bei letzterem der freie Wille in Aktion. Daher handelt es sich um die eigentlichen Hoheitsakte des Menschen. Hier kommt seine Freiheit ins Spiel, zu handeln oder nicht, dies zu tun oder das. Hier werden

---

<sup>5</sup> Johannes Paul II, *Enzyklika „Veritatis splendor“ vom 06.08.1993* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 111, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) (im Folgenden: *Veritatis splendor*), 54.

<sup>6</sup> *Veritatis splendor*, 56.

Vernunft und Wille aktiviert. Und deshalb ist auch nur das „agere“, nur das „Handeln“ im strikten Sinn für die Moralität des Menschen relevant. Durch sein Handeln, durch seine frei gewollte und bewusste Tat wird ein Mensch gut oder böse.

Diese Handlung, die in dem Satz zum Ausdruck kommt: Ich tue etwas, hat nun zwei Dimensionen: Zunächst richtet sich die Tat auf mein eigenes Ich. *Ich* handle, ich bestimme *mich*. Wir können dies die innerpersonal-vertikale Dimension der Tat nennen. Sodann hat die Tat auch einen Gegenstand: Ich tue *etwas*. Ich tue *dies* und lasse *jenes*. Wir können dies die intentional-horizontale Dimension der Tat nennen. Beide Dimensionen sind untrennbar in der einen Tat verbunden. Karol Wojtyła betrachtet vorwiegend diese innerpersonale Dimension, da es ihm v. a. um die „vertikale Transzendenz“ des Menschen, die Art der Transzendenz geht, durch die die Person sich übersteigt und sich selbst zum Gegenstand wird.

In dieser Hinsicht hat die Tat große Bedeutung für die Verwirklichung der Person, denn *der Mensch gestaltet durch das Handeln vor allem sich selbst*<sup>7</sup>. In der Tat *verwirklicht sich die Person*<sup>8</sup>. Pointiert formuliert Wojtyła: *Indem sein Ich nämlich etwas – dies oder jenes – tut, wird der Mensch zugleich jemand*<sup>9</sup>. In der Tat ist das eigene Menschsein nicht nur in der Ordnung des Seins gegeben, sondern auch in der Ordnung des Erlebens. Schon die Terminologie, nach der eine Tat „vollzogen“ oder „vollbracht“ wird, deutet nach Wojtyła darauf hin, dass die Person ein noch unvollständiges Seiendes ist, das nach Vollendung strebt<sup>10</sup>. Der Weg zu dieser Erfüllung stellt die Tat dar. Die Tat ist also nichts dem Menschen Äußerliches, sie betrifft seinen innersten Kern. Hier zeigt sich die Dynamik der Person, die nicht nur ist – in der Ordnung des Seins – sondern auch wird – im Sinne der Vervollkommnung und Erfüllung. Die Sehnsucht nach Erfüllung ist dem Sein der Person eingestiftet, jede Person strebt nach ihr.

Doch nicht jede Tat ist ein Akt der Selbst-Verwirklichung. Nur gute Taten verhelfen dem Menschen zur Selbstverwirklichung. *Die tiefste Wirklichkeit der Sittlichkeit kann man deshalb als Sich-Vollbringen im Guten auffassen, das Sich-*

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg/Basel/Wien 1981 (im Folgenden: *Person und Tat*), 85. 8

<sup>8</sup> *Und eben in dieser Verwirklichung der Struktur von Selbst-Besitz und Selbst-Verfügung konstituiert sich tatsächlich das konkrete menschliche Ich, das Person ist*; (K., Wojtyła, *Subjekt und Gemeinschaft*, in: ders. u.a., *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer 1979 (im Folgenden: *Subjekt und Gemeinschaft*), 29.

<sup>9</sup> *Person und Tat*, 125; diese Aussage isoliert betrachtet könnte zu dem Missverständnis führen, dass die Personalität nur dann vorhanden ist, wenn der Mensch handelt. Wojtyła stellt jedoch an anderer Stelle eindeutig die Substantialität der Person als suppositum heraus. Damit ist eine solche Fehldeutung auszuschließen.

<sup>10</sup> *Subjekt und Gemeinschaft*, 31.



-Vollbringen im Bösen ist hingegen sittlich ein Nicht-Vollbringen<sup>11</sup>. Das sittliche Sich-nicht-Vollbringen ist organisch mit dem metaphysischen Sich-nicht-Vollbringen verbunden. *Der sittliche Wert reicht tief in die metaphysische Struktur des Suppositum humanum*. Durch die sittlich gute Tat werde bzw. bin ich als Mensch gut, durch die sittlich böse Tat hingegen werde ich als Mensch schlecht<sup>12</sup>. Hier zeigt sich, dass die Person zugleich Gabe und Aufgabe ist.

Was hier Wojtyła erläutert, entspricht der Erfahrung des Menschen, die sich in sprachlichen Formulierungen ausdrückt. So sagt man z.B. nicht nur „Mutter Teresa hat gute Taten vollzogen“ o. ä., sondern v. a. „Mutter Teresa war ein guter Mensch“. Karol Wojtyła sieht zwei Dimensionen der Konsequenz einer Tat: die *intransitive* und die *transitive*<sup>13</sup>. Die transitive Folge betrifft den erstrebten Gegenstand, während die intransitive Folge die Person in ihrer innerlichen Struktur betrifft. Bezüglich letzterer stellt er fest, dass die Tat eine Folge mit sich bringt, *die dauerhafter ist als die Tat selbst*<sup>14</sup>, und die Person selbst sittlich qualifiziert.

Die Tat ist gut, wenn sie auf ein wahres Gut zielt. Und nur wenn sie auf ein wahres Gut zielt, vermag sie die Person selbst sittlich gut zu machen, sie zu vervollkommen. Die Bindung der Tat an die Wahrheit ist das entscheidende Moment, das über gut und böse einer Tat und darüber hinaus auch über gut und böse der Person selbst entscheidet. Machen wir es an einem einfachen Beispiel deutlich: Im Wohlstand zu leben ist durchaus ein legitimes Ziel, es ist ein Gut. Wenn ich aber, um dieses Gut zu erreichen, eine Bank ausraube, so ist das Ziel meiner Handlung kein wahres Gut mehr, denn es beruht dann auf einem Akt der Ungerechtigkeit: Um das Ziel zu erreichen, begehe ich eine böse Tat. Zu einem Gut gehört auch immer der rechte Weg, es zu erreichen, nur dann ist es ein wahres Gut. Wohlstand durch Raub kann deshalb niemals ein wahres Gut sein. Niemals heiligt der Zweck die Mittel.

Hier liegt übrigens auch der entscheidende Punkt in der Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung: Es steht völlig außer Frage, dass werdenden Müttern in Not durch Rat und Tat geholfen werden soll. Auch ist es selbstverständlich, dass die Kirche dazu alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel ausschöpfen muss. Aber auch das ist klar: Mittäter bei einer Abtreibung zu werden, indem ich durch den Beratungsschein den Weg zu einer straffreien Abtrei-

<sup>11</sup> *Person und Tat*, 175.

<sup>12</sup> *Dieser – zunächst – sittliche Mangel wirkt sich aus auf die ontologische Ordnung, denn das Vollbringen der Person geschieht weniger durch die Tat, als vielmehr durch die sittliche Gutheit dieser Tat*; (D.J. Hilla, *Personalistische Grundlegung der Moral. Dargestellt auf der Grundlage des Personalismus K. Wojtylas* in: „*Aletheia*“ 6 (1993/1994), 246-264, hier: 257.

<sup>13</sup> Vgl. *Person und Tat*, 171-172.

<sup>14</sup> *Person und Tat*, 172.

bung eröffne, ist eben kein der Kirche zur Verfügung stehender Weg. Mit einem wahren Gut, das ich anstrebe, untrennbar verknüpft ist der Weg es zu erreichen. Gesetzliche Schwangerschaftskonfliktberatung ist nicht nur Beratung, sondern Beratung unter gleichzeitiger Mitwirkung straffreier Tötung unschuldiger Menschen, und das ist eben kein wahres Gut mehr!

## 2. Im Gewissen wird die Freiheit an die Wahrheit gebunden

Die Verbindung der Tat mit der Wahrheit des Guten entscheidet – wie wir gesehen haben – darüber, ob sich der Mensch tatsächlich in der Tat vollbringt, ob er sich vervollkommnet, ob er gut wird<sup>15</sup>. Die Bindung der Tat an die Wahrheit ist jedoch nicht von selbst gegeben, sie muss hergestellt werden. An dieser Stelle tritt nun das Gewissen in Erscheinung. *Die eigentliche und umfassende Funktion des Gewissens beruht darauf, die Tat von der erkannten Wahrheit abhängig zu machen*<sup>16</sup>. Damit ist das Gewissen auch der Ort, der darüber „wacht“, ob die Person wirklich als Person in ihrer spezifischen Freiheit handelt oder ob sie sich von Trieben, Launen oder anderen scheinbaren oder wirklichen Zwängen vereinnahmen lässt. Um die Tat an die Wahrheit zu binden, vollzieht das Gewissen zwei aufeinanderfolgende Schritte<sup>17</sup>: Zunächst richtet es das Handeln nach der Wahrheit aus, sodann urteilt es darüber, welche Handlungsoption der Wahrheit entspricht.

Es geht also zunächst um die *ausrichtende Funktion des Gewissens*. *Das Gewissen ist zunächst ein Suchen der Wahrheit und ein Erforschen, ehe es zur Gewissheit und zum Urteil wird*<sup>18</sup>. Das Gewissen ist daher keine autonome, gesetzgebende Instanz. Es ist verwiesen auf die unabhängig vom Subjekt bestehende objektive Wahrheit. Dass die Person die Wahrheit erfassen kann, gründet in ihrer Vernunftnatur. *Durch die Fähigkeit, die Wahrheit zu erfassen und sie von der Un-Wahrheit, vom Irrtum, zu unterscheiden, stellt die Vernunft die Grundlage für die ganz eigene*

---

<sup>15</sup> Hier sei nur angedeutet, dass mit dieser Position jeglicher Konsequentialismus unvereinbar ist. Nicht die möglichen oder vermuteten Folgen einer Tat können ihre sittliche Qualität bestimmen, sondern ihre Bindung an die Wahrheit. So verbietet die Wahrheit über die Würde des Menschen in *jedem Fall* die Tötung eines unschuldigen Menschen. Demgegenüber kennen die Konsequentialisten keine Handlungen, die in jedem Fall sündhaft sind. Nicht die Bindung an die Wahrheit des Guten ist für sie entscheidend, sondern die mehr oder weniger zu erwartenden guten Folgen. Zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit den konsequentialistischen Strömungen; vgl. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck/Wien 1987.

<sup>16</sup> *Person und Tat*, 178.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch E. Kaczynski, *Il „Momento della verità“ nella riflessione di Karol Wojtyła*, in: „*Angelicum*“ 56 (1979), 291-292.

<sup>18</sup> *Person und Tat*, 183.

*Übergeordnetheit des Menschen in Bezug auf die Wirklichkeit dar, in Bezug auf die Gegenstände der Erkenntnis*<sup>19</sup>, betont Karol Wojtyła. Die hier durch die Vernunft gesuchte Wahrheit ist jedoch nicht theoretischer Natur, sie steht vielmehr in Verbindung mit der Tat, und damit mit einer *Wahrheit im Wertbereich*, die durch den Willen als Macht der Selbstbestimmung angestrebt wird<sup>20</sup>.

Da, wie weiter oben dargelegt wurde, die moralische Qualität der Tat auch über die der Person entscheidet, geht es bei der Suche der Vernunft nach der Wahrheit *nicht nur um die isolierten Werte der Gegenstände des Wollens, sondern es geht dabei [...] um den grundlegenden Wert der Person als Subjekt des Willens und damit als Täter des Handelns*<sup>21</sup>. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Würde der Person.

Aus dieser ausrichtenden Funktion des Gewissens resultiert *die urteilende Funktion des Gewissens*. Nachdem die Wahrheit eines Guten erkannt wurde, geht es um die Bindung der Tat an diese erkannte Wahrheit. Die Wahrheit gewinnt *normative Kraft*, sie wird zum bestimmenden Faktor für das menschliche Handeln. *Durch die normative Dimension der Wahrheit des Guten kommt es im Innern der Person zu einem Übergang vom Sein zum Sollen. Das Sollen ist eine innerpersonale Determinierung zum Handeln in Richtung auf das erkannte Gute*<sup>22</sup>. Diese *normative Kraft der Wahrheit* trägt den Charakter der *Pflicht*<sup>23</sup>. Durch die Pflicht bzw. deren Befolgung ordnet sich die Vernunft der Wahrheit unter<sup>24</sup>. Es sei nochmals betont: Diese Wahrheit und die damit verbundenen Normen, verstanden als moralische oder rechtliche Grundsätze<sup>25</sup>, schafft das Gewissen nicht selbst. Es ist nicht rechtsetzend, *vielmehr findet es sie gleichsam fertig vor in der objektiven Ordnung der Sittlichkeit*<sup>26</sup>. Daher lassen sich auch das Gewissen und das kirchliche Lehramt als *die Säule und das Fundament der Wahrheit*<sup>27</sup> nicht gegeneinander ausspielen.

Das Pflichturteil ist das Bindeglied zwischen der Wahrheit und der Tat und damit Kern der Gewissenstätigkeit. *So offenbart sich im praktischen Urteil des*

<sup>19</sup> *Person und Tat*, 180; hier zeigt sich die *natura rationalis* als Grundlage der Person, die ihr erlaubt, Person zu sein; vgl. *Person und Tat*, 100.

<sup>20</sup> Vgl. *Person und Tat*, 183; hier kommt wieder das Axiom zur Geltung *nihil volitum nisi prae-cognitum*.

<sup>21</sup> *Person und Tat*, 183 (Hervorhebung im Text).

<sup>22</sup> Cirotzki-Christ, 45; vgl. *Person und Tat*, 185.

<sup>23</sup> *Person und Tat*, 185.

<sup>24</sup> „Und gerade diese Unterordnung der Vernunft unter die Wahrheit bedingt die Übergeordnetheit, das heißt die Transzendenz der Person“ *Person und Tat*, 181.

<sup>25</sup> Vgl. *Person und Tat*, 185.

<sup>26</sup> *Person und Tat*, 188.

<sup>27</sup> 1 Tim 3,15.

<sup>28</sup> *Veritatis splendor* 61.

*Gewissens, das der menschlichen Person die Verpflichtung zum Vollzug einer bestimmten Handlung auferlegt, das Band zwischen Freiheit und Wahrheit. Deshalb zeigt sich das Gewissen mit „Urteils“-Akten, die die Wahrheit des Guten widerspiegeln, und nicht in willkürlichen „Entscheidungen“*<sup>28</sup>, schreibt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Veritatis splendor*. Die Befolgung der Pflicht garantiert die Selbst-Bestimmung der Person, da nur wahrhaftige Taten den Charakter authentischer, selbstbestimmter personaler Handlungen tragen. *Wer sich nicht von der Wahrheit leiten lässt, der regiert sich nicht selbst, sondern wird von seiner eigenen Willkür hin und her geworfen*<sup>29</sup>, formuliert der Wojtyla-Schüler T. Styczen. Damit ermöglicht die Bindung des Gewissens an die Wahrheit die wirkliche Freiheit der Person und verhindert Willkür, der sich das wirkmächtige Ich beugen müsste.

### 3. Die Pflicht ist das Bindeglied zwischen Wahrheit und Tat

Mit dem Wort Pflicht verbinden wir spontan im allgemeinen nicht sehr viel Positives. Sicher, wir akzeptieren sie als notwendig, aber doch eher als notwendiges Übel. Wenn wir beispielsweise an die Sonntagspflicht denken, so meinen manche, wenn der sonntägliche Messbesuch nur eine Pflicht wäre, solle man ihn bleiben lassen. Nicht selten argumentieren Eltern bezüglich des Messbesuches ihrer Kinder, man könne sie ja nicht „zwingen“. Eine kurzsichtige Interpretation, die noch dazu Züge von Selbstbetrug hat. Denn selbstverständlich „zwingen“ z.B. Eltern ihre Kinder, Medizin zu nehmen, wenn sie krank sind.

Nun, wie dem auch sei, Pflicht als Bindeglied zwischen Wahrheit und Tat gewinnt in der Konzeption Karol Wojtylas eine positive Bedeutung<sup>30</sup>. Diese lässt sich klarer in einem Vergleich mit der Bedeutung der Pflicht bei I. Kant und M. Scheler erkennen.

I. Kant sieht die Pflicht *als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*<sup>31</sup>. Jedes materiale Moment der Motivation für die Pflicht wird hier ausgeschlossen, allein die „Achtung fürs Gesetz“ ist entscheidend. So besitzt die Handlung ihren moralischen Wert nicht aus der *Wirklichkeit des Gegenstandes der*

<sup>28</sup> T. Styczen, *Die Liebe als Erfüllung des Lebenssinns. Von „Redemptor hominis“ zu „Dives in misericordia“*, in: *Veritati Catholicae, Festschrift für L. Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985, 378.

<sup>30</sup> In unserer gegenwärtigen Zeit hingegen bringt dieser Begriff häufig negative Assoziationen mit sich, besonders dann, wenn Lustmaximierung – bewusst oder unbewusst – zum Handlungsprinzip geworden ist.

<sup>31</sup> I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* 1 (I. Kant Werke in 10 Bänden 6, hrsg. v. W. Weischedel), Darmstadt 1975, 26.

*Handlung*, sondern nur aus dem *Prinzip des Wollens*<sup>32</sup>, welches von den Gegenständen unabhängig ist. Dieses Prinzip schlägt sich im bekannten kategorischen Imperativ Kants nieder: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“<sup>33</sup>. Der Wert, die Güte des erstrebten Gegenstandes hat hier keine Bedeutung. Im Gegenteil, *solange der Wille dem Gesetz nur in Bezug auf das Materielle gehorcht [...], solange rafft er sich noch nicht zum eigentlichen Akt auf*<sup>34</sup>, kommentiert K. Wojtyla den Standpunkt Kants kritisch. Dies geschieht erst, wenn die Pflicht als Gehorsam gegenüber dem kategorischen Imperativ allein motivierend ist<sup>35</sup>.

Auf diesen Formalismus, der alles Materiale der Werte außer acht lässt, reagiert M. Scheler und fällt ins Gegenextrem, wenn er die Pflicht im Ganzen ablehnt. Für ihn beinhaltet die Pflicht immer ein Moment der *Nötigung*, die zum einen gegen die *Neigung* und zum anderen gegen alles, *was den Charakter des „In-mir-Aufstrebens“*<sup>36</sup> trägt, gerichtet ist. „*Wichtig ist, dass alles, was den Charakter des Befehles trägt: die Norm, der Imperativ, in vielen Fällen selbst ein Ratschlag, für Scheler eine Quelle dessen ist, was er als Negativismus im ethischen Leben bezeichnet*“<sup>37</sup>.

Verschwindet bei Kant das materiale Element zugunsten des formalen, so wird bei Scheler umgekehrt das formale Element dem materialen geopfert. Wojtyla hingegen verbindet beide Elemente miteinander: Wert und Pflicht, materiales und formales Element. Die Pflicht unterstreicht den Wert und hebt ihn als unverzichtbar hervor. *So unterstreicht z.B. das Gebot „Du sollst kein falsches Zeugnis geben“ besonders kräftig, dass man die Wahrheit sagen soll und das Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“ unterstreicht noch kräftiger einen ganzen Wertkomplex, der mit Ehe, Person, Nachkommenschaft, Erziehung, usw. zusammenhängt*<sup>38</sup>. Die Pflicht macht im Gewissen die Realität von gut und böse als moralische Werte deutlich<sup>39</sup>. Ebenso hebt die Pflicht die Freiheit der Person hervor, welche Wahlfre-

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd, 51.

<sup>34</sup> K. Wojtyla, *Akt und Erlebnis*, in: ders./Johannes Paul II., *Lubliner Vorlesungen*, hrsg. v. J. Stroynowski, Stuttgart 1981, 63.

<sup>35</sup> Kant, *Metaphysik*, 73-74.

<sup>36</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. v. Maria Scheler, Bern 51966, 200.

<sup>37</sup> *Akt und Erlebnis*, 43.

<sup>38</sup> *Person und Tat*, 190.

<sup>39</sup> „The reality of good and evil as moral values manifests themselves in the conscience through obligation [...]. It [the obligation] is in a certain sense the determinant of values, an indicator of what kind of good or evil is meant“; *The Intentional Act and the Human Act that Is, Act and Experience*, in: *Analecta Husserliana* 5 (1976), 269-280, hier: 276.

iheit zwischen gut und böse besitzt. Macht sich die Person von der Wahrheit abhängig, dann handelt sie ihrer Würde entsprechend. Sie setzt dann die Freiheit ein, um ihre moralische Qualität zu steigern und damit sich selbst zu vervollkommen. Nur durch die Bindung an die Wahrheit vermag die Person ihre spezifische Freiheit zu wahren, da sie sich sonst der Willkür, der eigenen Lust und Laune, den Leidenschaften und Trieben ausliefert. Dieses Abhängig-Machen zur Erhaltung der eigenen Unabhängigkeit geschieht eben durch die Pflicht.

#### 4. Die Verantwortung ist eine Konsequenz der Gewissensentscheidung

Da dem Menschen die Freiheit zu eigen ist, d.h. da seine Taten nicht wie bei einem Tier durch Instinkt, sondern durch den freien Willen bestimmt sind, vermag er auch für die Wirkungen seiner Taten Verantwortung zu tragen. Die Verantwortung wurzelt in der Wirkmacht der Person. Denn nur für die Wirkungen seiner selbst kann der Mensch einstehen. Er kann nur Schuld oder Verdienst für etwas auf sich nehmen, dessen Ursachen unter seiner Macht stehen, die von seiner freien Entscheidung abhängig sind. Ich bin z.B. nicht dafür verantwortlich, dass ich atme oder mein Herz klopft. Und ebenso wenig bin ich für das verantwortlich, was jenseits meiner persönlichen Wirkmacht geschieht. Meine Verantwortung reicht nur so weit, wie meine Wirkmacht reicht.

Es ist wichtig, diesen Zusammenhang genau zu bedenken, weil ansonsten die Verantwortung des Menschen völlig überfordert wird, was letztlich zur Auflösung der Verantwortung und damit der Moral selbst führt. Ich möchte das anhand zweier entgegengesetzter Beispiele verdeutlichen:

a) In Dritte-Welt-Läden – bzw. Eine-Welt-Läden – wird Kaffee aus Südamerika angeboten, der aus Plantagen stammt, in denen die Kaffeebauern nicht ausgebeutet, sondern angemessen entlohnt werden. Es ist sicher gut und nützlich diese Initiative zu unterstützen. Sie wird jedoch falsch, wenn suggeriert wird – und oft genug geschieht dies – wenn ich „normalen“ Kaffee kaufe, würde auch ich die Kaffeebauern ausbeuten. Meine Wirkmacht ist begrenzt, und auf die Löhne der Kaffeebauern habe ich keine Wirkmacht, daher beute ich diese Bauern auch nicht aus. Wenn ich durch meinen Einkauf im Dritte- oder Eine-Welt-Laden die Bauern in Südamerika unterstütze, so ist das gut, aber es geht daraus keine Pflicht hervor. Ich kann die Bauern dort – wenn ich möchte – auch auf andere Art und Weise unterstützen.

Nur wo eine konkrete Pflicht vorliegt, trage ich auch moralische Verantwortung für die Folgen, wenn ich diese Pflicht unterlasse. *Nur dann zeigt sich der Mensch für ein  $x$  verantwortlich, wenn er die Pflicht hat,  $x$  zu vollbringen, oder auch – im umgekehrten Fall – wenn er die Pflicht hat,  $x$  nicht zu vollbringen bzw.*

zu tun<sup>40</sup>, sagt Karol Wojtyła. Ich bin nicht für alles Leid in der Welt verantwortlich – zu einer solchen Sicht neigen wir Deutschen manchmal – verantwortlich im strengen Sinne bin ich nur für den Bereich, auf den sich meine konkrete Wirkmacht erstreckt.

b) Ein anderes Beispiel: Nehmen wir noch einmal die Schwangerschaftskonfliktberatung und hier den Beratungsschein. Dieser hat die Funktion, eine Abtreibung, das heißt die Tötung eines Kindes, zu legalisieren. Hätte er diese Funktion nicht, gäbe es ihn nicht. Wenn also eine werdende Mutter nach Beratung einen solchen Schein erhält und sie diesen dem Arzt vorlegt, der daraufhin eine Abtreibung in legaler Weise vornimmt, dann besteht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Ausstellung des Beratungsscheines und der Legalität der Abtreibung. Ob man es will oder nicht: Diejenige Institution, die den Schein ausstellt, ebnet den Weg für eine legalisierte Abtreibung und trägt daher dafür Mitverantwortung. Dagegen ist eingewandt worden, durch diesen Beratungsschein seien eben viele zu einer katholischen Beratungsstelle gekommen, die sonst nicht erreicht werden konnten und die man vor eine Abtreibung bewahrt habe. Darauf ist zu antworten: Wenn ich Hilfe anbiete, also mit offenen Armen auf Menschen in Not warte, diese aber meine Hilfe nicht annehmen, dann bin ich dafür nicht verantwortlich. Auch Menschen in Not kann ich nicht entmündigen, sie bleiben für ihr Tun verantwortlich.

M.E. herrscht in unserer Zeit – auch unter Christen – eine große Unklarheit und Verwirrung über Inhalt und Umfang der Verantwortung. Dadurch kommt es zu zwei entgegengesetzten Extremen: Der Umfang meiner Verantwortung wird hoffnungslos überdehnt, sodass ich am Ende für fast alles verantwortlich bin. Hier zeigt sich ein regelrechter Rigorismus. Da dieser aber effektiv nicht lebbar ist, kippt er ins laxistische Gegenextrem um: Wenn ich für alles verantwortlich bin, dann bin ich gleichzeitig für nichts verantwortlich, weil ich die Welt einfach nicht umkrepeln kann.

Wenn also in diesem Sinne, das Feld, für das ich Verantwortung trage, abgesteckt ist, dann gilt es zu fragen, was diese Verantwortung konkret bedeutet. Hier sind zwei Aspekte zu beachten: zum einen *die Verantwortung für jemanden/etwas*, zum anderen *die Verantwortung vor jemandem*, d.h. vor dem, dem ich Rechenschaft schulde. Der erste Aspekt, die *Verantwortung für*, betrifft nicht nur den Gegenstand des Handelns und den darin enthaltenen Wert, z.B. den Wahrheitsgehalt einer Aussage, der mich verpflichtet, sondern auch die Person, das Subjekt der Handlung. *Auf der Grundlage der Selbstbestimmung und Selbst-Abhängigkeit des*

---

<sup>40</sup> *Person und Tat*, 193; z.B. gehört die Entscheidung für die Alternativen, Erdbeer-Eis oder Vanille-Eis zu essen, nicht in den Bereich der Pflicht und damit auch nicht in den Bereich der Gewissensentscheidung. Die Verantwortung für die Folgen der Entscheidung entfällt hier ebenso.

*personalen „Ichs“ entsteht im Handeln [...] eine prinzipielle und grundlegende Verantwortung für den Wert des eigenen „Ichs“, das Täter ist*<sup>41</sup>. Ja, der Verantwortung für den Gegenstand des Handelns geht sogar die Verantwortung für das eigene Ich voraus. Wenn ich selbst aufgrund meiner bösen Taten schlecht werde, so kann ich die Ursache und damit die Verantwortung niemand anderem zuschreiben als mir selbst. Die Sittlichkeit ist zunächst ein innerpersonales Faktum bevor es außerhalb meiner selbst liegende Gegenstände betrifft. *Man kann an diesem Punkt [...] ganz klar sehen, dass die Sittlichkeit nicht auf heterogene – in Bezug auf die Person äußerliche – Dimensionen zurückzuführen ist*<sup>42</sup>.

Der zweite Aspekt meint *Verantwortung vor jemandem*, mein Handeln wird jemandes Urteil unterzogen. Zunächst und in erster Bedeutung ist mein Handeln vor dem eigenen Subjekt zu verantworten. Dies geschieht im Gewissen, genauer in der urteilenden Funktion des Gewissens. Hier stellt die *Verantwortung vor „jemandem“ (...)* *mein eigenes Ich in eine urteilende Position gegenüber meinem eigenen Ich*<sup>43</sup>. Dies wurzelt darin, dass die Person Subjekt und Objekt des eigenen Handelns zugleich ist. Die Taten, die ich (Subjekt) vollziehe, haben Auswirkungen auf meine eigene Person (Objekt). Durch sie werde ich gut oder böse. Für diese Auswirkungen auf mein eigenes sittliches Gut- oder Schlechtsein muss ich vor mir Rechenschaft ablegen, muss sie vor mir verantworten. *Der Mensch ist nämlich gleichzeitig der, der besitzt, und der, der von sich besessen wird, sich gehört, und er ist derjenige, der herrscht, und derjenige, über den dieser Herrschende herrscht. Er ist auch der, der verantwortet, und ebenso der, für den und vor dem er sich verantwortet*<sup>44</sup>. Die Verantwortung ist so letzte Konsequenz aus der spezifisch personalen Struktur des Menschen, die nur ihm aufgrund seiner vernünftigen Natur (*natura rationalis*) zukommt. Ist durch irgendeinen Grund die Verantwortung gemindert oder nicht gegeben, so ist dies *gleichbedeutend mit einer gewissen Verminderung der Personalität (im Sinne des Person-Seins selbst)*<sup>45</sup>. Allerdings kann der Person dadurch nicht jene Würde genommen werden, die ihr als *suppositum humanum* eignet.

Die Verantwortung der Person vor ihr selbst bedingt die Verantwortung vor anderen, die eine *Zuordnung des Menschen als Person zur gesamten Personenwelt* in sich birgt. Diese Dimension der *Verantwortung vor* ist Grundlage z.B. für die *richterliche Gewalt*, als Bestandteil einer Gesellschaft von Personen, die jeder Staat darstellt<sup>46</sup>. Die mit einer bestimmten Pflicht (die mit dem Allgemeinwohl in Beziehung steht) bzw. deren Unterlassung zusammenhängende Tat muss sich dem

<sup>41</sup> Person und Tat, 195.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd, 197.

<sup>44</sup> Ebd, 197-198.

<sup>45</sup> Ebd, 198.

<sup>46</sup> Vgl. ebd, 196.



Urteil der richterlichen Gewalt eines Staates unterziehen. In letzter Konsequenz bedeutet die Verantwortung in diesem Sinne Verantwortung vor Gott<sup>47</sup>, dem ich mich als Person verdanke, der mich mit solchen Eigenarten ausgestattet hat, die mir erlauben, mich durch meine Taten zu erfüllen. Er hat mir die Freiheit geschenkt, die dies ermöglicht, die mich aber auch fähig macht, mein Person-Sein zu verleugnen. Den Gebrauch dieser Freiheit habe ich vor Ihm zu verantworten. Im Licht des Glaubens wird in Jesus Christus sichtbar, wie Freiheit sich im Tiefsten erfüllt: *Der gekreuzigte Christus offenbart den authentischen Sinn der Freiheit, er lebt ihn in der Fülle seiner totalen Selbsthingabe und beruft die Jünger, an dieser Freiheit teilzuhaben*<sup>48</sup>.

## 5. Fazit

Halten wir noch einmal fest: die menschlichen Handlungen sind die eigentlichen Hoheitsakte des Menschen, hier kommen seine Geistnatur, seine Freiheit, sein Wille, sein Verstand zum Tragen. Diese spezifisch menschlichen Taten haben Auswirkung auf das Sein des Menschen. Sind diese Taten gut, werde ich zu einem guten Menschen, sind sie schlecht, werde ich zu einem schlechten Menschen. Meine moralische Qualifizierung hängt von der moralischen Qualifizierung meiner Taten ab. Hier entscheidet sich, ob der Mensch entsprechend seiner Würde oder buchstäblich unter seiner Würde lebt.

Meine Taten sind gut, wenn sie ein wahres Gut erstreben. Die Wahrheit eines Gutes ist entscheidend für die moralische Qualität der Handlung. Die Bindung der Tat an die Wahrheit geschieht im Gewissen. Zunächst sucht das Gewissen nach der Wahrheit. Diese Wahrheit besteht unabhängig von meiner Subjektivität. Das Gewissen kann daher nie schöpferisch sein, vielmehr ist es auf die unabhängig von ihm bestehende Wirklichkeit verwiesen. Auf der Basis dieser Wahrheit fällt das Gewissen dann das Urteil, ob eine bestimmte Handlung vollzogen werden muss, werden darf, werden kann oder nicht werden darf. Bei den Handlungen, die entweder vollzogen werden müssen oder nicht vollzogen werden dürfen, kommt die Pflicht ins Spiel. Die Pflicht unterstreicht den Wert einer wahren Handlung als zu tuende, bzw. einer schlechten als zu meidende.

Als Folge der Freiheit des Menschen bezüglich seiner Taten ist er für seine Taten verantwortlich, d.h. er muss für Folgen eintreten. Allerdings reicht diese Verantwortung nur so weit wie die Wirkmacht meines freien Willens, und moralische Verantwortung im strikten Sinne trage ich nur für die Taten, die auf einer Pflicht beruhen.

Die Würde des Menschen, seine Freiheit und die Wahrheit begegnen sich im Gewissen. Dort wird die Verbindung zwischen Freiheit, Wahrheit und Würde des

---

<sup>47</sup> Vgl. ebd, 196.

<sup>48</sup> *Veritatis splendor*, 85.

Menschen geknüpft. Diese Verbindung macht Karol Wojtyła und der spätere Papst Johannes Paul II. durch seinen personalistischen Ansatz deutlich. Ich bin davon überzeugt, dass seine Lehren weit über sein Pontifikat hinaus bleibende Bedeutung haben. Sie sind ein Schatz, der weithin noch nicht gehoben ist.

So sehr sich Karol Wojtyła – Johannes Paul II. auch mit der Würde der menschlichen Person beschäftigt, so sehr verfällt er doch nicht einer Anthropozentrik. Die Wahrheit, um die es geht, ist im Letzten die Wahrheit des dreifaltigen Gottes. Die Würde des Menschen, um dies geht, ist die, die er als Abbild Gottes erhalten hat und die durch Jesus Christus erneuert und zu einer Königswürde erhoben wurde. Personalismus ohne Glauben ist wie eine Frage ohne Antwort. Anthropologie muss getragen werden von Theologie. Die Anthropozentrik muss in einer Christozentrik aufgehen, die allein erst wahre Humanität gewährleistet. So kehrt Papst Johannes Paul II. immer wieder zu der grundlegenden Wahrheit zurück, die das 2. Vatikanische Konzil in dem Satz zum Ausdruck gebracht hat: *Christus [...] macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung*<sup>49</sup>. Daher gilt es, sich erneut auf ihn zu besinnen, um wirklich in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, was Gewissen, Wahrheit und die Würde des Menschen bedeuten.

### Streszczenie

Sumienie, prawda i godność człowieka (Jana Pawła II nauka o sumieniu)

Autor artykułu przedstawia w sposób źródłowy naukę kard. Karola Wojtyły, obecnego papieża Jana Pawła II, o sumieniu. W swoich rozważaniach bazuje głównie na dwóch dziełach, w którym jest wyłożona nauka o sumieniu: *Osoba i czyn* oraz encyklice *Veritatis splendor*. Autor rozwija postawiony problem w czterech odcinkach. Najpierw ukazuje wizję osoby kard. Wojtyły, wychodząc od wyróżnienia w człowieku dwóch dynamizmów, określanymi wyrażeniami: „coś dzieje się w człowieku” i „człowiek działa”. Pierwszy wyznacza obszar somatyki (natury), drugi – osoby. Autor rozwija Wojtyłową tezę, że osoba staje się poprzez działanie, które jest dobre lub złe. W drugiej części autor ukazuje, na podstawie tekstów, jak to w sumieniu ludzkim uwidacznia się powiązanie wolności z prawdą. W trzeciej części rozważa o obowiązku – powinności, gdzie ma miejsce złączenie prawdy z czynem. Wreszcie w czwartej części mówi o odpowiedzialności, która jest konsekwencją rozstrzygnięcia powziętego przez sumienie. Autor konkluduje, że sumienie jest miejscem, w którym spotykają się godność człowieka, wolność i prawda. Uwydatnia także wymiar transcendentny osoby, ukazując jej otwarcie na absolutny Byt Osobowy. Ostatecznie więc antropologia kard. Wojtyły prowadzi do teologii.

<sup>49</sup> 2. Vatikanisches Konzil, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* „*Gaudium et spes*”, in: LThK2 14, 22.

KS. PIOTR SROCYŃSKI

## ZAGROŻENIA KATECHEZY KARTOGRAFICZNEJ

Kartograficzne środki dydaktyczne stosowane podczas katechezy pomagają w porządkowaniu materiału poznawczego, w tworzeniu związków czasowo-prze-strzennych, struktur i zależności oraz w kształtowaniu postawy chrześcijańskiej. W związku z ich stosowaniem mogą też pojawić się pewne zagrożenia. Chodzi tu m.in. o nie zawsze odpowiednie kwalifikacje nauczycielskie, błędne stosowanie i wykorzystanie pomocy dydaktycznych, pasywny odbiór przekazywanych za ich pośrednictwem informacji.

*Catechesi tradendae* przestrzega przed niewłaściwym zastosowaniem w katechezie środków i metod dydaktycznych. „Istnieje też pedagogia wiary i nigdy nie zdołamy dostatecznie wyrazić, jak wiele może ona dać katechezie. Jest rzeczą naturalną, że w nauce o wychowaniu w wierze stosuje się metody wychowawcze jako takie, bardzo wydoskonalane i wypróbowane. Zawsze jednak trzeba sobie zdawać sprawę z fundamentalnej odrębności wiary. Gdy bowiem mowa o pedagogii wiary, chodzi tu nie o przekazanie nauki ludzkiej, choćby nawet najwznioślejszej, lecz Objawienia Bożego, i to nienaruszalnego. Bóg zaś sam w całej historii świętej, a zwłaszcza w Ewangelii posłużył się pedagogią, która winna być świetlanym wzorem dla sztuki wychowania w wierze. Wszelka metoda jest dla katechezy o tyle korzystna, o ile pomaga w przekazaniu wiary i sztuce wychowania w niej, jeśli zaś prowadzi do czegoś przeciwnego, nie ma żadnej wartości” (CT 58).

Istnieje więc, jak naucza papież, pewne niebezpieczeństwo niewłaściwego stosowania metod i środków dydaktycznych, co prowadzi do niewierności katechezy, w tym i kartograficznej, Bożemu Objawieniu, jak również jej adresatowi.

Nie można zatem katechezy kartograficznej zredukować tylko do przedstawienia i umiejscowienia, historyczno-geograficznych faktów, nawet tych, które należą do historii zbawienia. Historia Ludu Wybranego, wzięta sama w sobie, nie jest jeszcze katechezą. Opowiadanie o życiu Jezusa, apostołów, pierwotnego Kościoła czy jego dalszych dziejów, niekoniecznie musi być katechezą. Analizowanie uwarunkowań geograficznych, historycznych, społecznych, ekonomicznych życia chrześcijan również nie jest katechezą. Katecheza zaistnieje dopiero wtedy, kiedy życie, historia, środowisko są wyjaśniane przez słowa. Kiedy odsłania się tajemnicę w nich zawartą, tzn. kiedy odkrywa się sens religijny tych faktów, zawierający apel Boga skierowany do człowieka, w ramach planu zbawienia<sup>1</sup>.

Istnieje więc realne niebezpieczeństwo, że katecheza za pomocą środków kartograficznych nie będzie wierna bezwzględnie Bożemu Objawieniu, którego orędzie ma przekazać. Punktem wyjścia dla niej nie stanie się pogłębiona refleksja nad słowem Bożym, które przedstawia zbawczą interwencję Boga względem ludzi na przestrzeni historii. Nie ukaże katechizowanym tej głębi Bożej łaski. Nie pozwoli im jej przeżyć i odczuć na sobie tak, aby mogli na nią dać osobistą odpowiedź. Pozbawi ich życiowego przyswojenia treści wiary, tak aby one mogły się przekształcić w prawdziwą mądrość chrześcijańską i osiąść zdolność interpretowania życia ludzkiego według przesłania Chrystusa. Stanie się tak, gdy katecheza poprzestanie tylko na zewnętrznym poznaniu, czytaniu i analizie map. Środki kartograficzne bowiem obrazują środowisko i jego elementy, które są przeciwieństwem „piątą Ewangelią”. Jest to potrzebne, lecz o wiele ważniejszą sprawą jest odczytanie, również za pomocą kartograficznych środków dydaktycznych, przesłania ewangelicznego.

Katecheza kartograficzna może również nie być wierna człowiekowi. Treść Bożego orędzia zostanie przysłonięta przez symboliczny język różnorodnych pomocy kartograficznych w kategoriach, które często nie są zrozumiałe dla odbiorców katechezy. Chodzi tu o problem adaptacji, czyli przystosowania katechezy, w tym też kartograficznej, głoszonej przez Kościół, do odbiorców tego słowa: do czasu, miejsca i ich mentalności. Nie jest to tylko zagadnienie czysto praktyczne i o znaczeniu drugorzędym. Wypływa ono z natury samego słowa Bożego, które jest i powinno być zawsze słowem „wcielonym”. Przepowiadanie Bożego orędzia, obiektywnie nawet wiernego Objawieniu, a także – za pomocą słów natchnionych z Pisma Świętego – może się okazać nieskuteczne, z powodu braku uwzględnienia sytuacji życiowej katechizowanego (wiekowej, poznawczej, kulturowej itp.). Nie spełni ono wówczas swojego zadania, tj. przekazu wiedzy o Bogu i Chrystusie, jak również – wewnętrznej przemiany człowieka, aby zeń uczynić „człowieka

---

<sup>1</sup> Por. R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kat. 18 (1974) nr 5, s. 198.

nowego, stworzonego według Boga w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,24).

Na proces wdrażania uczniów do korzystania z map podczas katechezy decydujący wpływ ma katecheta. Jak wykazują badania, nauczyciele wskazują na mapach te miejsca i obszary, które wymieniają w trakcie swego opowiadania czy wykładu, i których położenie pamiętają<sup>2</sup>. Na pozostałe informacje nie zwracają uwagi, toteż nie dostrzegają ich nadmiaru. Uczniowie zaś, starając się rozpoznać wszystkie treści mapy, napotykają informacje zbędne dla aktualnie opracowywanych zagadnień. Traktują je jako przeszkodę w uczeniu się. Nie są przygotowani do dokonywania selekcji w treściach mapy, a niekiedy nie umieją do końca ich odczytać. W takich sytuacjach najczęściej rezygnują z nich, starają się zapamiętać treści przekazywane za pomocą tekstu. Fakt, że więcej uczniów niż nauczycieli dostrzega przeładowanie treściowe map, pozwala się domyślać, że uczniowie głębiej analizują ich zawartość podczas samodzielnej pracy.

W tym miejscu należy stwierdzić, że uczniowie nie zawsze są przygotowani do czytania treści map geograficznych, historycznych, biblijnych<sup>3</sup>. Przy mapie historycznej, a więc także biblijnej, tylko sporadycznie dokonują korelacji z wiadomościami i umiejętnościami wyniesionymi z lekcji geografii. Precyzyjne operowanie terminologią geograficzną podczas referowania sytuacji przestrzennych jest u nich stosunkowo niewielkie. W pracy z mapą często spotyka się bowiem stosowanie przez uczniów niewłaściwych określeń, np. na dolnej rzece, w ujściu rzeki, w bok od Częstochowy, w górę od Krakowa itp. Te niewłaściwe określenia w sposób rygorystyczny należy eliminować. Treści zawarte na mapie muszą być przez uczniów wyrażane z zastosowaniem poprawnej terminologii: w dolnym biegu rzeki, u ujścia rzeki, na północ od Jerozolimy itd.

Znajomość głównych i pośrednich kierunków świata znacznie ułatwia precyzyjne lokalizowanie punktów w przestrzeni. Katechizowani często dokonują przesunięcia głównych kierunków w układzie (kierunek wschodni przenoszony jest na zachód i odwrotnie). Największe trudności dają się zauważyć w opanowaniu kierunków pośrednich. Tymczasem informacje o tzw. róży kierunków głównych i pośrednich katechizowani winni wynieść z lekcji geografii. Przypominanie wiadomości o mapie może oczywiście doprowadzić do wyeliminowania błędnych skojarzeń, niewłaściwych sformułowań. To wszystko jednak powoduje straty czasowe w trakcie katechezy.

Posługiwanie się także jednostkami fizjograficznymi, większymi miastami jako punktami odniesienia przy określaniu kierunków i położenia zachodzi sporadycz-

<sup>2</sup> Por. A. Zielecki, *Mapa w nauczaniu historii*, Warszawa 1984, s. 71.

<sup>3</sup> Por. Z. Batorowicz, *Mapa w nauczaniu geografii*, Warszawa 1971, s. 8-34.

nie<sup>4</sup>. Jest to podstawowy błąd popełniany w pracy z mapą. Brak odniesienia przestrzennego wskazywanego na mapie miejsca i obszaru do innych punktów orientacyjnych i stron świata, ujętych w róży wiatrów, nie pozwala kształtować i utrwaląć struktury przestrzennej opanowywanej wiedzy geograficznej, historycznej, biblijnej. Uniemożliwia też, w przyszłości, odtwarzanie w pamięci obrazu mapy, nawet zbliżonego do postaci zarysu, powstającego na etapie postrzegania jej, czyli zachodzącego we wstępnym etapie, czytania. Brak zorientowania według stron świata i bez nawiązania do innych punktów odniesienia wydarzenia opisywanego przez katechetę podczas wykładu czy opowiadania utrudnia umiejscowienie go w wyobraźni przestrzennej odbiorcy. Ta sama sytuacja powstaje podczas odpowiedzi ustnej katechizowanego. Przekaz taki z trudem jest włączany przez słuchacza do struktury jego wiedzy.

Chodzi tu np. o brak umiejętności opisowego określenia położenia geograficznego punktów stałych – miast. Nauczyciele i uczniowie zapominają o konieczności wprowadzenia jako punktów odniesienia do określonej miejscowości najbliższych dużych metropolii. Mylnie wprowadzają jako punkty odniesienia miejsca leżące w znacznej odległości od lokalizowanego miasta. Przykładowo położenie Gniezna określane jest w odniesieniu do Warszawy, choć poprawnie winno być dokonane w stosunku do Poznania. Łamana jest więc zasada, w myśl której punktem odniesienia dla miejscowości określanej jest zawsze inna, większa i bliższa, nie zaś większa i dalsza.

W praktyce szkolnej są wykorzystywane mapy różniące się wymiarami, kolorystyką i stopniem zagęszczenia informacji<sup>5</sup>. Często uczeń gubi się przy mapie ściennej, gdyż nie ma wytworzonego jej wyobrażenia, obrazu. Podchodzi do niej z obrazem innych rozmiarów, obrazem mapy małej, atlasowej. Wyobrażenie tej ostatniej nie przylega do postrzeganego konkretnie – mapy ściennej.

Działalności poznawczej, polegającej na odnalezieniu symbolu na mapie, musi towarzyszyć opis położenia danej miejscowości lub obszaru. Działanie to ułatwia zorientowanie się w innej mapie i znacznie przyspiesza odnalezienie danych. Harmonijne stosowanie w pracy różnego typu map oraz przenoszenie punktów, z zastosowaniem opisu położenia geograficznego, może pozytywnie wpłynąć na efekty pracy z kartograficznymi środkami dydaktycznymi. Ograniczenie poszukiwań jedynie do odnalezienia wiadomości na mapie, bez słownego opisu, pozostaje w sprzeczności z podstawowymi zasadami stosowania środków poglądowych<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. E. Trzczińska, *Technika pracy z mapą historyczną uczniów klas I licealnych*, „Wiadomości Historyczne” 28 (1985) nr 3, s. 252.

<sup>5</sup> Por. A. Zielecki, *Środki dydaktyczne w nauczaniu i uczeniu się historii*, Rzeszów 1978, s. 160.

<sup>6</sup> L. Zankow, *O łączeniu słowa nauczyciela i środków poglądowych w nauczaniu*, w: *Zagadnienia dydaktyki*, red. W. Okoń, Warszawa 1960, s. 219-244.

Trudności i niedociągnięcia w opisowym określaniu położenia geograficznego miejscowości świadczą o zachwianiu ciągłości etapów pracy z mapą geograficzną, historyczną, biblijną.

Szczególne trudności napotykają uczniowie – katechizowani w określaniu położenia mniejszych miejscowości. Wówczas w miejsce opisowych, uznanych w kartografii historycznej, biblijnej za obowiązujące, wprowadzane są określenia matematyczne: długość i szerokość geograficzna, jako wyznaczniki umiejscowienia punktu w przestrzeni.

Innym błędem jest również to, że nie omawia się zakresu treści mapy stosowanej w nauczaniu – uczeniu się. Nie uprzedza się uczniów, że na eksponowanej mapie czy mapkach zostały oznaczone wydarzenia, miejscowości, granice, które nie będą opracowywane w czasie lekcji i pracy domowej, i że jedynie zainteresowani nimi mogą je bliżej poznać, po wykonaniu zadań obowiązkowych. Krótkie ćwiczenia w wyodrębnianiu z mapy treści obowiązujących i uzupełniających skutecznie mogą wdrożyć dzieci i młodzież do rozróżniania na mapie wiadomości zasadniczych i drugorzędnych. Brak tego rodzaju zabiegów metodycznych na katechezie z wykorzystaniem kartograficznych środków dydaktycznych należy uznać za błąd, który wyraźnie obniża efektywność stosowania map.

Kolejnym błędem jest to, że zaniedbuje się organizowanie ćwiczeń wdrażających do przyswojenia legendy mapy, ustalenia znaczenia poszczególnych sygnatur, rozróżniania ich na mapie, porównywania informacji wynikających ze znaków umownych, wyprowadzania z tych operacji wniosków.

W klasach młodszych szkoły podstawowej nie stosuje się, równoległe z sygnaturami geometrycznymi, znaków symbolicznych i obrazkowych. Zaniedbanie to wynika często z niewiedzy, braku znajomości podstaw psychologii uczenia się i teorii nauczania, jak też braku odpowiednich map<sup>7</sup>.

Także zawieszenie mapy ściennej czy też rozdanie atlasów nie jest zabiegiem dostatecznie zaspokajającym potrzebę nadawania treściom poznanym na katechezie struktury czasowo-przestrzennej. Lęk przed korzystaniem na katechezie z mapy wynika często z nieobycia ze środkami kartograficznymi wśród nauczycieli, katechetów, jak też wśród katechizowanych. Niewątpliwie z tych powodów wielu nauczycieli, katechetów może rezygnować w swej pracy z posługiwania się mapami.

Jeśli weźmie się pod uwagę to, że budowa mapy i jej treści decydują o funkcjach i zastosowaniach tego środka dydaktycznego, przypuszczać można, iż niezrozumienie miejsca map w procesie nauczania oraz skuteczności ich stosowania bierze się z niedostatku wiedzy o niej, środkach przekazu informacji, technice czy-

---

<sup>7</sup> Por. W. Marmon, *Wykorzystanie map w nauczaniu i uczeniu się historii w opinii nauczycieli i uczniów*, „Wiadomości Historyczne” 26 (1983) nr 5, s. 446.

tania wyrażen kartograficznych i nieznajomości języka mapy. To wszystko składa się na wadliwe posługiwanie się kartograficznymi środkami dydaktycznymi.

Brak odsyłania uczniów do zapamiętanych przez nich obrazów map, dokonywania na tych wyobrażeniach umiejscowienia podstawowych faktów historycznych, biblijnych, prowadzi do zapominania rezultatów pracy z mapą na etapie jej postrzegania i wstępnej analizy (widzenia i rozróżniania). Nie sprzyjają utrwalaniu wyobrażeń czynności nauczycieli, katechetów polegające na wskazywaniu przez nich wszystkich punktów orientacyjnych, obszarów, kierunków na mapie ściiennej. Bardziej racjonalne jest odsyłanie katechizowanych do tych miejsc przez słowne opisanie położenia i zalecenie odszukania na mapach atlasowych czy podręcznikowych, a następnie na mapie ściiennej.

Często nie wykorzystuje się możliwości posługiwania się mapą, jakie stwarza współczesna technika dostępna w szkołach. Dotyczy to przezroczystych folii, rzutników pisma, podwójnych diaskopów. Umożliwiają one np. rozłożenie treści mapy i kolejne ich wprowadzanie, przez nakładanie obrazów mapy tak rozwarstwionej.

Za bardzo istotne należy więc uznać przygotowanie, jakie zdobywa kandydat na katechetę na wydziałach teologicznych. Z opublikowanych wyników badań wynika, że młodzież ze szkół średnich przychodzi na studia z poważnymi brakami historyczno-geograficznymi, a uczelnie nie uzupełnią ich w stopniu zadawalającym<sup>8</sup>. Ta sytuacja wymaga od katechety stałego doskonalenia warsztatu zarówno w sferze materialnej, metodycznej, jak i duchowej. Inaczej nie sprosta wymaganiom współczesności, do której katechizowani niejednokrotnie dochodzą szybciej aniżeli ich nauczyciele i wychowawcy.

Poważną przeszkodą w prowadzeniu katechezy, w tym też kartograficznej, jest niestety powszechny brak pracowni katechetycznych w szkołach. Katechezy często odbywają się każdorazowo w innych salach. Nie zapewnia to właściwych warunków dla pracy dydaktyczno-wychowawczej katechety. A więc względy organizacyjne, najczęściej niezależne od katechety, mają swój również niekorzystny wpływ na prowadzenie zajęć katechetycznych, w tym także z użyciem kartograficznych środków dydaktycznych.

Ze względu na niewielki asortyment map i atlasów biblijnych na katechezie wykorzystuje się szkolne mapy i atlasy geograficzne i historyczne, wśród nich charakter uniwersalny mają mapy ściienne. Używa się ich na wszystkich poziomach edukacji, począwszy od szkoły podstawowej, a na studiach skończywszy. Biorąc pod uwagę jako kryterium liczbę zawartych w nich informacji, można stwierdzić, że są przeznaczone dla celów edukacji uniwersyteckich i dla szkół średnich.

---

<sup>8</sup> Por. J. Rulka, *Stopień orientacji studentów w geografii historycznej (na podstawie badań przeprowadzonych w szkołach wyższych)*, „Rocznik naukowo-dydaktyczny WSP Kraków” 9 (1981) z. 76, s. 53-67.



Dla potrzeb szkół podstawowych, gimnazjalnych są one zbyt szczegółowe, zawierają za dużo różnego typu wiadomości. Na stosunkowo niewielkiej przestrzeni przedstawione bywają, zwłaszcza na mapach historycznych, w tym też biblijnych, wydarzenia czasowo odległe<sup>9</sup>. Czytelność napisów jest ograniczona dużą ilością treści. Zbyt wiele jest na mapach różnych symboli. Na większości map historycznych, biblijnych nie ma zaznaczonych gór, wyżyn, dolin itp. co zakłóca ich historyczną wypowiedź. Brak ukształtowania pionowego i rodzajów powierzchni utrudnia również analizę wydarzeń. Na mapach historycznych, biblijnych znajdują się prawie wyłącznie rzeki, drogi, miasta, miejsca ważnych wydarzeń itp. Ma to wszystko swoje konsekwencje edytorskie.

Użyte sygnatury są zbyt małe (np. linie są zbyt cienkie), co powoduje słabą czytelność map. Jest ona pogłębiona używaniem ostrych, wysyconych kolorów, które też przyczyniają się do zmniejszenia się klarowności, np. na czerwonym tle, którym często zaznacza się Polskę, czarne ideogramy są słabo widoczne. Dla uczniów, z odległości 3-4 m, widoczne są tylko duże napisy oraz największe rzeki i duże, barwne obszary<sup>10</sup>. Reszta zamazuje się i uczniowie raczej domyślają się, na podstawie relacji nauczyciela, co gdzie się znajduje, aniżeli sami to widzą i analizują. Tak więc katechizowany, zwłaszcza ze szkoły podstawowej, często nie może za pomocą dotychczas edytowanych kartograficznych środków dydaktycznych efektywnie przejść przez wszystkie trzy etapy recepcji mapy. W obecnych warunkach można tę sytuację poprawić, pozostawiając mapę w klasie, by uczniowie, poza katechezą, mogli z nią bliżej się zapoznać.

Sytuację pogarsza fakt, że liczba map dostępnych w sprzedaży jest wciąż za mała. Nie chodzi tutaj tylko o mapy biblijne, lecz również historyczne i geograficzne. W związku z tym szkoły nie mogą zaopatrzyć się w pełny komplet potrzebnych im pomocy. Mają również trudności z wymianą map zużytych. Sprawę komplikuje jeszcze zła jakość techniczna kartograficznych środków dydaktycznych<sup>11</sup>.

Można również stwierdzić, że kolorystyka niektórych rodzajów map jest tylko nieznacznie zróżnicowana. Mapy te posiadają mało czytelne oznaczenia granic i szlaków znaczne zagęszczenie danych, przy jednoczesnym braku informacji, których uczniowie poszukują. Generalnie istnieje brak dostatecznej ilości map dosto-

<sup>9</sup> Por. *Wędrowka Ludu Bożego w Starym Testamencie*, (b. m. r.).

<sup>10</sup> Por. *Podróże misyjne św. Pawła Apostoła*, Lublin 1995.

<sup>11</sup> Mapy w Polsce są drukowane na papierze, a następnie podklejane płótnem. Przy średniej lub słabej jakości klejów powoduje to szybkie niszczenie warstwy papierowej z nadrukiem mapy. Dodatkowo – szybkie uszkodzenie map powoduje zły jakości sznurek do ich zawieszania. W efekcie mapy często spadają. Sprawa jest znana wydawnictwom kartograficznym, a mimo to przez dziesiątki lat nic nie zrobiono, by tę sytuację zmienić. W wielu krajach (m.in. na Węgrzech) mapy drukuje się na podkładzie plastikowym, który jest trwalszy i zapewnia długą żywotność map.

sowanych do potrzeb i możliwości poznawczych uczniów<sup>12</sup>. Pomoce te nie są również często dostosowane do tematyki lekcji. Występuje ponadto, pod względem treściowym, różnorodność map podręcznikowych i ściennych oraz tych, które zawarte są w atlasach. W związku z tym częstokroć brak jest realnie pełnego wykorzystania środków kartograficznych w nauczaniu geografii, historii, religii. Zdecydowaną więc przewagę ma ilustracyjne wykorzystywanie map w nauczaniu – uczeniu się. Jest to forma bierna ich stosowania, dużo mniej efektywna od czynnej, w której mapa jest źródłem wiedzy uczniowskiej.

Atlasy, zwłaszcza biblijne, są również trudno dostępne. Większość ich została bowiem wydana na początku lat dziewięćdziesiątych. Często ze względu na wysoki poziom merytoryczny nie nadają się do szkoły podstawowej czy też gimnazjum<sup>13</sup>. W tej sytuacji katechetom i uczniom pozostają mapki podręcznikowe, mapy schematyczne, szkice map oraz plany sytuacyjne, które można wykonać we własnym zakresie.

Także kartografia komputerowa jest jeszcze bardzo rzadka w polskich szkołach, a więc także na lekcjach religii<sup>14</sup>. Wynika to przede wszystkim z małej liczby powszechnie dostępnych dydaktycznych programów komputerowych, zbyt wysokiej ich ceny. Przeszkodą jest także jeszcze niezbyt częsta znajomość obsługi tych programów wśród katechetów. Obok niewątpliwych plusów – kartografia komputerowa posiada szereg cech ujemnych. Do najważniejszych należą: zmniejszenie aktywności ucznia w formułowaniu własnych myśli, ograniczenie też możliwości przedstawiania własnych ocen i sądów.

Mimo wymienionych wyżej słabości katechezy kartograficznej – korzyści z właściwego zastosowania kartograficznych środków dydaktycznych są nieporównanie wyższe, przy czym praktycznie pozostają one nadal niedocenione.

#### Zusammenfassung

Die Anwendung von kartographischen didaktischen Mitteln kann zu manchen Gefahren führen. Es handelt sich hier u.a. um ihre nicht immer entsprechende Qualität, Sachlichkeit, irrtümliche Verwendung und Benutzung sowie passive Annahme der durch sie übermittelte Informationen durch die Katechisierten.

<sup>12</sup> Por. E. Trzcńska, *Technika pracy...*, dz. cyt., s. 254.

<sup>13</sup> Por. Wielki atlas biblijny, red. J.B. Pritchard, Warszawa 1994.

<sup>14</sup> Por. M. Sielatycki, *Nauczanie geografii poprzez sieci komputerowe*, „Geografia w szkole” 47 (1994), nr 5, s. 293-297; M. Skwarcan, *Wykorzystanie komputerów w kształceniu geograficznym – stan faktyczny*, „Geografia w szkole” 49 (1996) nr 1, s. 42-43.

# OMÓWIENIA I RECENZJE

## Rzymska sesja *Uniwersytet i Kościół w Europie* (17-20 lipca 2003 r.)

W dniach od 17 do 20 lipca 2003 r. odbyła się w Rzymie sesja na temat *Uniwersytet i Kościół w Europie*. Spotkanie zorganizowane zostało przez Radę Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) i Komisję ds. Wychowania Konferencji Episkopatu Włoch, we współpracy z włoskim Ministerstwem Edukacji, Uniwersytetów i Badań Naukowych, z okazji 700-lecia założenia Uniwersytetu Rzymskiego „La Sapienza”.

Liczni zgromadzeni delegaci z różnych krajów reprezentowali bądź to poszczególne kraje (członkowie organizacji, rad i komisji w wymiarze narodowym lub eksperci), bądź diecezje i jednostki akademickie. Delegatami diecezjalnymi byli duszpasterze akademicy, studenci, nauczyciele uczelniani lub reprezentanci centrów kulturalnych, a także animatorzy kultury akademickiej. Osobną kategorię stanowili delegaci uniwersytetów katolickich, papieskich akademii, wydziałów i instytutów teologicznych. Głównym miejscem obrad, seminariów i spotkań była bazylika św. Jana na Lateranie i przylegający do niej papieski Uniwersytet Laterański, a zdecydowanie dominującymi językami były włoski i angielski.

Pierwszego dnia sympozjum, w czwartek 17 czerwca, po ceremonii powitania miało miejsce kilka pozdrowień, między innymi ze strony sekretarza Konferencji Episkopatu Włoch – ks. bpa Giuseppe Betori, rektora Uniwersytetu Rzymskiego „La Sapienza” – prof. Giuseppe d’Ascenzo, przewodniczącego FUCE (*Fédération des Universités Catholiques Européennes*) – prof. Miguelaa Gassiot Matas oraz Ministra Nauczania, Uniwersytetów i Badań Naukowych Republiki Włoskiej – Letizi Motatti.

Centralnym punktem stało się wystąpienie najpierw ks. bpa Amédée Grab, przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy, a potem wykład inauguracyjny sympozjum ks. kardynała Karla Lehmana. Ks. kardynał omówił miejsce uniwersytetów w Europie i ich rolę w upowszechnianiu wartości chrześcijańskich.

Następnie prof. Eric Froment, przewodniczący Europejskiego Stowarzyszenia Uniwersytetów, omówił misję uniwersytetu jako miejsca formacji zarówno badacza naukowego, jak i studenta. Po nim dr Walter Schwimmer, sekretarz generalny Rady Europy, podkreślił rolę Rady Europy zrzeszającej 45 państw (a w przyszłości zapewne dołączą kolejne: Białoruś i Monako), przedstawił wizję trzech komplementarnych filarów jedności starego kontynentu. Te filary to Kościół, uniwersytet, Rada Europy. Wreszcie prof. Cesare Mirabelli, były przewodniczący włoskiego sądu konstytucyjnego, omówił zagadnienie przybliżenia obywatelom państw europejskich struktur rozszerzającej się Europy.

Kolejny dzień, piątek 18 lipca, rozpoczął się modlitwą w bazylice laterańskiej pod przewodnictwem ks. abpa Oswalda Gomis, przewodniczącego Federacji Konferencji Episkopatów Azji (FABC). Obrady tego dnia skoncentrowały się na seminariach, jako że dzień ten nosił nazwę: Europejskiego Dnia Kultury. Uczestnicy podzieleni na grupy przysłuchiwali się prezentacjom i brali udział w dyskusjach w następujących grupach tematycznych: *Osoba ludzka – genealogia, biologia, biografia; Miasto człowieka – społeczeństwo, środowisko, ekonomia; Wizje nauki – odkrycia, wynalazki, technologie; Twórczość i pamięć – sztuki plastyczne, literackie, muzyczne*. Równolegle odbywały się obrady grupy rektorów uniwersytetów europejskich oraz spotkanie grupy europejskich biskupów.

Uczestnicy obrad wzięli też udział w Eucharystii w bazylice laterańskiej pod przewodnictwem ks. kardynała Paula Pouparda, przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Kultury. Wieczór tego dnia stał się natomiast okazją do spotkania z przedstawicielami grup animujących duszpasterstwa akademickie: najliczniej zgromadzono się na spotkaniu w Aula Magna Uniwersytetu Laterańskiego z Hiszpanem Kiko Argüello, założycielem Drogi Neokatechumenalnej. Wygłosił on porywającą prelekcję na temat: *Piękno zbawi świat*.

Sobota 19 lipca była dniem audiencji w Castel Gandolfo z papieżem Janem Pawłem II, który skierował do uczestników obrad orędzie i pozdrowiał grupy językowe z różnych krajów. Po audiencji miejscem Eucharystii pod przewodnictwem ks. bpa Tadeusza Kondrusiewicza z Moskwy stało się centrum ruchu *Focolarini* – Mariapoli w Castel Gandolfo. W wykładach popołudniowych podkreślono, że dzień Pięćdziesiątnicy był pierwszym krokiem doświadczenia Kościoła w globalizacji.

Ostatni dzień sympozjum europejskiego, niedziela 20 lipca, rozpoczął się modlitwami w bazylice laterańskiej pod przewodnictwem ks. bpa Oscara Urbina Ortega, delegata Rady Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM). Następujące potem wykłady otworzyło wystąpienie ks. bpa Marka Jędraszewskiego, delegata Konferencji Episkopatu Polski. Ks. biskup wnikliwie omówił trzy typy uniwersytetu (klasyczny – kontynuowany w uniwersytetach katolickich; pozytywistyczny – charakterystyczny dla mentalności XIX-wiecznej; postmodernistyczny – rozpowszechniony pod koniec XX wieku).

Po nim wystąpił m.in. ks. Jeremy Fairhead z duszpasterstwa akademickiego w Oxfordzie, który przedstawił pięcioraką wizję celu tego typu duszpasterstw: „Chrystus obecny”, „dzielenie się Chrystusem”, „nauczanie o Chrystusie”, „Chrystus rozeznawany” i „Chrystus głoszony” (*Christ present, shared, taught, discerned, proclaimed*). Dalszy ciąg obrad to wystąpienie prof. Ruprechta Wimmera, rektora katolickiego uniwersytetu w Eichstätt oraz ks. Francisca Kohna z Papieskiej Rady do spraw Świeckich.

Porywające podsumowanie obrad zostało dokonane przez abpa Cesare Nosiglia, delegata Rady Konferencji Episkopatów Europy do spraw Duszpasterstwa Akademickiego. Inny rodzaj podsumowania, mianowicie modlitewnego, stanowiła dziękczynna Eucharystia wieńcząca rzymskie sympozjum i pieczętująca przekonanie, że tego typu spotkania są niezbędne dla tworzenia klimatu porozumienia i jedności duchowej w Europie jednoczącej się politycznie i gospodarczo. Czterodniowa sesja stała się dla wszystkich uczestników ważnym etapem poszukiwania chrześcijańskich podstaw jedności europejskiej, zakorzenionej w niemałym stopniu w kulturze uniwersyteckiej i – szerzej – kulturze akademickiej naszego kontynentu. Przymierze Kościoła i uniwersytetu wydaje się być potrzebą chwili

w tych momentach przełomowych dla Europy, jeśli ma ona zachować swoją duchową tożsamość, sprężystość i zapal w upowszechnianiu tradycyjnych europejskich wartości, potrzebnych całemu światu jak nigdy dotąd.

ks. Andrzej Siemieniowski

### XXXIII Wrocławskie Dni Duszpasterskie ( 27-29 sierpnia 2003 r.)

Już po raz 33. odbyły się na Papieskim Wydziale Teologicznym, Wrocławskie Dni Duszpasterskie. Tym razem kilkusetosobowe grono słuchaczy, w którym można było zaobserwować znaczące grono Pań, miało okazję pogłębiać swoją świadomość obecności kobiety w Kościele i społeczeństwie. Temat jakże aktualny i ważny, szczególnie teraz, kiedy rola kobiety pojmowana jest niejednokrotnie w sposób wypaczony i zafalszowany. Dni – których organizatorem był jak zwykle ks. inf. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT – zaszczyliło swoją obecnością kilka wybitnych postaci. Już podczas Mszy Św. uczestnicy mieli okazję posłuchać mądrej homilii JE ks. abpa Henryka Muszyńskiego, metropolity gnieźnieńskiego. Ks. rektor, otwierając XXXIII WDD, wskazał przyczyny zwrócenia uwagi na temat kobiety: jej godność, macierzyństwo, świętość życia, obecność Maryi w życiu Kościoła, a także współczesny kryzys kobiecości, który powiązany jest z kryzysem w rozumieniu macierzyństwa czy godności.

Pierwszy wykład wygłosił ks. abp Muszyński na temat *Niewiasta w planach Bożych – kobieta w Piśmie Św.* Biblia wielokrotnie opisuje kobiety, które były wybierane przez Boga, aby prowadzić naród wybrany, a największą z nich jest Maryja. Sympozjum o kobiecie nie mogło się odbyć bez kobiet, dlatego można było posłuchać wnikliwego wykładu siostry prof. Zofii J. Zdybickiej z KUL-u na temat *Falszywy i prawdziwy feminizm we współczesnej kulturze*. Wiadomo, że w XX wieku rozwinął się nowy kierunek w myśli humanistycznej zwany feminizmem. Ma on jednak swoje oblicza wypaczone oraz takie nurty, które podobnie jak w przypadku kwestii ekologicznych, podejmują zagadnienie kobiety i kobiecości w sposób odpowiednio wnikliwy i celny. Po południu wystąpiła prof. Maria Braun-Gałkowska; w sposób językowo piękny, inspirując się Biblią, mówiła o *Kobiecie w rodzinie*. Komplet konwersatoriów odbył się w salach PWT i dotyczył szczegółowej tematyki związanej z tematem Dni. Drugiego dnia pierwszym prelegentem był doc. Zygmunt Gałdzicki, prezes Klubu Inteligencji Katolickiej, który zaproponował temat: *Praca zawodowa kobiet a życie rodzinne*. Niektóre z kwestii podjętych w tym wystąpieniu dotyczyły zagadnienia wychowania dzieci oraz konieczności czy też pragnienia podejmowania przez kobietę pracy zawodowej. Następnym wykładem w kwestii odpowiedzialności kobiety za religijno-moralne kształtowanie dziecka wygłosił ks. prof. Jan Kowalski, wieloletni przyjaciel naszej uczelni, jej doktor *honoris causa*. Ks. Kowalski przyzwyczał nas do bardzo głębokich swoich przemyśleń i ujęć dotyczących kwestii moralnych we współczesnym, niezwykle złożonym świecie, także i teraz liczne grono słuchaczy, w większości pań, mogło z wykładu księdza profesora wynieść wiele. Kolejnym prelegentem, ks. prof. Ignacy Dec omówił, jak zwykle bardzo klarownie i wyczerpująco, na podstawie listu Jana Pawła II

*Mulieris dignitatem*, wzory wielkich kobiet w Biblii, w historii Kościoła oraz w filozofii. Po południu aula PWT zapęłniła się po brzegi, ponieważ wykład miała prof. Wanda Półtawska z Krakowa, wieloletnia współpracownica kard. Karola Wojtyły, obrończyni życia i samej kobiety. Tematem wykładu były właśnie te dwie kwestie: *Niewiasta strażniczką życia – problem odpowiedzialnego rodzicielstwa*. Panią Profesor Półtawską słuchać powinny zwłaszcza młode kobiety, które w dzisiejszej atmosferze nieodpowiedzialności mogą zagubić sens własnego macierzyństwa. Problematykę konferencji ponownie poszerzały konwersatoria. Tego dnia JEm ks. Kardynał Henryk Gulbinowicz poświęcił popiersie jednego z największych świętych Kościoła, filozofa i teologa – św. Augustyna, które zostało ustawione na wewnętrznym dziedzińcu PWT. Dzień trzeci WDD miał wymiar bardziej teologiczny. Najpierw więc ks. inf. prof. Jan Krucina przedstawił, jak zwykle błyskotliwie i celnie, bardzo potrzebny na tych Dniach temat: *Maryja a chrześcijański wizerunek kobiety*. Ostatni wykład wykraczał już poza problematykę WDD, chociaż był z nią powiązany. JE ks. abp Damian Zimoń, arcybiskup metropolita katowicki, omówił Program duszpasterski na rok 2003/2004 noszący tytuł *Naśladować Chrystusa*. Program ten nie waha się mówić, za Ojcem Świętym, o dążeniu do świętości każdego drogą Bożej Miłości i wielostronnej „duchowości komunii” (*Novo millennio ineunte*, 42, 43). Konwersatoria omówili diakoni MWSD we Wrocławiu. Obrady podsumował ks. inf. prof. Jan Krucina, a podziękowania i życzenia złożył JEm ks. kardynał Henryk Gulbinowicz.

Ważny, a dość rzadko podejmowany temat kobiety w dzisiejszym świecie, podejmowany przez wybitnych prelegentów, cieszył się dużym powodzeniem u spragnionych pogłębionej wiedzy słuchaczy, a wrocławskie media poświęciły mu swój czas i miejsce. Ks. Rektorowi Ignacemu Decowi wypada życzyć kolejnych udanych Dni Duszpasterskich.

Osoby zainteresowane zdobyciem materiałów z omówionej konferencji prosimy o kierowanie zamówień pod adres Wydawnictwa Papieskiego Wydziału Teologicznego lub drogą poczty elektronicznej, adresy podane są na końcu niniejszego numeru *WPT*.

*Jan Wadowski*

## 41. Sympozjum Biblistów Polskich (Koszalin 17-18 września 2003 r.)

W dniach 17-18 września 2003 r. odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w Koszalinie doroczne dwudniowe Sympozjum Biblistów Polskich. Celem tegorocznego sympozjum było włączenie się biblistów w obchody 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II. W sympozjum udział wzięło około 120 z ponad 250 biblistów wykładających na wydziałach teologicznych (uniwersyteckich i papieskich), w seminariach (diecezjalnych i zakonnych).

Sympozjum rozpoczęła Msza św. koncelebrowana, z homilią ordynariusza diecezji (go-spodarza sympozjum), biblisty, ks. bp. prof. dr. hab. Mariana Gołębiewskiego.

W pierwszym dniu obrad wykłady wygłosili: ks. prof. dr. hab. Henryk Witczyk, ks. dr Artur Malina, ks. dr Mariusz Rosik oraz (po południu) ks. prof. dr. hab. Waldemar Chrostowski, ks. dr Bartosz Adamczewski i ks. dr Janusz Lemański; w drugim dniu: ks. bp

prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski, ks. dr Dariusz Dziadosz i ks. dr Piotr Briks. Obradom towarzyszył tradycyjnie kiermasz książek wydawanych przez różne wydawnictwa.

Pierwszy prelegent, ks. prof. Henryk Witczyk, analizując przekaz Ewangelii św. Jana 18-21, ukazał rolę „umiłowanego ucznia” względem Piotra nie przyznającego się do Jezusa, pozytywny wpływ postawy wiary umiłowanego ucznia na wiarę Piotra. W tej zakorzenionej w wierze ucznia wierze Piotra każdy kolejny uczeń Pański (każdy wierzący) może znaleźć oparcie dla swojej wiary.

Kolejny prelegent, ks. dr Artur Malina, poświęcił swoje wystąpienie także osobie Piotra. W komunikacie zatytułowanym *Dobra Nowina nieupiększona – obraz Piotra w Ewangelii Marka* wskazał na rolę redaktora interpretującego postać Piotra, podkreślił sens widzenia, powołania Piotra przez Jezusa i pokazał, że pozycja Piotra nie zależy od jego postępowania czy osobistych walorów.

Ks. dr Mariusz Rosik w komunikacie *Interpretacja Janowej narracji o pustym grobie (J 20,1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie* w sposób interesujący zinterpretował występujące w Janowym opisie – a znane z pism ST – motyw ogrodu, wątek poznania, poszukiwania, motyw istot niebieskich i okrycia ciała czy motyw miecza – zastanawiając się nad tym, na ile Jan redagując swój opis o pustym grobie, sięgał po znane analogie, oczywiście przetwarzając je dla swego celu redakcyjnego.

Podczas sesji popołudniowej ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, przedstawiając Mojżesza (*Mojżesz przywódca, prawodawca, prorok*) w nawiązaniu do rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II, szukał podobieństw, analogii między Mojżeszem – przywódcą, prawodawcą i prorokiem narodu wybranego – a obecnym papieżem, Janem Pawłem, kierującym Kościołem katolickim.

Ks. dr Bartosz Adamczewski mówił o Jakubie, bracie Pańskim, i wspólnocie jerozolimskich ascetów, a ks. dr Janusz Lemański o Abrahamie (*Abraham – źródło nadziei ludu Starego i Nowego Przymierza*) – ojcu narodu wybranego i także ojcu – ale w porządku wiary – nowego Ludu Bożego.

Ciekawe informacje na temat wznowienia prac archeologicznych w Ziemi Świętej przekazał o. dr Marian Bernard Amt OFM.

Drugi dzień obrad, poprzedzony Mszą św. koncelebrowaną, z homilią ks. bp. prof. dr hab. Zbigniewa Kiernikowskiego, rozpoczął referat ks. biskupa zatytułowany *Wiara Piotra wspomagana łaską (Łk 22,11-34)*. Prelegent ukazał przemianę Piotra, który zanim stał się Skalą-Piotrem, był „zawadą”; który przekonany o swojej wierności Panu, zaparł się Go. Potrójne pytanie Jezusa „Czy Mnie miłujesz?” pozwoliło Piotrowi zrozumieć, o co chodzi: że kwestią wierności jest danie życia. Nieporozumienie Piotra z Jezusem dotyczyło tego, kto za kogo daje życie. Ostatecznie prymat Piotra, co Piotr rozumiał, polegał na traceniu swego życia na służbie Panu i dla Pana.

Ciekawe było wystąpienie ks. dra Dariusza Dziadosza pt. *Eliasz – typ proroka, obrońcy wiary i Bożego prawa*. Prelegent przedstawił Eliasza jako proroka czasu kryzysu, wyodrębniając kilka etapów w jego życiu: (1) Eliasz – sługa Boży, bojący się Boga, uciekający przed władcą, samotnik, (2) Eliasz blisko władcy, doradca monarchy na zawołanie, (3) Eliasz coraz bardziej zbliżający się do ludzi, (4) Eliasz przedstawiony jako wzór następcy Mojżesza; w sposób tajemniczy udzielający mocy Elizeuszowi; figura czasów ostatecznych.

Ostatni z prelegentów, ks. dr Piotr Briks, zajął się postacią Koheleta. Swój komunikat *Kohelet jako nauczyciel czasu kryzysu*, rozpoczął od przedstawienia czasu, w którym prorok działał, kontekstu politycznego i społeczno-religijnego. Długie wprowadzenie do tematu nie pozwoliło prelegentowi na omówienie postaci Koheleta – pedagoga, proroka, człowieka czasu kryzysu.

Symposium zakończyło się wyborami nowych władz Zarządu Stowarzyszenia Bibliotek Polskich. Prezesem (po dwóch kadencjach ks. prof. dra hab. Ryszarda Rubinkiewicza) został ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, zastępcą ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk. W skład Zarządu weszli także, wybrani przez zgromadzonych na sympozjum, przedstawiciele pięciu ośrodków studiów teologicznych: krakowskiego – ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, lubelskiego – ks. dr Hubert Ordon, poznańskiego – ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży, katowickiego – ks. dr hab. Józef Kozyra, wrocławskiego – s. dr hab. Ewa J. Jezierska, prof. PWT.

Dodatkową atrakcją przygotowaną zebranych przez organizatorów sympozjum bibliotek w Koszalinie było zwiedzanie autokarem okolic Koszalina (Góra Chełmska, Darłowo, Darłówko) oraz (19.09.03) wycieczka (wodolotem) na piękną duńską wyspę Bornholm.

s. Ewa Jezierska

## *Tożsamość człowieka a jego postawa prospołeczna* – Sympozjum Teologii Fundamentalnej (Katowice, 22-24 września 2003 r.)

Teologia fundamentalna i jej zadania są dziś chętnie i nie bez racji porównywane ze stanem na progu domu. Kto stoi na progu, znajduje się równocześnie we wnętrzu domu i na zewnątrz. Wyjątkowe usytuowanie nakazuje tej dyscyplinie z jednej strony słyszeć i rozumieć wysiłki myśli ludzkiej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o człowieka, o Boga i sens świata. Z drugiej zaś – przejmując funkcję nauki jednoczącej oraz zapraszającej do wnętrza domu, którym jest Kościół, i uzasadnia wiarygodność tego zaproszenia. W taki oto obrazowy sposób wskazuje się od dłuższego czasu na potrzebę dialogicznego i interdyscyplinarnego wymiaru teologii fundamentalnej. Współczesne ustalenia antropologiczne dotyczące tożsamości człowieka mogą otworzyć przed teologią fundamentalną nowe perspektywy, które w pluralistycznej rzeczywistości współczesnego świata umożliwią zrozumiałą komunikację obietnicy zbawienia udzielonego ludzkości przez Chrystusa.

Wyrazem rozumienia aktualności obecnych wyzwań, przed którymi staje teologia fundamentalna, było tegoroczne Sympozjum Teologii Fundamentalnej w Katowicach w dniach 22-24 września 2003 r. Motywem przewodnim wszystkich obrad był temat: *Tożsamość człowieka a jego postawa prospołeczna*. Organizator i gospodarz spotkania, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, zaprosił do wygłoszenia wykładów teologów z Francji, Niemiec, Austrii i Polski oraz specjalistów nauk humanistycznych z kilku ośrodków w kraju.

Ks. prof. dr hab. W. Myszor, dziekan Wydziału Teologicznego UŚ, w słowie wprowadzającym stwierdził, że pytania o miejsce teologii pośród dyscyplin uniwersyteckich i dialog z nimi pozostają nadal aktualne. Każda ze stron dopiero uczy się trudnej sztuki wzajemnego rozumienia i dostrzegania dobra; sztuki, która w swej istocie jest przeciwieństwem sporem o prawdę.



Współczesne nauki są dziś bardziej zainteresowane badaniem dróg dochodzenia do prawdy niż jej absolutnym posiadaniem, powiedział ks. prof. dr hab. M. Rusecki (KUL), przewodniczący Ogólnopolskiej Sekcji Teologii Fundamentalnej, otwierając oficjalne obrady. Ludzka egzystencja w jej wielowymiarowych kontekstach jest przedmiotem badań nauk przyrodniczych i humanistycznych, ale może być również punktem wyjścia dla refleksji teologiczno-fundamentalnej. Dlatego istotne i właściwe dla wszystkich nauk jest pytanie o tożsamość współczesnego człowieka oraz poszukiwanie jej we wspólnocie i dla wspólnoty.

Ks. dr hab. J. Cuda (UŚ), uzasadniając teologiczną aktualność problematyki sympozjum, pytał: Czy istnieje przyczynowy związek między doświadczeniem kryzysu prospołecznej postawy człowieka oraz doświadczeniem kryzysu tożsamości człowieka? Teologia fundamentalna uczestniczy w tych doświadczeniach i widzi potrzebę ich wyjaśniania w świetle antropologii biblijnej. W kluczowe rozumienie tożsamości Boga jako trynitarnej tajemnicy jedności i mości wpisana jest bowiem relacyjna tożsamość człowieka. Autor stwierdził, że jeśli rozumiemy ją jako jedność w wielości osób, to do istoty tej tożsamości należy kategoria tracenia i oddawania życia. Dlatego zarówno indywidualizm, jak też kolektywizm stoją w sprzeczności z tożsamością człowieka i grożą mu wyobcowaniem z własnej identyczności.

Duże zainteresowanie i żywą dyskusję wśród uczestników sympozjum wzbudził referat wygłoszony przez prof. dr hab. M. Jarymowicz (UW) zatytułowany: *Tożsamościowe przesłanki otwartości na innych i zachowań altruistycznych w świetle badań psychologicznych*. Szczególną uwagę poświęciła Autorka zagadnieniu mechanizmów postaw prospołecznych i ich zbieżności z problematyką tożsamości człowieka. Stwierdziła, że z psychologicznego punktu widzenia trudno mówić o współczesnym kryzysie wartości, ponieważ człowiek w swojej wewnętrznej strukturze posiada potencjał, który zawsze kieruje go ku dobru. Należy zatem przekraczać pierwotne mechanizmy biologiczne i automatyzm zachowań oraz rozwijać motywację, empatię i system regulacji refleksyjnej. U podstaw tego rozwoju leży indywidualne poczucie tożsamości wyrażające się w kategorii wyartykułowanego „ja”. W zależności od definicji owego „ja” tworzą się jakościowe relacje z innymi.

Kontynuacją tej problematyki w perspektywie socjologicznej zajął się dr A. Kasperek, który wraz z nieobecny na spotkaniu prof. dr hab. W. Świątkiewiczem (UŚ) był autorem wygłoszonego referatu pt. *Między wspólnotą a indywidualizmem – refleksja nad kondycją kultury współczesnego społeczeństwa*. Ambitny i trudny zarazem temat zaprezentowano w sposób, który wywołał w dyskusji poczucie niedosytu. Z prawdy o społecznej naturze człowieka autor wyprowadził tezę o niezbędnym wpływie społeczności na zaistnienie, przemianę i potwierdzanie tożsamości jednostki, przy czym tożsamość człowieka została tu zredukowana do roli społecznej, co znacznie ograniczyło rozumienie takich pojęć, jak społeczeństwo losu, społeczeństwo wyboru, wspólnota czy więź społeczna.

Jeszcze inne, tym razem filozoficzne ujęcie głównej kwestii sympozjum zaproponował ks. dr hab. K. Wolsza (UO) w wykładzie zatytułowanym: *Od doświadczenia egzystencji do postaw proegzystencji*. Celem przedłożenia było znalezienie możliwości filozoficznego uzasadnienia proegzystencji. Autor nawiązał do głównych tez antropologii hermeneutyczno-egzystencjalnej (Tischner, Stróżewski, Skarga), która odwołuje się do trzech funda-

mentalnych doświadczeń człowieka (jestem, jesteś, jest) oraz do jego refleksyjnej postawy wobec istnienia bytu. Stwierdził przy tym, że dopiero przeżycie tzw. solidarności metafizycznej, która wyraża się w „doświadczeniu prazasady wszelkiego życia we wszystkim co żyje” (Sprenger), przekracza płaszczyznę powiązań społecznych i rodzi rzeczywistą postawę proegzystencji. Można zatem wysunąć zasadny wniosek o istnieniu związku pomiędzy doświadczeniem i postawą refleksyjną człowieka a jego postawą prospołeczną.

Interdyscyplinarny charakter pierwszego dnia obrad zwieńczył wykład ks. prof. dr. Lothara Rossa z Niemiec: *Entfremdung und Identität des Menschen in der Sozialverkündigung Johannes Paul II*. Już konstytucja *Gaudium et spes*, a potem także encyklika *Centesimus annus* dostrzegły w świecie narastanie szybkich i głęboko idących zmian o ambiwalentnym zabarwieniu, które dotyczą wszystkich sfer życia. Relatywizm i źle rozumiana wolność, konsumpcjonizm i egoizm rodzą w człowieku poczucie bezsensu i wyobcowania oraz niszczą jego najgłębszą tożsamość osobową. Społeczne nauczanie Jana Pawła II szczegółowo diagnozuje tę duchową sytuację człowieka, ale zarazem wskazuje mu drogę od wyobcowania do tożsamości. Kulturowo-etyczną tezę jego przesłania dostrzegł Autor na płaszczyźnie transcendentnego uzasadniania godności ludzkiej i związanego z nią etosu.

Zgodnie z przyjętą tradycją wieczór pierwszego dnia Zjazdu jest zwykle zarezerwowany na bezprogramową kontynuację spotkań, które są doskonałą okazją do spontanicznych rozmów i dyskusji w kameralnych grupach. Ponownie wybrano ks. prof. M. Ruseckiego na przewodniczącego Sekcji Teologii Fundamentalnej oraz zainicjowano utworzenie Stowarzyszenia Polskich Teologów Fundamentalnych.

Drugi dzień sympozjum otworzył wykład francuskiego teologa O. prof. dr. C. Geffré, który uchodzi za promotora teologii hermeneutycznej i od lat zajmuje się poszukiwaniem teologicznej interpretacji pluralizmu religijnego. Wystąpienie pt. *La théologie fondamentale comprise comme herméneutique* oraz dyskusję, która była jego przedłużeniem, można właściwie potraktować jako odpowiedź na wiele pytań: Dlaczego współczesna teologia winna podjąć się ryzykownego zadania twórczej reinterpretacji orędzia chrześcijańskiego? Na czym polegają różnice między modelem hermeneutycznym a modelem dogmatyzującym teologii? W jakiej mierze uzasadniona jest identyfikacja argumentu teologicznego z hermeneutycznym oraz jakie mogą być tego konsekwencje? W jaki sposób rozwiązuje się problem kryteriów interpretacji? Hermeneutyka sensu czy raczej hermeneutyka działania?

Gość z Uniwersytetu Wiedeńskiego, ks. prof. dr J. Reikerstorfer, podjął zagadnienie poszukiwania nowego paradygmatu chrześcijańskiej nauki o Bogu. W swoim przedłożeniu *Zur „Antropologie” des biblischen Verheissungsglaubens* zastanawiał się, czy wobec współczesnego pluralizmu kultur i religii oraz kryzysu tożsamości człowieka można jeszcze antropologię transcendentalną zaliczyć do komunikatywnych sposobów reprezentacji chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Uznał, że należy przywołać biblijną naukę o Bogu i o człowieku oraz wydobyć z niej antropologię „doświadczenia braku” i antropologię ludzkiego „wspominania”. Człowiek tych antropologii nie jest definiowany przez samotranscendencję. W tym ujęciu o tożsamości własnego „ja” współdecyduje los innych, a związek z Bogiem nawiązuje się we „współczuciu” (*Compassion*) z historią losów świata.

*Tożsamość – narracyjność – teologia fundamentalna* – taki tytuł nosił wykład ks. prof. dr. hab. H. Seweryniaka (USW). Autor nawiązał do opowiadania jako pierwotnej, dynamicznej i uniwersalnej formy narracyjnego zrozumienia, które charakteryzowało wiarę

Izraela, nauczanie Jezusa Chrystusa, a także wyznania wiary i kerygmat pierwotnego Kościoła. W spotkaniu z myślą hellenistyczną i pojęciowym ujmowaniem istoty rzeczy narracja straciła na znaczeniu. Dopiero od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku w różnych obszarach kultury poszukuje się, tym razem naukowego, uzasadnienia funkcji narracji w kształtowaniu tożsamości indywidualnej i społecznej. W tym nurcie znalazła się również teologia narratywna (J.B. Metz, D. Sölle, E. Schillebeeckx i in.), związana z protestem wobec teologii przesadnie spekulatywnej i elitarnej, która – zdaniem wielu – oddaliła się od niepokojów i egzystencjalnych doświadczeń człowieka. Autor zaproponował przywrócenie należnego miejsca narracji w refleksji Kościoła oraz podjął próbę przybliżenia narracyjnego charakteru tożsamości człowieka (P. Ricoeur).

Badania interdyscyplinarne są niezwykle twórcze dla wszystkich stron dialogu, stwierdził w podsumowaniu dwudniowych obrad ks. prof. M. Rusecki. Skoro jednak przedmiot zainteresowań jest zbliżony, choć inaczej artykułowany, to należy w szerszym zakresie korzystać ze zdobyczy nauk w taki sposób, aby każda dyscyplina była wintegrowana w inne, a nie wydzielona z nich. Uniknęlibyśmy wtedy fałszywych pojęć o Kościele, religijności, o tożsamości człowieka. Stąd ciągle aktualny postulat zaangażowanego dążenia do prawdy oraz umiejętnej jej syntetyzowania i rozróżniania, aby dać się jej zauroczyć.

Elżbieta Dolganiszewska

### Card. Zenon Grocholewski, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Editrice FALMA EDIUM, Roma 2003, ss. 63

Autor książki nie wymaga dokładnej prezentacji, gdyż jest dziś znany w całym Kościele katolickim. Nie zaszkodzi jednak przypomnieć, że całe jego życie kapłańskie, biskupie i kardynalskie związane jest z Rzymem. Tu przybył już wkrótce po święceniach kapłańskich i w roku 1973 uzyskał doktorat prawa kanonicznego na Uniwersytecie Gregoriańskim. Przez wiele lat pracował w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, kolejno jako: notariusz, kanclerz, sekretarz i prefekt. W latach 1980-1984 wykładał na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Był członkiem komisji, która z Ojcem Św. Janem Pawłem II studiowała projekt kodeksu prawa kanonicznego oraz projekt reformy Kurii Rzymskiej. Wygłaszał i wygłasza liczne referaty na kongresach międzynarodowych i w centrach naukowych różnych krajów świata. Dnia 6 stycznia 1983 r. przyjął sakrę biskupią w Rzymie z rąk Jana Pawła II, zaś 16 grudnia 1991 r. został podniesiony do godności arcybiskupa. W dniu 15 listopada 1999 Jan Paweł II mianował go prefektem Kongregacji Wychowania Katolickiego (Congregazione per l'Educazione Cattolica), a 21 lutego 2001 r. podniósł go do godności kardynalskiej.

Sygnalizowana publikacja jest włoską wersją książki autora pt.: *Filosofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II* (Poznań 1996, ss. 40). Ukazały się także jej tłumaczenia na język słowacki, hiszpański, portugalski i węgierski. Zawartość publikacji pochodzi z wykładu wygłoszonego w języku francuskim podczas międzynarodowego spotkania, zorganizowanego przez Instytut Europejski Relacji Kościoła – Państwo na temat: *Jan Paweł II i społeczność polityczna* (Paryż, 30 XI-IXII 1990). Niniejsze wydanie poprzedzone jest przedmową dr. Luigi Cirillo, zawierającą syntezę prezentowanej pozycji.

Na całą zawartość publikacji składają się trzy krótkie części. W pierwszej ks. kard. Grocholewski prezentuje filozofię prawa według kard. Karola Wojtyły. Znajdujemy tu dwa główne odcinki tematyczne: „człowiek – jako podmiot osobowy” i „osoba a wspólnota”. W pierwszej części autor uwydatnia takie problemy, jak: podmiotowość osoby ludzkiej, wolność, autodeterminacja, prawda o dobru, świadomość, autorealizacja, transcendencja osoby w czynie, integracja osoby w czynie. W drugiej części jest mowa o partycypacji osobowej, o wymiarze personalnym, społecznym i prawnym człowieka, o miłości, alienacji, indywidualizmie i totalitaryzmie, solidarności i opozycji. Lektura tekstu pozwala zauważyć, że autor prezentuje tu wizję osoby kard. Karola Wojtyły na podstawie jego dzieła: *Osoba i czyn* (Kraków 1969) oraz artykuł: *Osoba: podmiot i wspólnota* („Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5-39).

W drugiej części publikacji znajdujemy filozofię prawa w ujęciu papieża Jana Pawła II. Autor omawia tu następujące zagadnienia: integralny wymiar godności osoby, prawa człowieka, jego wolność w relacji do prawdy o dobru, praca, prawdziwy postęp, solidarność i dialog, miłość.

Trzecią część publikacji stanowią wnioski końcowe. Autor podsumowuje tu przeprowadzone rozważania i stawia tezę o niewystarczalności filozofii prawa, która musi być dopełniona teologią prawa.

Książka ks. kard. Grocholewskiego jest szczególnie ważna dla prawników. Ukazuje bowiem osobę ludzką jako podmiot, który posiada swoje prawa, ale i zobowiązania. Prawo jest rozpoznawane, a niekiedy i tworzone przez człowieka. Jego celem jest dobro wspólne poszczególnych ludzi i całej społeczności. Swoje ugruntowanie znajduje w naturze ludzkiej, w osobowym wymiarze człowieka.

ks. Ignacy Dec

## Christoph Dohmen, *Die Bibel und ihre Auslegung*, C.H. Beck Verlag, München 1998, ss. 112

Bezpośrednio lub nie, chcąc czy nie chcąc, niemal każdego dnia spotykamy się z Biblią. Nie tylko w dziedzictwie kultury świata zachodniego, nie tylko w dziełach sztuki, literatury czy muzyki, ale także, a może przede wszystkim w życiu prywatnym. Wielu dziś cytuje słowa: „nic nowego pod słońcem”, nie zdając sobie sprawy, że to biblijny Kohelet (Koh 1,9). Scenarzysta tak kasowych filmów, jak: *Taniec wampirów* czy *Imię róży*, Gerard Bracher, wyznał w jednym z wywiadów, że inspiracje do swych scenariuszy czerpał z lektury Starego Testamentu. Poza tym istnieje tak wiele motywów i tematów biblijnych, do których nawiązują współcześni artyści, pisarze i kompozytorzy, że trudno przecenić wpływ Pisma Św. na współczesną kulturę. Mimo tego „wrycia się” Biblii w kulturę zachodnią trudno jest dziś mówić o „chrześcijańskim” Zachodzie. Problem ten jest zbyt szeroki na łamy obecnego opracowania, wskazać trzeba jednak, że nawet i dziś spotkać można ludzi, którzy kończą argumentację: „przecież jest tak napisane w Piśmie Św.”. Występują tu dwa momenty ludzkiego doświadczenia: imperatywny (tak mówi Pismo Św.), jak i element speratywny (mam nadzieję, że Biblia udzieli mi odpowiedzi). Niezależnie od tego, czy podzieli się taki punkt widzenia, czy nie, nie sposób nie zauważyć, że Pismo Św. nadal

i wciąż wywiera wielki wpływ na jakość życia człowieka. I dlatego wciąż są aktualne wszelkie próby zrozumienia „na nowo” Pisma Św. i jego nowych interpretacji. Czasami prowadzi to do polaryzacji stanowisk i konfliktów, ponieważ z jednej strony tymi interpretacjami zajmować się chcą i zajmują specjaliści: bibliści, egzegeci, teologowie, z drugiej zaś strony nie brak takich, którzy twierdzą, że do obcowania z Biblią – Słowem Życia, nie potrzebują żadnej fachowej wiedzy. Tym bardziej więc palące staje się pytanie, wg jakich metod „wykładać” Pismo Św., kto i dlaczego może to zrobić, wreszcie, jak uniknąć pewnych charakterystycznych błędów. Na tak postawione pytania pragnie odpowiedzieć Christoph Dohmen w swej książce: *Die Bibel und ihre Auslegung*. Autor jest profesorem Katedry Starego Testamentu na Uniwersytecie w Osnabrück. Zajmuje się problematyką egzegezy i hermeneutyki biblijnej.

Książka teologa z Osnabrück podzielona została na 4 rozdziały. Pierwszy, który nosi ogólny tytuł: *Biblia*, stara się zwrócić uwagę na dwa aspekty: Pismo Św. jest Księgą, na którą składa się szereg innych ksiąg; ksiąg powstałych w różnych środowiskach i w różnych przedziałach czasowych, powstałych z różnych powodów (*Sitz im Leben*) i o innej często wymowie, ksiąg o innych i jakże różnorodnych rodzajach i gatunkach literackich. Z drugiej jednak strony jest to ciągle ta sama i jedna Księga – Księga natchniona – Słowo Boga w ludzkim słowie. Dopiero wtedy gdy uzmysłowimy sobie oba te fakty, można zadawać pytanie: czym w takim razie jest interpretacja tej „Księgi ksiąg”.

Problemem tym zajmuje się autor w drugim rozdziale zatytułowanym: *Interpretacja*. Ponieważ tytuł rozdziału jest bardzo ogólny, autor próbuje najpierw zająć się jego wyjaśnieniem. Zwraca więc uwagę na różnorodność słowa „interpretacja”, analizując takie terminy techniczne współczesnej biblistyki, jak: *exegesis*, *hermeneuo* czy łacińskie *interpretatio*. I choć pojęcie „interpretacja” jest tu pojęciem nadrzędnym, to jednak w książce Dohmena chodzić będzie o tzw. hermeneutykę jako naukę o rozumieniu i interpretacji Pisma św. Należy również dodać, że w zależności od dziedziny można mówić o hermeneutyce filozoficznej, teologicznej, psychologicznej, literackiej, feministycznej i biblijnej. Celem interpretacji czy hermeneutyki w sensie węższym jest nawiązanie związku – komunikacji pomiędzy dwoma podmiotami. W przeciwieństwie do komunikacji słownej, gdzie rozumienie wzajemne opiera się żywym słowie i dialogu, w przypadku tekstu (tu Biblii) mamy do czynienia z jakby „niemym” partnerem, który domaga się czytelnika zdolnego do zrozumienia intencji autora tekstu. Znany językoznawca Umberto Eco porównuje teksty literackie do „leniwych maszyn”, które dopiero „wprowadzone” w ruch przez intelekt człowieka próbują coś mu przekazać.

Formami interpretacji Pisma Św. zajmuje się Ch. Dohmen w trzeciej części swej książki. Przede wszystkim chodzi mu o odpowiedź na pytanie: Jak teksty Biblii interpretowane były w dziejach historii chrześcijaństwa? oraz – jak by ten rys historyczny jakoś uporządkować i usystematyzować. Wychodzi więc autor od formy najstarszej i najbardziej podstawowej, zwanej często „wewnątrzbiblijną”, która zakłada, że początków interpretacji Biblii należy szukać w niej samej (por. np. 1 Kor 15,3nn). Potem wskazuje na metodę alegoryczną zapoczątkowaną przez Orygenesusa w II wieku, który nawiązuje do antropologii Platona o ciele, duszy i duchu. Dalej przechodzi Dohmen w swych badaniach od „szkoły aleksandryjskiej”, przez naukę o „poczwornym sensie” Pisma Św. (*Littera gesta docet...*) reprezentowanym w średniowieczu aż do współczesnych badań literackich. Zauważa rów-

nież, że od samego prawie początku badacze Biblii zwracali uwagę na zagadnienia językowe w interpretacji Pisma Św. (kwestia języków oryginalnych), co w czasach Ojców Kościoła znalazło swój szczyt w twórczości św. Hieronima, a w czasach Reformacji – Marcina Lutra. Obecnie zaś uznana i stosowana od dawna „metoda historyczno-krytyczna” stanowi podstawę nowoczesnych badań biblijnych. (dokładne omówienie 6 „kroków” tej metody – ss. 58-63).

W dalszym ciągu swych rozważań pyta Dohmen o cel interpretacji Pisma Św. Jeśli celem tym ma być zrozumienie Biblii, to drogą do osiągnięcia tego celu jest korelacja między metodą a przedmiotem badań. W tym przypadku przedmiotem badań jest Stary i Nowy Testament, a więc literatura. Zaniem Dohmena badania biblijne to pewna gałąź wiedzy i badań literackich, mających jednocześnie pewną specyfikę. Nauki biblijne nie zajmują się całokształtem literatury określonego narodu, ale pewnym specyficznym „wycinkiem” literatury narodu żydowskiego; a to rozróżnienie jest tu bardzo ważne. Ciekawa jest także próba prezentacji współczesnej hermeneutyki tekstów biblijnych ukazana na przykładzie opowiadania o Kainie i Ablu (Rdz 4,1-16). Opierając się na opracowaniu Horsta Klausa Berga *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung* interpretuje tekst według kilku „metod” hermeneutycznych. I tak pyta, jak odczytuje tekst z księgi Rodzaju tzw. egzegeza historyczno-krytyczna, dalej hermenutyka feministyczna, psychologii głębi, interpretacja materialistyczna, teologii wyzwolenia (tzw. *Relectura*), „historii oddziaływania” (*wirkungsgeschichtliche Auslegung*), intertekstualna, kanoniczna czy wreszcie lingwistyczna. Ta wielorakość prób interpretacyjnych Pisma Św. stanowi dla Autora z jednej strony bogactwo w badaniach biblijnych z drugiej jednak – pewne zagrożenia dla czystości depozytu wiary. Wszelkie jednak badania prowadzą się do jednego celu: lepszego poznania słowa Bożego i wybudowania coraz liczniejszych „mostów” łączących stary tekst Biblii ze współczesnym człowiekiem.

ks. Janusz Misiewicz

### *Die Bibel, erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas, Patmos Düsseldorf, 2001, ss. 599*

W zapowiedziach wydawniczych określano tę książkę jako „nadzwyczajny klucz do zrozumienia Biblii”. Ponieważ istnieją niezliczone wydania Biblii i jej komentarzy, od wydań kieszonkowych po opasłe tomy, należy postawić pytanie: cóż takiego oryginalnego i nadzwyczajnego możemy znaleźć w wydaniu Halbfasa?

Kiedy jednak weźmie się tę księgę do ręki i spróbuje się jej bliżej przyjrzeć, trudno nie zauważyć, na czym polega owa oryginalność opracowania Halbfasa. Jest to z jednej strony zestawienie podstawowej (ale wyczerpującej) wiedzy biblijnej; koncentryczny wybór centralnych tekstów biblijnych w ich historycznym (a nie kanonicznym) porządku i towarzyszący mu najbardziej aktualny – z naukowego punktu widzenia – komentarz egzegetyczny. Z drugiej strony, jeśli do tego doda się jeszcze, że cała książka napisana jest w języku niezwykle komunikatywnym, przejrzyste zaopatrzone w podstawowe informacje egzegetyczne i hermeneutyczne, krótkie historyczne wprowadzenia (biografie, definicje itd.), teologiczne komentarze, wreszcie reprodukcje dzieł sztuki religijnej – wszystko to spr-

wia, że po książkę tę powinni sięgnąć przede wszystkim nauczyciele religii, katecheci, ale i kaznodzieje. Jest to bowiem nie tylko tzw. Biblia szkolna, ale zarazem i podręcznik, leksykon, słownik i powieść zarazem w jednym. Prawie na każdej stronie znajdziemy kolorowe reprodukcje o tematyce religijnej znanych i mniej znanych malarzy (np. Fra Angelico, Giotto, Vincent van Gogh); obrazy te nie stanowią jednak, jak myślałby ktoś, li tylko elementu ozdobnego książki; reprodukcje te nie starają się „pokazać” tego, o czym jest już napisane w tekście, ale raczej – jak często u Halbfasa – komentują, poszerzają obraz i horyzonty czytelnika, próbując odnaleźć konotacje ze współczesnością.

Rozważony optycznie jest również układ materiału kartograficznego dotyczącego danych geograficznych, a nawet politycznych. Wiele ciekawych reprodukcji próbuje wyjaśnić tło pewnych wydarzeń, zwyczajów czy zachowań bohaterów biblijnych. Znajdziemy tu wyjaśnienie wielu historycznych nazw, imion i miejsc. Aby zaś życie codzienne Żydów i – ujmując rzecz szerzej – realia nieznanego dla czytelnika Zachodu świata żydowskiego uczynić bardziej obrazowym i sugestywnym, sięga Halbfas po pomoc do znanych w Niemczech rysowników: Annemarie i Josefa Scheibertow.

Książka podzielona jest na 2 części: tzw. *Biblia żydowska* (tutaj Autor nie podaje, z jakich konkretnych tłumaczeń i wydań korzystał) oraz *Biblia chrześcijańska*, w tłumaczeniu Friedolin Stier. Pierwsza część rozpoczyna się od zagadnień powstania Biblii żydowskiej, a więc problemu tradycji ustnej, powstania Pięcioksięgu aż na Esseńczykach i Qumran skończywszy. Część II – *Biblia chrześcijańska* to najpierw problem powstania Nowego Testamentu, przez poszczególne Ewangelie przechodząc aż do Apokalipsy. To, co się jednak natychmiast rzuca w oczy, to próba Halbfasa wskazania na wspólne źródła tekstów zarówno staro- jak i nowotestamentowych. Np. objaśniając tekst Mk 6,32-44 „Nakarmienie pięciu tysięcy”, próbuje Autor nawiązywać do 1 Krl 17,8-16, czyli do cudu Eliasza w Sarepcie Sydońskiej (s. 383-386). Ma to swój wewnętrzny sens: wskazać na jedność obu Testamentów oraz ich wzajemne się przenikanie.

Aby wyrobić sobie zdanie na temat omawianej książki, wystarczy rzucić okiem już na kilka pierwszych jej stron. Nie sposób nie zauważyć ciekawego splecenia wielu wątków: fachowego wprowadzenia egzegetycznego, samych tekstów Pisma Św., komentarzy, wyjaśniania podstawowych pojęć, innych tekstów literackich, które to elementy wskazują na to, że Autor jest w pewnym sensie mistrzem w swoim fachu. Niech jako przykład posłuży wspomniany już tekst z Mk 6,32-44. Oprócz samego tekstu i komentarza egzegetycznego znajdziemy tu wiersz Güntera Kunerta pt. *Nieproszony gość* oraz reprodukcję obrazu Klausa StaECKA *Ostatnia Wieczera* z 1982. Splątanie ze sobą tylu – wydawałoby się – różnych wątków, przy jednoczesnym zachowaniu harmonijności i jasności wykładu, to, raczej niewiele potrafi.

Sięgając po książkę, trudno oprzeć się wrażeniu, iż wielka szkoda, że jest to „tylko” tzw. Biblia szkolna – czyli wybór tekstów Pisma Św. potrzebnych w katechezie. Takich *Auswahlbibel* na gruncie polskim raczej jeszcze nie ma. Pewnym mankamentem książki jest zaś na pewno brak indeksu tekstów biblijnych i innych tekstów literackich zastosowanych w dziele, który to brak można usunąć przy wznowieniu wydania. Szkoda również, że podobnych opracowań biblijnych o nachyleniu homiletyczno-katechetycznym tak mało jest w języku polskim.

ks. Janusz Misiewicz

Benignus Józef Wanat OCD, *Drukarnia Karmelu Fortecy Najświętszej Maryi Panny w Berdyczowie. Działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2002, ss.167 i il.

W roku 2002 Wydawnictwo Karmelitów Bosych w Krakowie obchodziło 75-lecie (1927-2002) swojej działalności. Jest ono szczytną kontynuacją tradycji wydawniczych z klasztoru berdyczowskiego na Ukrainie, należącego do Karmelu.

W 1605 r. do Polski przybyli karmelici bosci, a w roku 1642 rozpoczęto wspólne życie zakonne w klasztorze berdyczowskim. Dzieje zakonników, jak i słynnego obrazu Najświętszej Maryi Panny z kościoła w Berdyczowie były bardzo burzliwe. Karmelici bosci byli wyrzucani ze swojej posiadłości, a przy tym ochraniaли wizerunek Matki Bożej. Dopiero po 1718 r. udało się im ponownie powrócić do Berdyczowa, odbudować klasztor, przywieźć obraz Najświętszej Maryi Panny ze Lwowa, gdzie był przechowywany u sióstr karmelitanek bosych i wznowić Jej kult. W następnych latach rozbudowywano kościół i klasztor. I tak otoczono go obronnymi murami wraz ze strzelnicami, bastionami w narożach i mostami zwodzonymi. Tak wybudowana forteca posiadała 60 dział, wraz ze stałą załogą wojskową, która stanowiła obronę klasztoru i sanktuarium przed wrogiem. Uwieńczeniem była koronacja obrazu Matki Bożej Berdyczowskiej koronami papieskimi, która odbyła się 16 lipca 1756 r.

Rok 1758 r. jest czasem zaistnienia wydawnictwa i drukarni. Pierwszym jego dyrektorem został wieloletni przeor klasztoru, jak i pomysłodawca, o. Józef od Matki Bożej z Góry Karmel – Jakub Zwoliński (1718-1785). Od 1760 r. datuje się pierwsze druki (choć Autor wspomina także o pozycjach wcześniejszych, s. 43), nieprzerwana praca trwa aż do 1844 r. W tym właśnie roku władze carskie dokonały kasacji drukarni klasztornej, która została wywieziona do Żytomierza. W roku 1864 wydrukowano ostatni kalendarz berdyczowski, ale już w Kijowie. Definitywna kasata klasztoru miała miejsce w 1866 r. W latach 1918-1926 udało się karmelitom bosym powrócić do swego klasztoru w Berdyczowie, który następnie pozostawał w rękach państwowych aż do 1991 r., kiedy to ponownie zakonnicy „przystąpili z zapalem do kapitalnego remontu kościoła i duchowego odnowienia życia parafii” (s. 20).

Prezentowane dzieło ukazuje czytelnikowi wnikliwą działalność wydawniczą i poligraficzną Drukarni Fortecy Najświętszej Maryi Panny klasztoru w Berdyczowie. Zostało ono podzielone na sześć rozdziałów, aneks (Przywilej na założenie drukarni w Berdyczowie z dnia 14 stycznia 1758 r.) oraz wykorzystaną w pracy bibliografię. W pierwszym rozdziale omówiono dzieje klasztoru Karmelitów Bosych w Berdyczowie, następnie przedstawiono założenie drukarni, budynek i wyposażenie drukarni, pracowników drukarni i wydawnictwa, w tym siedmiu dyrektorów oraz drukarzy – zecerów i sztycharzy. Rozdział piąty zajmuje się już w sposób szczegółowy opisaniem zasobu i charakterystyką produkcji Drukarni Fortecy Najświętszej Maryi Panny. Zasób wydanych pozycji Autor podzielił na: modlitewniki, księgi liturgiczne, teologię, mariologię, hagiografię, kazania, listy pasterskie biskupów, historię, podręczniki szkolne i gospodarcze, utwory poetyckie – elegie – wiersze, powieści – romanse – dramaty, obwieszczenia i zarządzenia publiczne, karmelitana i kalendarze berdyczowskie. Ostatni rozdział (6) jest katalogiem druków (razem



838 pozycji) w układzie chronologicznym. Katalog ten został ułożony z trzech części: a) druki z podaniem drukarni, miejsca i roku wydania (712 pozycji), b) druki berdyczowskiej drukarni bez zaznaczenia miejsca wydania i dokładnej daty z wieku XVIII (94 pozycje), c) druki berdyczowskie nie znane K. Estreicherowi i J.M. Giżyckiemu, z Biblioteki Sióstr Karmelitanek Bosych w Krakowie przy ul. Wesołej, z Biblioteki Ojców Karmelitów Bosych w Krakowie, ul. Rakowicka, oraz z Archiwum Prowincjalnego Karmelitów Bosych w Czernej. Warta odnotowania jest ostatnia część (c), gdyż Autor zamieścił w niej 32 pozycje, które nie były wcześniej rejestrowane przez Karola Estreichera w *Bibliografii polskiej* i Jana Marka Giżyckiego w chronologicznym wykazie druków berdyczowskich. Zostały one odnalezione przez o. Wanata podczas kwerendy w wyżej wymienionych bibliotekach i archiwum (w tym chyba także, jak podaje na s. 43, trzy druki z biblioteki miejskiej w Charkowie na Ukrainie, może są to poz. 20, 21, 22, które nie zostały oznaczone w nawiasach kwadratowych skrótem i sygnaturą biblioteki lub archiwum, ale na s. 159 wykazuje (w bibliografii) przy „C. Biblioteki, poz. 3. Biblioteka Sióstr Karmelitanek Bosych w Krakowie na Wesołej” – następujące pozycje: 1-9, 11-15, 18-20, 22-23, w tym nie wymienił pozycji oznaczonych, przypisanych do wspomnianej biblioteki: 25, 26).

Z dostrzeżonych pomyłek w wykazie skrótów podano niewłaściwą ulicę przy skrócie: BKB Kraków – powinna być ulica Rakowicka (podano Raclawicka).

Książkę ubogacają 33 ilustracje, przedstawiające m.in. sam klasztor berdyczowski, piękne miedzioryty i drzeworyty oraz karty tytułowe wydanych druków. Całość została wydana w specjalnym kolorze é cru, przypominającym starodruk, przez co dzieło nabiera wyjątkowego charakteru, powagi i szczególnego uznania dla tak wielkiej rzeszy Zakonników i Pracowników drukarni berdyczowskiej oraz samego Autora, który tę pracę przygotował.

*Jan Dąbrowski*

## *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, ss. 1429

Jan Paweł II powiedział, że jest „strażniczką tożsamości chrześcijaństwa”, która strzeże nadprzyrodzonego wymiaru Objawienia Bożego i Kościoła oraz uzasadnia ich wiarygodność, aby przeżyciu powierzenia się Bogu w wierze nadać osobowe, a więc także rozumne podstawy. Teologia fundamentalna, bo o niej mowa, jawi się więc nie tylko jako dyscyplina, która po Soborze Watykańskim II odnalazła na nowo trwałe miejsce w nauczaniu Kościoła. Jej wrażliwość na współczesne procesy przemian świadomości związane z pluralizmem wartości, kultur i religii, ale też z duchem tolerancji i dialogu sprawia, że od kilkudziesięciu lat jest w stanie permanentnego rozwoju i twórczych poszukiwań.

O potrzebie teologiczno-fundamentalnej refleksji świadczy zainteresowanie i rosnąca ilość publikacji o charakterze podręcznikowym i monograficznym. Wspomnieć warto choćby *Dizionario di Teologia Fondamentale* opracowany przez międzynarodowy zespół autorów pod redakcją R. Latourelle’a i R. Fisichelli, który ukazał się w 1990 roku we Włoszech i szybko zyskał szerokie uznanie teologów. Brakowało natomiast na gruncie polskim dzieła encyklopedycznego, które w sposób całościowy i możliwie szeroki prezentowałoby problematykę, stan badań i kierunki rozwoju tej dyscypliny nauki. Podjęty przed kilku laty

ambitny zamiar przygotowania takiego kompendium doczekał się realizacji. Zainteresowani otrzymują *Leksykon teologii fundamentalnej* opracowany przez polskich teologów, zwłaszcza fundamentalnych, co potwierdza nie tylko dynamizm i prężność rodzimego środowiska, ale jego wysokie kwalifikacje merytoryczne niezbędne przy podobnych przedsięwzięciach naukowych.

Uwagę użytkownika absorbują następujące składowe elementy struktury formalnej, które zawierają ważne informacje pozwalające sprawnie i efektywnie korzystać z rekomendowanej publikacji. Strukturę Leksykonu przedstawia i objaśnia obszerny wstęp napisany przez redaktora naczelnego ks. prof. M. Ruseckiego. Następnie zamieszczono specjalne przesłanie Jana Pawła II skierowane do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w Lublinie w 2001 r. To jedna z najbardziej znaczących jakościowo wypowiedzi papieskich, która bezpośrednio odnosi się do teologii fundamentalnej, aby przypomnieć tożsamość i sformułować jej zadania, jakie ma do spełnienia w życiu współczesnego Kościoła. Hasła przedmiotowe i osobowe stanowią właściwą zawartość Leksykonu, po których znajdujemy jeszcze skorowidz haseł oraz wykaz autorów, którzy je opracowali.

O wartości Leksykonu decyduje przede wszystkim bogactwo haseł przedmiotowych oraz problemowy, ale też syntetyczny i wszechstronny zarazem sposób ich prezentacji. Struktura pojedynczego hasła obejmuje zazwyczaj wyjaśnienie pojęć, zarys historyczny omawianego zagadnienia, jego biblijne źródła, a także – co niezwykle cenne – rozwój doktryny w kontekście kierunków teologicznych, które wywarły wpływ na jego kształtowanie. Uważny czytelnik znajdzie też niezbędne informacje bibliograficzne z zakresu literatury przedmiotu, jak również 163 odsyłacze poszerzające rozumienie wielu pojęć.

Strona merytoryczna prezentuje obszerny kompleks zagadnień związanych bezpośrednio z głównym przedmiotem badań teologii fundamentalnej. Charakterystyczna refleksja nad Objawieniem i Kościołem prowadzona w aspekcie uzasadniania ich wiarygodności i nadprzyrodzonego charakteru znalazła swoje dogłębne omówienie i reprezentację w blisko 300 hasłach, nie wyczerpała jednak przedmiotowej różnorodności i bogactwa *Leksykonu*. Obok klasycznej problematyki chrystologicznej i eklezjologicznej opracowano także, chociaż w znacznie węższym zakresie, zagadnienia religioznawcze, ekumeniczne i misjologiczne, pośrednio tylko związane z teologią fundamentalną.

Na szczególną uwagę zasługuje szeroko omówiona i potraktowana w nowatorski sposób warstwa metodologiczna teologii fundamentalnej. Ślusznie bowiem zauważono, że dynamika współczesnych poszukiwań i specyfika argumentacyjna tej dyscypliny przejawia się w konstruowaniu nowych metod uzasadniania dostosowanych do mentalności współczesnego człowieka. Wyprowadzone ze zbawczego przesłania wartości, jak na przykład dobro, nadzieja czy prawda, służą następnie jako punkt wyjścia dla wypracowania nowej argumentacji, która wzmacnia wiarygodność objawienia się Boga i w jeszcze większym stopniu kształtuje przekonania człowieka. Stąd obok haseł dotyczących klasycznych i wciąż aktualnych metod teologii fundamentalnej znajdujemy także interesujące prezentacje nowszych sposobów uzasadniania przy wykorzystaniu argumentu bonatywnego, sperancyjnego, werytatywnego i wielu innych.

Dobrze się stało, że redaktorzy Leksykonu przyjęli rozszerzoną formułę opracowania 166 haseł osobowych. Dzięki temu zabiegowi możemy poznać biogramy, kierunki badaw-

czych zainteresowań oraz publikacje także tych teologów z całego świata, którzy aktualnie współtworzą i wyznaczają kierunki rozwoju teologii fundamentalnej. Obok wielkich postaci wielowiekowej tradycji teologicznej Kościoła swoje miejsce znaleźli również przedstawiciele kilku pokoleń polskich teologów fundamentalnych. Wystarczy przejrzeć indeks autorów, którzy opracowywali hasła *Leksykonu*. Nieodparcie nasuwa się wówczas przekonanie, że z twórczej pracy nestorów tej dyscypliny wyrósł już niemalże zastęp młodych teologów, którzy przejęli ich intelektualne dziedzictwo.

Polskie środowisko teologiczne z satysfakcją może się poszczycić unikatową w skali kraju pozycją wydawniczą, jaką jest *Leksykon teologii fundamentalnej*. To znak urzeczywistnienia się dawno powziętych zamierzeń, ale też udana próba zarejestrowania osiągnięć i zdobyczy tej dziedziny nauki, której jakość i dynamizm posoborowych przemian nie ma sobie równych w historii. Wydawać by się mogło, że ogrom i specjalistyczny charakter materiału erudycyjnego, jakiego dostarcza *Leksykon*, może służyć wyłącznie profesjonalistom. Tymczasem właśnie wymienione zalety sprawiają, że z tego encyklopedycznego źródła wiedzy o teologii fundamentalnej może zaczerpnąć zarówno ambitny student teologii, jak i osoba głęboko zainteresowana wiarygodnością chrześcijaństwa.

Elżbieta Dotganiszewska

Proklos, *Elementy teologii*, tłum. Robert Sawa, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2002, ss. 136

Lektura *Elementów teologii* Proklosa zmusza czytelnika, zorientowanego w historii filozofii i opracowaniach, dotyczących filozofii Proklosa, do zastanowienia, dlaczego ten wielki filozof jest tak mało znany, chociaż tak często i chętnie powołują się na niego liczne systemy filozoficzne. Dla jednych historyków filozofii (np. E. Zeller) Proklos nie jest oryginalny, albowiem opracowuje jedynie z drobiazgową dokładnością całą wiedzę, przekazaną mu przez poprzedników, jak również z pojęciami filozoficznym miesza mityczne wyobrażenia wierzeń wschodnich i greckich. Dla innych (np. J. Legowicz) Proklosa ocenia się, że korzystając z różnorodnych dyscyplin filozoficznych i mitologicznej gnozy oraz doktryn teistycznych, stworzył oryginalny system filozoficzny o charakterze naturalistyczno-teologicznym. U Proklosa występuje typowe dla neoplatonizmu połączenie erudycji i uczoności z zainteresowaniami irracjonalno-okultystycznymi. G. Reale w swojej *Historii filozofii starożytnej* pisze, iż Proklos jest największym z neoplatoników po Plotynie, a takie jego dzieła jak *Elementy teologii* ukazują, że był on umysłem spekulatywnym pierwszej wielkości. Dzieło Proklosa jest próbą sformalizowania teologii według zasad Euklidesa. Zresztą i tytuł dzieła jest podobny. Tam *Elementy geometrii* – porządkujące matematykę za pomocą aksjomatów, dzieło klasyczne, które w historii myśli ludzkiej ocenianej ilością drukowanych egzemplarzy książek znajduje się po Biblii na drugim miejscu. Tu *Elementy teologii* – porządkujące teologię starożytną, naturalną, w sposób analogiczny. Proklos stosując zasadę *reductio ab absurdum* stara się eliminować szereg poglądów, aby dojść do twierdzeń pewnych w teologii. Do prawdy i do Boga można dojść z pomocą filozofii (za pośrednictwem rozumu) albo mitu (za pośrednictwem wyobraźni), albo wiary (poprzez bezpośrednie i transcendentne zjednoczenie z Absolutem). Wiara wydaje się najważniej-

sza, bowiem jest „mądrością przewyższającą wszelką mądrość ludzką”. Stąd strzegąc i rozwijając dziedzictwo Platona, Proklos skupia swoją uwagę na teologii. Choć do dzisiaj nie było w Polsce łatwego dostępu do dzieł Proklosa, takich jak *Teologia Platowska*, to stało się wielkim wydarzeniem ukazanie się w tłumaczeniu polskim ważnego tekstu – *Elementy teologii*. W formie podręcznikowej, syntetycznych ujęć i akademickich skrótów ukazuje system teologii jako nauki o pochodzeniu całej rzeczywistości od pierwszej prostej zasady. Kolejne rozdziały stanowią precyzyjną analizę filozoficzną, w której autor rozważa różne możliwości rozwiązania podjętego problemu. Każde zagadnienie opracowuje według pewnego ustalonego schematu, w którym wyodrębnia trzy części: postawienie tezy, jej uzasadnienie i konkluzja. Najwięcej uwagi poświęca uzasadnieniu tezy. Odbywa się to na drodze kolejnych eliminacji możliwości niezgodnych z postawioną tezą. Ostatecznie pozostaje do akceptacji możliwość sformułowana w tezie. Najpierw w *Elementach teologii* znajdujemy wyłożone podstawowe metafizyczne antytezy takie, jak: jedność – wielość, przyczyna – skutek, a potem teorię trzech wielkich porządków rzeczywistości: Jedni, Intelaktu i Duszy. Skomplikowaną strukturę świata Proklos interpretuje też zasadą triady. Wszystko, co niższe, tkwi w wyższym, wychodząc z niego i zwracając się do niego. Według Proklosa istnieją trzy stopnie rzeczywistości: bytowanie wszystkiego w Jedni, bytowanie poza Jednią przez wyjście z Jedni oraz bytowanie poza Jednią w powrocie do Jedni. Wszystko pochodzi z Jedni za pośrednictwem jedności i rozumu. W rozumie są trzy sfery: byt, życie i myśl, które też dzielą się triadycznie. Cała rzeczywistość układa się w trójki, a trójki w serie i całość spięta jest klamrą: Jednia – materia. Nie należałoby jednak zwracać zbyt dużej uwagi na powyższe zestawienia pośredników między Jednią a materią, lecz bardziej na logiczne, precyzyjne analizy filozoficzne poszukujące rozwiązania problemu. Występujący w tekście hierarchizm rzeczywistości nie powinien zasłaniać całej siły i precyzji analiz wielu możliwości. Interesujący jest też w dziele Proklosa sposób rozwiązywania problemu ciągu przyczyn w nieskończoność. W dochodzeniu do wniosku pomagają Proklosowi trzy przesłanki: 1) istnieją w świecie rzeczy będące w ruchu; 2) wszystko, co jest w ruchu, było poruszone przez coś innego; 3) jest niemożliwe postępować w nieskończoność w szeregu czynników poruszających i rzeczy poruszanych. Analiza problemu wzorowana być może na koncepcji Arystotelesa, jednak rozważana jest w swoistej, odrębnej metafizyce, w innej koncepcji rzeczywistości i przyczyny, sprawia wrażenie oryginalnych rozwiązań uderzających wysoką jakością spekulacji.

*Elementy teologii* wywarły wielki wpływ na rozwój filozofii. Zawarty w tym dziele system teologiczny przetłumaczył na język chrześcijański pseudo-Dionizy Areopagita, zapewniając Proklosowi – jak pisze we wstępie Maria Dzielska – pewne i wiodące miejsce w teologii, mistyce, angelologii i eklezjologii chrześcijańskiej. W IX w. w świecie arabskim powstała kompilacja oparta na *Elementach teologii* Proklosa i Eneadach Plotyna znana dziś jako *Liber de causis*. W XIII w. Wilhelm z Moerbeke przetłumaczył dzieło Proklosa na język łaciński. W średniowieczu Proklosa eksplorował Albert Wielki i Tomasz z Akwinu, Ditrich z Fryburga, Bertold z Mosburga, Mistrz Eckhart. We wczesnym renesansie Proklosem zachwycał się Mikołaj z Kuzy, ale jednocześnie zaznaczał, że jego pisma powinny być dostępne tylko tym, którzy są do ich lektury odpowiednio przygotowani, których nie osłepi ukryte w nich intelektualne światło. W czasach nowożytnych Baruch Spinoza swoje rozważania w *Etyce* ujął w matematyczną formę, wzorując się *Elementach*

*teologii*. U Leszka Kołakowskiego w *Horror metaphisicus* w rozważaniach nad pojęciem Absolutu u Proklosa znajdujemy stwierdzenie: „Bez Proklosa nie byłoby Hegla, a bez Hegla świat dzisiejszy nie byłby tym, czym jest”. Doniosłość filozofii Proklosa głoszą również myśliciele współcześni i można mieć nadzieję, że także w Polsce ukazą się następne tłumaczenia oraz opracowania studiów nad Proklosem.

*ks. Andrzej Małachowski*

### Michel Dousse, *Dieu en guerre. La violence au coeur des trois monotheismes*, Paris 2002, ss. 254

Co trzeba rozumieć przez termin „przemoc”? – pyta autor recenzowanej książki. W odpowiedzi zaś pisze, że w większości języków treść słowa przemoc jest połączona z pojęciem siły, mocy, intensywnością i afirmacją życiową. Z tego punktu widzenia życie może się okazać ślepe i gwałtowne, przemocą fizyczną i metafizyczną jednocześnie. Według tego pierwszego znaczenia, przeniesionego na plan transcendentny, Bóg, przedstawiając się jako Żyjący w całym tego słowa znaczeniu, źródło wszelkiego życia, jest również Gwałtowny. Jemu bowiem nic nie może się oprzeć i jest nie do zwyciężenia (s. 19).

Przemoc silniejszego, który narzuca swą siłę, idzie często wbrew naturze i aspiracjom tego, który ją znosi. Skutkiem tego może być uważane jako przemoc wszystko to, co przekracza lub jest przeciwne naturze. Stąd też można mówić o przemocy sił kosmicznych w stosunku do człowieka. Można mówić o przemocy ascety, który przeciwstawia się swojej własnej naturze z powodu celów wyższych. Jest przemoc codzienna, zwykła o wielu formach, ta, której my jesteśmy ofiarami, świadkami, twórcami, i ta, o której nas informują media. Wynikać ona może z afirmacji siebie i pogardy dla drugiego, czynionej zbiorowo i indywidualnie. Może to być przemoc prawna stosowana przez możnych wobec słabych. Czyniona także anonimowo, jako dyktatura ekonomiczna lub polityczna konkretnego człowieka, a nawet społeczeństwa.

Autor stwierdza, że teksty objawione, które powszechnie stanowią skarbiec mądrości, zostały użyte przez trzy religie monoteistyczne w sposób apologetyczny, wojujący i agresywny. Swoje zaś stanowisko określa jako stanowisko komparatysty. Z tej racji daje on uprzywilejowane miejsce zbliżeniu „międzytekstowemu”, które prowadzi religie monoteistyczne do dialogu. Autor nie stara się zmierzać do jakiegoś konsensusu przez ustalenie wspólnego mianownika. Proponuje on uznać te religie, za takie, za jakie się podają. Stąd też we wstępie do książki wyraża on swoje zdziwienie, że instytucje reprezentatywne trzech religii znajdują najczęściej okazję do wspólnych oświadczeń na temat raczej kwestii humanizmu lub prawa człowieka niż nauki teologicznej przestania monoteistycznego.

Autor, pytając o „przemoc w trzech religiach monoteistycznych”, swoją odpowiedź zamknął w dziewięciu rozdziałach prezentowanej książki. W pierwszym z nich pyta o genezę przemocy i odpowiedzi szuka w Księdze Rodzaju (s. 23). W rozdziale drugim łączy zagadnienie przemocy z grzechem pierworodnym (s. 53). Wskazuje przy tym na grzech człowieka, jego początki i konsekwencje ukazane w Koranie (s. 56). Pisze też o pierwszych braciach i pierwszym zabójstwie (s. 63).

Na baczniejszą uwagę zasługuje rozdział szósty (s. 131), zatytułowany *Jahwe jest wojownikiem* (*Yahvé est un homme de guerre*). Pisze w nim o wojnach biblijnych (s. 139), o porządku moralnym i teologicznym (s. 154). W rozdziale zaś poświęconym „dwuznaczności przemocy i sacrum” pisze między innymi o liturgii wojennej i skuteczności symboli (s. 178). Rozdział dziewiąty, autor poświęca wojnom w Koranie (s. 205). Całość książki zamyka zakończenie w formie rozważań na temat „nowych hierarchii i nowych przemocy” (s. 231).

ks. Andrzej Szafulski

Hans Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. ks. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, ss. 133

Kolejna książka wybitnego teologa XX wieku, tłumaczona przez wytrawnego znawcę myśli twórcy *Theodramatik*, przybliża nam jedno z centralnych zagadnień chrześcijaństwa. Stanowi streszczenie nauczania Balthasara, ciągle jeszcze mało znanego w Polsce. Szwajcarski teolog wykazuje najpierw redukcje, jakie następowały w chrześcijaństwie, które albo sprowadzano do aspektu kosmologicznego, albo antropologicznego, podczas gdy chrześcijaństwo przerasta zarówno religijną filozofię, jak i antropocentryzm. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o zakwestionowanie filozofii. We *Wstępie* ks. E. Piotrowski mocno podkreśla filozoficzne zacięcie tego wybitnego teologa. Balthasar z ogromną swobodą i w sposób niezwykle syntetyczny wędruje po historii myśli teologicznej i filozoficznej, wykazując niepełność ujęć wielu myślicieli. A więc: „Kryterium prawdziwości chrześcijaństwa nie może być ani religijna filozofia, ani też sama egzystencja” (s. 50). Istnieje trzecia droga, której żaden filozof nie był w stanie wymyślić. Jest to droga Objawiającej się Miłości, jako absolutnego daru. Przy okazji pięknie wytłumaczona zostaje kwestia autorytetu w Kościele (s. 55). Miłość dopuszcza odmowę. Brzmi to wręcz banalnie, ale nie w analizach Balthasara, który postrzega aspekt dramatyczności Boga (dramatyczność ta może być rozumiana tylko analogicznie, ponieważ nie można, mimo całej wspaniałości dzieła Boga w stosunku do człowieka, „wyczerpywać” sposobu istnienia Boga wyłącznie w odniesieniu do swego stworzenia – byłaby to w tym wypadku za daleko idąca antropomorfizacja Boga), Boga jako Udzielającego się. Bóg w osobie swego Syna jest „pierwotnie (a nie wtórnie) Słowem dialogicznym” (s. 76). W następnych rozdziałach tej bardzo skondensowanej w swej treści książki znajdujemy wglądy w różne aspekty miłości Bożej. Tak więc odsłania się przed nami obraz miłości Objawiającej się, miłości pojmowanej jako usprawiedliwienie i wiara, jako czyn, którym jest bezinteresowne bycie z drugim, radowanie się jego obecnością. Czy Balthasarowi chodzi o samo przeżycie bez jakichkolwiek podstaw dogmatycznych? Absolutnie nie. „Dogmatyka jest wskazaniem, w świetle Objawienia, warunków umożliwiających chrześcijańskie działanie” (ss. 101-102). W świecie zewnętrznym miłość przyjmuje formę Chrystusa, a więc jest „uchrystusowaniem” osoby zanurzonej w świat, która za swoje najwyższe powołanie rozumie bycie wszystkim dla wszystkich. Żadne szkoły społecznej koegzystencji i kierowania zasobami ludzkimi nie uczą takiej miłości. Może ona płynąć tylko od Chrystusa. Ponieważ *dla świata wiarygodna jest tylko miłość* (s. 122). Ale czy dla nas Bóg jest wystarczająco wiarygodny, jeśli nieustannie pozostawiamy miejsca „zwolnione” z miłości Bożej?

Jan Wadowski

Radosław Kuliniak, *Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, ss. 262

Nie wygasają w polskich ośrodkach naukowych badania nad historią metafizyki. Świadczy o tym chociażby sygnalizowana tu książka, która pojawiła się niedawno w środowisku Uniwersytetu Wrocławskiego. Jest faktem, iż klasyczna metafizyka, wywodząca się od Arystotelesa, doznała niemałych ataków w czasach nowożytnych. Pierwsza niechęć do tradycyjnej metafizyki pojawiła się już w czasach Odrodzenia. Wiek XVII uchodzi wprawdzie za wiek wielkich systemów metafizycznych, jednakże wtedy właśnie sformułowano pierwsze przesłanki do późniejszych prób podważania, a niekiedy i obalania wartości poznania metafizycznego. Owe przesłanki dadzą się wynaleźć w filozofii Kartezjusza, który wprawdzie uznawał walor metafizyki, uznając ją za korzenie drzewa nauki, ale podejmując się próby reformy metafizyki, chcąc jej nadać matematyczną oczywistość i pewność, wytyczył następnym reformatorom ślepią uliczkę. Kartezjański program okazał się nie do wykonania.

Radosław Kuliniak w prezentowanej książce zajął się próbami reformy metafizyki w filozofii niemieckiego Oświecenia w drugiej połowie XVIII wieku. Konkretnie, przedmiotem swoich analiz uczynił spór o oczywistość nauk metafizycznych, który zdominował konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z lat 1761-1763. Właśnie wtedy została podjęta przez niemieckich myślicieli oświeceniowych pierwsza próba – po ustaleniach Kartezjusza, Leibniza i Wolffa – całościowego zbadania podobieństw między naukami metafizycznymi i matematycznymi. Badania te dotyczyły problemu oczywistości, metody oraz pewności podstaw tych nauk. Celem zaś zabiegów było zwiększenie prawomocności tez metafizyki poprzez upodobnienie ich do tez matematyki.

Autor książki wziął pod uwagę czterech niemieckich myślicieli tego czasu, którzy podjęli się owych prób reformatorskich tradycyjnej metafizyki. Byli nimi: Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Thomas Abbt i Johann Heinrich Lambert. Kuliniak wykazuje, że wśród tych myślicieli ujawniły się dwie postawy. Pierwszą reprezentowali Mendelssohn i Abbt. Podjęli oni kartezjańską, leibnizjańską i wolffiańską próbę matematyzacji metafizyki, zwłaszcza teologii naturalnej i etyki. Drugą opcję reprezentowali Kant i Lambert. Usiłowali oni przewyciężyć dogmatyzm filozofii Wolffa z pozycji ustaleń Newtona. Wytyczenie możliwości uprawiania metafizyki widzieli w apriorycznej analizie warunków poznania w ogóle.

Książka autora jest dość specjalistyczna. Jednakże jest ona dzisiaj godna uwagi. Można tak powiedzieć po ukazaniu się encykliki *Fides et ratio*, w której Ojciec Św. Jan Paweł II opowiedział się za potrzebą powrotu do filozofii o profilu metafizycznym. Tego typu filozofia bowiem odpowiada na pytanie „dlaczego”, podejmuje problem sensu i ukazuje Absolut – Boga, jako źródło i cel wszelkiego bytu.

ks. Ignacy Dec

## Mieczysław Pater, *Rozważania o sensie dziejów*, Muzeum Archidiecezjalne, Wrocław 2003, ss. 231

Przed kilkoma laty przekroczyliśmy próg trzeciego tysiąclecia. Czasy przełomowe sprzyjają stawianiu pytań o charakterze egzystencjalnym, historiozoficznym, pobudzają do refleksji nad sensem historii, sensem dziejów człowieka i świata.

Nie jesteśmy pierwszymi, którzy pytają o cel, o sens dziejów. Pytanie to było stawiane mniej lub bardziej wyraźnie od zarania dziejów świata i człowieka. Było stawiane głównie na dwóch dopełniających się drogach poznawczych: na terenie filozofii i na terenie religii (teologii). W sektorze filozoficznym sformułowano odpowiedzi na podstawie o naturalnych zdolności poznawczych ludzkiego rozumu, w dziedzinie religijnej (teologicznej), odwoływano się także do przesłanek objawionych. W wielu przypadkach, szczególnie u myślicieli chrześcijańskich, drogi te wzajemnie się przenikały i dopełniały.

Filozoficzna refleksja nad dziejami pojawiła się już w starożytnej Grecji u myślicieli pogańskich. Była potem podejmowana okazynie przez niektórych myślicieli chrześcijańskich w starożytności i w średniowieczu. Rozwinęła się jednak wyraźnie i ogromnie różnicowała w filozofii nowożytnej, zwłaszcza współczesnej.

Ogólnie, starożytność grecka nie stworzyła filozofii historii w ścisłym znaczeniu, nie wykryła przewodniej idei, która by kierowała historią. Powodem tego był starożytny politeizm i idea cyklicznego ruchu wszechrzeczy. Przekonanie o powtarzaniu się tego samego cyklu, który burzy to, co wniósł, i wznosi to, co zburzył, wskazywało raczej na bezsens historii.

Głębsze spojrzenie na dzieje przyniosło chrześcijaństwo. Pierwszą uniwersalną filozofię historii stworzył św. Augustyn. W *De civitate Dei* przedstawił dzieje ludzkości jako walkę dobra ze złem. Te dwie potęgi w dwóch walczących ze sobą państwach: w państwie Bożym (*civitas Dei*) i w państwie doczesnym (*civitas terrena, civitas diaboli*). Państwo Boże rządzi się miłością Boga, państwo doczesne – nieuporządkowaną miłością własną. Walka tych dwóch potęg ogarnia niebo i ziemię. Rozpoczyna się w zaświatach przez bunt części aniołów, a na ziemi przez upadek Adama. Punktem szczytowym owej walki dobra ze złem jest dzieło Chrystusa, jako zasadnicze przezwyciężenie zła. Zakończeniem owej batalii będzie sąd ostateczny jako końcowe zwycięstwo dobra nad złem.

Główna idea filozofii dziejów wprowadzona przez św. Augustyna została przejęta przez średniowiecze. Rozwijali ją w wiekach średnich głównie tacy myśliciele, jak: bp Otton z Freisingen (†1158), Hugon od św. Wiktora (†1141), Joachim de Floris (†1202), Dante Alighieri (†1321) oraz Mikołaj z Kuzy (†1464).

Początek czasów nowożytnych nie przyniósł zasadniczych zmian w patrzeniu na historię. Problemy historiozoficzne znalazły się głównie w filozofii J.-B. Bossueta († 1704) i G.W. Leibniza i miały wymiar religijny. Wyraźnie humanistyczną koncepcję filozofii dziejów zapoczątkował G. Vico. W historii ludzkości wyróżnił cykliczny ciąg przemian cywilizacyjnych przyjmujących kształt spirali, w której każdy następny cykl jest pod jakimś względem doskonalszy. Tok wydarzeń – jego zdaniem – jest kierowany przez Opatrzność Bożą, ale za pośrednictwem czynników naturalnych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej* (do druku przygotował T. Szubka), Lublin 1989, s. 344-345.



Jeszcze większego zrationalizowania i znaturalizowania filozofii dziejów dokonał w epoce oświecenia Montesquieu i Voltaire. Procesy dziejowe wyjaśniali przez analogię do procesów przyrodniczych<sup>2</sup>.

Dalsze losy filozofii dziejów w czasach nowożytnych potoczyły się w dwóch kierunkach. Jeden z nich przybrał wyraźnie charakter idealistyczny, nie wyrzekając się przy tym przekonania o Bożej Opatrzności w dziejach. Natomiast drugi kierunek – to dziewiętnastoletni naturalizm, wyrzekający się uznania Istoty Boskiej, stojącej nad przyrodą i nad ludzką historią.

Ciekawą interpretację dziejów dawali w czasach najnowszych myśliciele o orientacji chrześcijańskiej. Zdaniem P. Teilharda de Chardin podmiotem dziejów jest cała ewoluująca rzeczywistość, która zmierza do unifikacji. Ostatecznym kresem dziejów jest Chrystus – Omega. Ku Niemu zmierza proces dziejowy, w którym człowiek rozwija się przez duchowe, wolne działanie. Etapami tego procesu są kolejno: personifikacja, spirytualizacja i diwinizacja. Siłą napędową dziejów jest przyroda, duchowa energia, kierująca się wolnością i miłością oraz przyciąganie Chrystusa-Omega<sup>3</sup>.

Najpełniejszą wizję chrześcijańskiej filozofii dziejów przedstawił w czasach współczesnych Jacques Maritain. Przeciwwstawił się w niej idealizmowi, pozytywizmowi i materialistycznemu egzystencjalizmowi. Sądził, że najpierw powinno się uchwycić dziejowe prawidłowości, typowe rysy poszczególnych okresów i całych dziejów, by na tej podstawie określić program działania. Dziejowy proces, jego zdaniem, stanowi wypadkową planu Bożego zakodowanego w ludzkiej naturze oraz wolnej, twórczej aktywności człowieka. Od ludzkiej natury pochodzi jedność dziejów, a ich różnorodność od wolnej woli i konkretnych warunków. Rozwój duchowy ludzkości ma sens transcendentny, który w sposób jasny przedstawia objawienie chrześcijańskie. Ów transcendentny cel nie przekreśla ziemskich zadań, ale nadaje im pełniejszy sens. W procesie dziejowym każdy człowiek winien ponosić moralną odpowiedzialność.

W chrześcijańsko-personalistycznej refleksji nad dziejami zaznaczyli swą obecność także polscy myśliciele ostatniego czasu: ks. Franciszek Sawicki, ks. Konstanty Michalski, Stefan Swieżawski, ks. Stanisław Kamiński. Na terenie teologicznym głównie: Jan Paweł II, Hans Urs von Balthasar, J. Daniélou, W. Pannenberg, J. Moltmann, J. Metz, Y. Congar, T. Thils, C. Geffré, X. Tilliette, a w Polsce – ks. Czesław Bartnik.

Jan Paweł II swoje credo historiozoficzne wypowiedział już w pierwszym zdaniu pierwszej encykliki: *Redemptor hominis*. Brzmi ono: *Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i ludzkości. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości* (RH 1). Nieco dalej Papież powie, że Chrystus jest nie tylko centrum wszechświata i historii, ale także, że *zjednoczył się On jakoś z każdym człowiekiem i że człowiek nie może siebie zrozumieć do końca bez Chrystusa* (RH 10, 13). Do tej centralnej myśli Jan Paweł II powracał wielokrotnie w swoim nauczaniu, m.in. w encyklice *Fides et ratio*. Stwierdził tam m. in.: *Fundamentem tej „filozofii” zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie*. Wcie-

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. Cz. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

lenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga (FR 80). Niniejsza papieska refleksja historiozoficzna i historioteologiczna plasuje się w kontekście refleksji współczesnych, wyżej wspomnianych teologów.

Do grona myślicieli, podejmujących refleksję nad sensem dziejów, dołączył ostatnio Mieczysław Pater, emerytowany profesor Instytutu Historii Uniwersytetu Wrocławskiego. W sygnalizowanej tu książce: *Rozważania o sensie dziejów* przedłożył ciekawe uwagi historyka nad tym trudnym problemem. Autor nie ma wygórowanych ambicji. We Wstępie wyznaje, iż *praca nie ma charakteru studium na temat sensów dziejów* [...]. *Rzecz ma charakter eseju, własnych rozważań, refleksji*. Być może, że jest to jej dużym atutem. Autor bowiem rzadziej odwołuje się do literatury, rzadko też referuje poglądy myślicieli zajmujących się tym problemem, a pozwala sobie na własne intuicje i dywagacje nad biegącą historią. Są one bardzo pouczające, często niezwykle oryginalne. Sądzę, że są one owocem ogromnego, wieloletniego doświadczenia człowieka nauki, który przez całe życie zajmował się historią. Warto też zauważyć, że autor ujawnia się na kartach swojej pracy jako historyk o orientacji chrześcijańskiej, preferując rozwiązania sugerowane przez Boże objawienie.

By zainteresować i zachęcić czytelników do lektury tej niezwykle interesującej pozycji, warto podać przynajmniej tytuły jej poszczególnych rozdziałów. Oto one: *Zmagania wokół sensów dziejów* (rozd. I); *Historyk wobec prawdy historii* (rozd. II); *Fakt historyczny i prawda historii* (rozd. III); *Sens dziejów w perspektywie zwyczajów, legend i mitów* (rozd. IV); *Sens dziejów w wymiarze cywilizacji, kultury, religii i polityki* (rozd. V); *Sens historii – wolność – społeczeństwo* (rozd. VI); *Kain i Abel modelem dziejów* (rozd. VII); *Tajemnica dziejów – tajemnica czasu* (rozd. VIII); *Dziedzictwo przeszłości* (rozd. IX); *Historia i miłość* (rozd. X); *Chrystus sensem dziejów* (rozd. XI) i *Refleksje końcowe*.

Już ta bogata paleta problemów zakodowana w tytułach rozdziałów może stanowić dużą zachętę do nabycia tejsze pozycji i podjęcia wraz z autorem refleksji nad biegącym życiem ludzkim i uciekającą historią człowieka, ludzkości i świata. Autorowi należą się ogromne dzięki za ten cenny dar dla ludzi, stających ciągle przed trudnym pytaniem o sens życia ludzkiego i o sens dziejów człowieka i świata.

ks. Ignacy Dec

## Marie-Dominique Philippe, *Pielgrzymowanie filozoficzne. List do przyjaciela*, tłum. K. Kaczmarczyk, Lublin 2003, ss. 273

Staraniem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, mającego swoją główną siedzibę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ukazała się bardzo interesująca książka: *Pielgrzymowanie filozoficzne. List do przyjaciela*. Autorem jej jest wybitny francuski dominikanin Marie-Dominique Philippe, były wykładowca filozofii na Uniwersytecie Katolickim we Fryburgu Szwajcarskim, a obecnie wykładowca filozofii w domach formacyjnych Wspólnoty i w założonym przez siebie Wolnym Uniwersytecie Nauk o Człowieku w Paryżu. W 1975 r. założył Wspólnotę kontemplacyjno-apostolską św. Jana, której reguła oparta jest na Ewangelii według św. Jana. Z jego licznych pism przetłumaczono dotychczas na język polski następujące prace teologiczne: *Iść za Barankiem*, Warszawa 1996; *W sercu mi-*

*łości*, Poznań 1997; *Tajemnica miłosierdzia*, Niepokalanów 1998; *Abba, Ojczy*, Poznań 1999; *Pragnę*, Poznań 1999; *Akt ofiarowania*, Warszawa 2000; *Misterium Maryi*, Niepokalanów 2000; *Iść za Barankiem, dokądkolwiek idzie*, Warszawa 2001; *Tajemnica Ojca*, Kraków 2002. *Pielgrzymowanie filozoficzne. List do przyjaciela* jest pierwszym dziełem filozoficznym przetłumaczonym na język polski. Przekładu dokonał Krzysztof Kaczmarczyk, absolwent i doktorant Wydziału Filozofii KUL, popularyzator myśli tegoż autora w naszym kraju.

Prezentowana książka stanowi rodzaj przewodnika czy też poradnika dla adeptów filozofii. Autor preferuje w niej filozofię mądrościową o orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, która uczy człowieka poprawnego rozumienia świata, człowieka i Boga; uczy po prostu człowieka dobrego myślenia. Autor nawiązuje do wskazówki Arystotelesa, który w *Zachęcie do filozofii* pisał: *człowiek, który myśli właściwie, „żyje bardziej”, tzn. na wyższym poziomie niż inni, i ten, kto osiąga prawdę w najwyższym stopniu, żyje na najwyższym poziomie, i że jest to człowiek, który myśli i analizuje według najdokładniejszej wiedzy; tym to właśnie ludziom trzeba przyznać „doskonałe życie” – ludziom, którzy myślą i odznaczają się filozoficzną wnikliwością* (85). Na potrzebę dobrego myślenia wskazywano w historii niejednokrotnie. W Krakowie, na kamienicy, w której mieści się dziś rektorat Papieskiej Akademii Teologicznej, widnieje wymowny napis: *nil est in homine bona mente melius*. Prawdziwa i dobra myśl jest w człowieku wielkim skarbem, jest niezwykłą wartością, z której rodzą się szlachetne czyny. Wskazywali na to miłośnicy mądrości. Można do nich zaliczyć autora sygnalizowanej książki. To właśnie on, zapraszając nas do pielgrzymowania filozoficznego, wyznaje zasadę, że czynione dobro bierze swój początek w prawidłowym, dobrym myśleniu. Autor, jako zwolennik klasycznego rozumienia filozofii, proponuje nam w książce trzy dopełniające się rodzaje mądrości: mądrość filozoficzną, mądrość teologiczną i mądrość mistyczną.

Całość rozważań można by podsumować zdaniem z końcowego fragmentu sygnalizowanej pozycji: *Filozofia (realistyczna) prawdziwie służy pełnemu rozwojowi człowieka, ma mu pozwolić odkryć, po co człowiek jest, po co żyje, ma pozwolić dojrzeć głębię jego ducha, jego zdolność do kochania, do wyboru innej osoby na przyjaciela, a jeszcze głębiej, jego zdolność do odkrycia, adorowania i kontemplowania Tego, który jest jego Stwórcą*.

Książka zawiera bibliografię podmiotową i przedmiotową (w języku polskim) oraz *Indeks terminów filozoficznych*. Pozycja jest godna polecenia dla wszystkich, którzy z troską są o przyszłość kultury, gdyż w dzisiejszym świecie rozchwianych wartości i mętliku aksjologicznego rzuca klarowne światło na sposób przezwyciężenia dzisiejszych zagrożeń, który widzi w powrocie do filozofii o orientacji mądrościowej.

ks. Ignacy Dec

*Przyszłość cywilizacji Zachodu* (materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL), Lublin 2003, ss. 199

W związku z zapowiedzianym wejściem Polski do Unii Europejskiej nastąpiło w naszym kraju zwiększone zainteresowanie kulturą, gospodarką i sytuacją społeczno-polityczną państw Europy Zachodniej. Wzrost zainteresowania znamionuje nie tylko ośrodki pań-

stwowe, ale i kościelne. Oto 11 kwietnia 2002 r. odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jednodniowe Międzynarodowe Sympozjum na temat: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*. Organizatorem Sympozjum była Katedra Filozofii Kultury Wydziału Filozofii KUL. Owocem sympozjum jest sygnalizowana tu książka. Otwiera ją *Słowo wstępne* i artykuł pt.: *Co to jest Zachód?*, autorstwa Piotra Jaroszyńskiego, kierownika Katedry Filozofii Kultury. Autor promuje w nim tezę, że Zachód winien być rozumiany bardziej w sensie kulturowym niż geograficznym. Już w starożytności Grecja była postrzegana jako Europa i Zachód. To właśnie ona stała się kolebką dla późniejszej kultury europejskiej. Zachód ma więc swoje początki u Greków. To właśnie oni odkryli racjonalność i celowość natury oraz zapoczątkowali wyraźnie racjonalne dopełnianie natury przez kulturę. Fundamentem kultury greckiej, a w związku z tym i całej kultury Zachodu, stała się prawda, powiązana z dobrem i pięknem. Owe wartości, które stały się celem edukacji człowieka, ujawniały się w trzech typach ludzkiego poznania: teoretycznego (*theoria* – cel = prawda), praktycznego (*praxis* – cel = dobro) i twórczego (*poiesis* – cel = piękno).

Drugi tekst prezentowanej książki: *O chrześcijańskich źródłach europejskiej kultury* wyszedł spod pióra o. Mieczysława A. Krąpca. Autor charakteryzuje w nim dwie cywilizacje: Wschodu i Zachodu. Pierwsza odznaczała się podporządkowaniem jednostki grupie. Była to cywilizacja gromadna. Członkowie grupy bywali zniewaleni przez wolę przywódcy. Cywilizacja Zachodu natomiast – to cywilizacja ludzi wolnych, uprawiających rolę. Historia odnotowała napieranie Orientu na Zachód. Wyraźnie ujawniło się to w czasach imperatorów, gdy stara republika rzymska została zamieniona na imperium z cesarzem na czele. Ów proces transformacji cywilizacji ludzi wolnych w cywilizację gromadną z silnym władcą na czele miał swego orędownika w osobie Platona. Jego myśl o przewadze tego, co ogólne, całościowe, nad tym, co jednostkowe, personalne, sprzyjała potem krzewieniu się idei totalitarnych, które przywędrowały na Zachód ze Wschodu.

Następny tekst prezentowanej książki: *Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu* jest pióra s. Zofii J. Zdybickiej. Zdaniem autorki religia dała kulturze Zachodu przede wszystkim prawdę („Ja jestem prawdą”), zdrowe zasady życia – przykazanie miłości („Ja jestem drogą”) oraz wprowadziła bytowanie człowieka w nową, nadprzyrodzoną jakość, w życie w dzieciństwie Bożym („Ja jestem życiem”).

Autorem następnego tekstu sygnalizowanej pozycji jest Peter Redpath, profesor z Uniwersytetu z Nowego Yorku. Jego tytuł brzmi: *11 września 2001 i „duch” Awerroesa*. Autor jest zdania, iż u podstaw wydarzenia z dnia 11 września 2001 r. jest fundamentalizm islamski, który od wieków występuje przeciwko fundamentalizmowi zachodnioeuropejskiemu. Wielu muzułmanów twierdzi, że system zła tkwi w kulturze Zachodu, zbudowanej na kulturze (nauce) greckiej, prawie rzymskim i religii judaistyczno-chrześcijańskiej. Zdaniem prelegenta wielce negatywny wpływ na kulturę Zachodu wywarł filozof arabski Awerroes, który wyeksponował prawdę filozoficzną, uważając ją za najwyższą. Pod jego wpływem byli Kartezjusz, Rousseau i całe europejskie Oświecenie, które z kolei wygenerowało faszyzm i nazizm.

Autorem kolejnego tekstu pt.: *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych* jest ks. Janusz Nagórny. Zauważalne zagrożenia cywilizacyjne prelegent sprowadził do pięciu podstawowych: zagubienie prawdy o człowieku, kryzys wokół praw-

dy, zafalszowanie ludzkiej wolności, zagubienie sumienia i narastanie sekularyzmu. Lubelski teolog moralista nakreślił także perspektywę pozytywną. Postawił pytanie, jak budować cywilizację miłości. Zdaniem prelegenta należy dziś: oczyścić rozumienie miłości z różnorakich wykrzywień, nie bać się mówić o grzechu i naprawiać świat, poczynając od odradzania się miłości w każdym z nas.

W dalszym fragmencie książki natrafiamy na tekst ks. Andrzeja Maryniarczyka: *Metafizyka jako specyficzny rodzaj poznania w kulturze zachodniej*. Po wyjaśnieniu, czym jest kultura i czym metafizyka, autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, co klasyczna metafizyka wniosła w dzieło rozumienia świata, człowieka i Boga, co wniosła do kultury europejskiej. Metafizyka wniosła do kultury śródziemnomorskiej i euroatlantyckiej przede wszystkim sztukę czytania rzeczywistości. Uczyla i uczy rozumieć rzeczywistość, a nie interpretować jedynie wytwory ludzkie, np.: idee, język, kulturę, jak to miało i ma miejsce w filozofiach idealistycznych, subiektywistycznych. W dziedzinie rozumienia człowieka metafizyka wniosła koncepcję osoby. W żadnej innej cywilizacji nie dopracowano się rozumienia człowieka jako osoby, jako podmiotu spełniającego akty poznania, wolności i miłości. W wizji tej człowiek traktowany jest jako cel wszelkich działań: nauki, etyki, sztuki, religii. (*Ommes scientiae et artes ordinantur ad unum, scilicet ad perfectionem hominis*). Metafizyka wniosła także wiele w dziedzinę rozumienia Boga. Ujrzała Go jako ostateczną rację doświadczanej rzeczywistości. Jeżeli w czasach nowożytnych pojawił się ateizm teoretyczny, to zdaniem autora, wynikało to z błędnego rozumienia rzeczywistości. Metafizyka uczy nas być wiernymi wobec rzeczywistości. Każe nam bardziej słuchać rzeczy – bytu aniżeli teorii.

Następny tekst zamieszczony w sygnalizowanej książce wyszedł spod pióra Henryka Kieresia. Jego tytuł brzmi: *Ideologizacja kultury Zachodu*. Prelegent wyróżnia w nim główne nurty w kulturze Zachodu, które w dziejach ustawicznie rywalizowały ze sobą. Oprócz zdrowej filozofii ciągle pojawiały się jakieś idee, które zniekształcały poprawne patrzenie na rzeczywistość. Pierwszą z nich był mit. Znamionował on pierwszy etap kultury Greków. Mit został przewyciężony przez filozofię. Wnet zjawił się następny konkurent filozofii. Była nią utopia. Pierwszą utopię usiłował zbudować już Platon. Była to koncepcja idealnego państwa. Nowa fala mitów pojawiła się w XVI wieku, w związku z odrodzeniem się platonizmu. Jej przedstawicielem był Tomasz Morus. Postawa utopijna przenikała do filozofii krytycznej. Od rewolucji francuskiej utopia stała się narzędziem polityki. Ta ostatnia przestała być wtedy roztropną troską o dobro wspólne, a stała się metodą walki o władzę. Zaczęła działać gilotyna, która swoje przedłużenie znalazła i znajduje w aborcji i eutanazji. W następnym etapie pojawiła się trzecia konkurentka zdrowej, klasycznej filozofii. Była nią ideologia. Zdaniem prelegenta była ona syntezą mitu i utopii. Jej pierwszą postacią był socjalizm, zaś następnymi komunizm i faszyzm. Najnowszą formą ideologii jest liberalizm w różnych odmianach, na czele z liberalizmem politycznym i etycznym.

Wertując dalej prezentowaną książkę, natrafiamy na tekst ks. Andrzeja Zwolińskiego, zatytułowany *Sekty wyzwaniem współczesnego świata*. Autor dość gruntownie zastanawia się w nim nad tym niepokojącym zjawiskiem, stawiając jego diagnozę, wskazując na jego przyczyny i przedkładając nań lekarstwo. Zwraca uwagę na niezastąpioną rolę rodziny w kształtowaniu prawidłowych postaw religijnych i wspólnotę parafialną, w której winno być więcej troski o wzajemne braterstwo, koleżeństwo, poczucie wspólnoty i miłości.

*Zagrożenia kultury polskiej* to tekst Mieczysława Ryby. Autor przedstawia te zagrożenia w kontekście historycznym, poczynając od początków naszej państwowości, a kończąc na czasach najnowszych i aktualnym zagrożeniu, jakie stanowią różnego rodzaju liberalizmy.

Następny tekst: *Walka o prawo* – autorstwa Krzysztofa Wroczyńskiego – ukazuje rolę słusznego prawodawstwa w kreowaniu zdrowej cywilizacji. Autor dochodzi do następującego wniosku: *Cywilizacja Europy zawsze posiadała świadomość prawdy, dobra i piękna jako wartości obiektywnych. Wyrażała się to zarówno w rozwoju nauk, przede wszystkim filozofii, ale również w dziedzinie sztuki czy właśnie prawa, którego podstawę wiązano z naturalnym rozumem (naturalis ratio), zdolnym odczytać obiektywną prawdę o dobru* (s.172).

Ostatnim merytorycznym tekstem, dotyczącym przewodniego tematu publikacji, noszącym tytuł: *Czy zmierzch cywilizacji Zachodu*, jest tekst Pawła Skrzydlewskiego. Kwintesencję rozważań autora mogą stanowić jego końcowe słowa: *Z perspektywy filozoficznej i zdroworozsądkowej los kultury Zachodu spoczywa na rodzinie, pojętej jako więź i miejsce racjonalnego i wolnego życia osobowego człowieka (kobiety i mężczyzny, dzieci i rodziców, pokoleń starych i nowych) Tu bowiem człowiek rodzi się – ciałem i duchem – dojrzenia do wytworzenia więzi narodowych i państwowych, by dzięki suwerenności siebie samego tworzyć suwerenność państw i narodów* (s. 197).

Publikację zamyka tekst Phillipa H. Wiebe, profesora z Uniwersytetu z Kolumbii, pt.: *Znak czasu – Całun Turyński*.

Jak wynika z powyższej, pobieżnej prezentacji książki, problematyka w niej podjęta jest bardzo aktualna i niezwykle doniosła. Znajdujemy w niej dobrą diagnozę dzisiejszej zachodniej cywilizacji, ze wskazaniem na jej główne zagrożenia. Jest także ukazane lekarstwo na uzdrowienie tejże cywilizacji, w którym niemała rola przypisana jest filozofii klasycznej. Książka jest godna polecenia wszystkim, którym leży na sercu pomyślna przyszłość Europy i świata.

ks. Ignacy Dec

**Ks. Stanisław Nagy SCJ, *Ty jesteś Piotr. Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków 2003, ss. 135**

Pontyfikat Jana Pawła II od lat inspiruje teologów, historyków i publicystów do podejmowania prób opracowania, a nawet oceny papieskiej działalności apostolskiej, widocznej we wszystkich obszarach życia współczesnego Kościoła, a nawet wyciskającej swoje piętno na losach całej ludzkości. Jubileusz 25-lecia posługi na stolicy św. Piotra stwarza szczególnie sprzyjającą okazję do refleksji, formułowania syntez i tą właśnie drogą wyrażenia Papieżowi wdzięczności za kreatywną obecność Kościoła w świecie pod Jego przewodnictwem.

W nurt jubileuszowego świętowania wpisuje się książka ks. prof. S. Nagy'ego opublikowana pod znamienym tytułem *Ty jesteś Piotr*. Pośród wielu innych, jakie pojawiły się w księgarniach w ostatnim czasie, ta właśnie ze względu na samego Autora i cel, jaki postanowił zrealizować, zasługuje na uwagę. Profesor teologii fundamentalnej, eklezjolog i wnikliwy

obserwator posługiwania Jana Pawła II w Kościele, dystansuje się od przypominania historyczno-biograficznego wątku, znanego zresztą z licznych publikacji. Chce raczej wskazać i zwrócić uwagę czytelnika na „najdonioślejsze i oryginalne dokonania Jana Pawła II” (s. 11). Łatwo zauważyć intelektualną fascynację Autora tajemnicą Kościoła, a w jej ramach specyfiką posługi Piotrowej, której Jan Paweł II nadał swoją osobowością wyraźny kształt.

Rekomendowana książka składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych *Wstępem* kard. M. Jaworskiego, podobnie jak sam Autor bliskiego współpracownika Jana Pawła II, poczynając od krakowskich lat kard. K. Wojtyły. Dwa pierwsze rozdziały mają charakter teologiczny i ukazują wpływ soborowej nauki o Kościele na krystalizowanie się eklezjologicznych preferencji widocznych wyraźnie w posłudze Jana Pawła II. Przesłania Papieża skierowane do rodaków w czasie pielgrzymek do Ojczyzny oraz specyficzny kontekst społeczno-polityczny każdej z nich analizuje rozdział trzeci. Końcowy natomiast – między innymi przywołuje na pamięć postać abp. S. Dziwisza, który, zdaniem Autora, „stanowi część tego pontyfikatu” (s. 113).

Sobór Watykański II pozostawił tak głęboki ślad w duchowej i intelektualnej formacji przyszłego Papieża, że właśnie w tym wydarzeniu należy poszukiwać przesłanek dla zrozumienia całego apostolskiego posługiwania Jana Pawła II. *Szukając korzeni* (s. 15-29), Autor przypomina, że biskup Krakowa, aktywnie uczestnicząc w obradach soborowych, wniósł znaczący wkład w redakcję Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, Dekretu o apostołstwie świeckich i Deklaracji o wolności religijnej.

Zrodzony wówczas entuzjazm ducha odnowy zaowocował prekursorskimi pracami Synodu Archidiecezji Krakowskiej. Miał on tworzyć według abp. K. Wojtyły poznawczą przestrzeń dla szerokich kręgów wiernych, by zrozumieli i przyjęli jako swoje soborowe osiągnięcia. W dalszej perspektywie rozbudzona świadomość eklezjalnej tożsamości wierzących inicjowała proces duchowej odnowy i wewnętrznej integracji lokalnego Kościoła.

Jan Paweł II od początku wyboru na stolicę św. Piotra dawał liczne dowody nie budzące wątpliwości, że nadal jest i pozostanie „entuzjastycznym i niestrudzonym realizatorem dorobku doktrynalnego Soboru Watykańskiego II” (s. 29). Wpływ tej inspirującej myśli soborowej widać, zdaniem Autora, w przygotowanym *Katechizmie Kościoła katolickiego* i Kodeksie Prawa Kanonicznego, które z pewnością będą przez długie lata stanowić normę i punkt odniesienia dla życia wspólnoty wierzących. Dostrzec ją można również w powszechnym nauczaniu papieskim, a w szczególności w licznych opublikowanych encyklikach i adhortacjach.

Papieska wierność Soborowi przejawia się również w innych, rzadkich do tej pory formach posługi Piotrowej w Kościele. Mówi o niej Autor w rozdziale *Budując na skale* (s. 31-75), gdzie prezentuje i rozwija oryginalne teologiczne uzasadnienie w kontekście soborowej doktryny. I tak samookreślenie się Kościoła jako nowotestamentowego Ludu Bożego otworzyło drogą bliższego duchowi Ewangelii rozumienia roli Piotra w gronie Apostołów i we wspólnocie Kościoła. Dlatego też w samą istotę Piotrowego prymatu i posłannictwa wpisuje się uniwersalny, pielgrzymi i pasterski, ale też kolegialny charakter jego apostołatu, tworząc zarazem inspirację dla nowych form sprawowania tego urzędu i współodpowiedzialności za Kościół.

Ks. prof. S. Nagy uważa, że sam sposób realizacji posługiwania papieskiego w wykonaniu Jana Pawła II nie ma sobie równych w historii Kościoła. Zadanie umacniania braci

w wierze, wypływające z dziedziczenia Piotrowego posłannictwa określonego przez Jezusa Chrystusa, wyprowadziło Papieża-pielgrzyma na ścieżki okalające całą ziemię, czyniąc zeń uniwersalnego pasterza, wiarygodnego głosiciela Dobrej Nowiny, świadka wiary i nadziei dla całej ludzkości. Podobnie jest zresztą w wymiarze realizacji kolegalności. Tutaj odnotować trzeba systematyczną praktykę wizyt biskupów *ad limina apostolorum*, umiędzynarodowienie Kurii Rzymskiej, przywróconą praktykę Synodu Biskupów, w różnych jej odmianach, dla wspólnego rozwiązywania bieżących spraw Kościoła. Wyrażają one bogatą w formę kolegalną odpowiedzialność i współdziałanie Papieża i biskupów z myślą o jedności i świętości wspólnoty Kościoła.

W kręgu zasadniczych spraw pontyfikatu nie mogło zabraknąć promocji jedności chrześcijan. Autor z satysfakcją zwraca uwagę, że celem papieskiego nauczania, widocznym choćby w Nowym Dyrektorium Ekumenicznym czy też w encyklice *Ut unum sint*, podróżach i mnogich spotkaniach ekumenicznych, jest przełamywanie ducha izolacji i odbudowa klimatu wzajemnej życzliwości, ale też wytyczanie zadań na przyszłość, aby w poczuciu głębokich więzi wspólnej wiary prowadzić owocny dialog.

Fenomen papieskiego pielgrzymowania do rodzinnego kraju naznaczony jest wyjątkowym znamieniem, które Autor określa „pojęciem synowskiego zatroskania i autentycznej miłości ojczyznej ziemi” (s. 79). *Pielgrzymując do Ojczyzny* (s. 77-110) przywołuje na pamięć papieskie wizyty w Polsce. Przesłanie każdej z nich może czytelnik ponownie prześledzić na tle panoramy społeczno-politycznej. Tylko bowiem w ten sposób można prawidłowo odczytać i równocześnie odkryć ponadczasową mądrość, jaką dzielił się z rodakami Jan Paweł II. Patrząc dzisiaj już z pewnej perspektywy czasu, widać w wizytach papieskich stopniowo otwieraną księgę przewodnika, sporządzaną dla narodu, który mierzalnie przekraczając zniewolenie, ciągle uczy się umiejętnego gospodarowania odzyskaną wolnością, a trwając wiernie przy chrześcijańskiej wierze i tradycji ojców, doświadcza tajemnicy Bożego miłosierdzia i powoli dojrzewa do radykalizmu Ośmiu Błogosławieństw.

Wreszcie, pod wymownym tytułem *Ufając Bogu i ludziom* (s. 111-132), ks. prof. S. Nagy słusznie uznał za stosowne zwrócić uwagę czytelnika między innymi na najbliższego od lat współpracownika Ojca Świętego, księdza arcybiskupa Stanisława Dziwisza. Pomieszczona w książce laudacja, wygłoszona na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji nadania sekretarzowi Jana Pawła II tytułu doktora *honoris causa*, nie tyle przypomina na ogół znane i niekiedy dramatyczne wydarzenia – gdyż być może samo ich przypomnienie nie starczyłoby do ukazania rzeczywistej jakości tej służby, jaką mu przyszło pełnić u boku Jana Pawła II – ile na ich tle odsłania głębokie więzy duchowe mierzone kategorią miłującego i zatroskanego serca, pokazuje coś istotnego i prawdziwego z oblicza rzadkiego dziś fenomenu wierności, oddania i przyjaźni. To rzeczywiście „miłujący syn – pisze Autor – który dar swojego życia składa na co dzień ukochanemu ojcu, aby mógł on jak najskuteczniej pełnić jedyną w swoim rodzaju misję spadkobiercy Piotrowego charyzmatu” (s. 123).

Nie ma potrzeby wskazywać na wszystkie znaczące wydarzenia, jakie miały miejsce na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza w Kościele. Te wszystkie, które wymienił Autor, są już wystarczającym powodem do jubileuszowego wyrażenia Bogu wdzięczności za dar pontyfikatu Jana Pawła II. Przygotowując tę książkę do druku. Autor nawet nie przypusz-



czal, że papieskie świętowanie stanie się także świętecznym wydarzeniem dla niego samego. Bowiem kiedy publikacja trafiała do rąk pierwszych czytelników, Jan Paweł II wyrażał radość, że obdarował purpurą kardynalską ks. prof. S. Nagyego, „gorliwego kapłana, wybitnego uczonego i wiernego przyjaciela”.

Elżbieta Dołganiszewska

*Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. IV, red. ks. T. Dzidek, ks. Ł. Kamykowski, ks. A. Kubiś, o. A. Napiórkowski OSPPE, Kraków 2003, ss. 221

Przed kilku laty Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie podjęła ambitną inicjatywę przygotowania podręcznika teologii fundamentalnej. Trzy opublikowane do tej pory części serii dotyczyły problematyki ludzkiego poszukiwania Boga, oryginalności chrześcijaństwa na tle wielkich religii świata oraz koncepcji Objawienia, którego pełnię stanowi Jezus Chrystus. Najnowszy, czwarty tom zawiera naukę o Kościele.

W wewnętrznej strukturze książka składa się z pięciu przemyślanych treściowo rozdziałów, z których każdy odsłania inny aspekt eklezjologii fundamentalnej. Opracowanie poszczególnych zagadnień przez różnych autorów w niczym nie narusza przyjętej koncepcji podręcznika oraz jego wewnętrznej równowagi i zwartości merytorycznej, co wiele mówi o jakości współpracy i dyscyplinie intelektualnej piszących.

Rozdział pierwszy zatytułowany: *Pytanie o Kościół* (o. A. Napiórkowski), porządkuje podstawowe myślenie o Kościele jako sakramencie. Wypracowana przez Sobór Watykański II i odniesiona do Kościoła kategoria sakramentu pokazuje, że eklezjologia zawsze musi odnajdywać się w chrystologii. W sakramentalności bowiem rysuje się istotne uzasadnienie i powiązanie misji przekazywania Chrystusowego zbawienia z instytucjonalnością Kościoła oraz jego funkcją powszechnego znaku i narzędzia zbawienia.

Fakt podziału chrześcijaństwa musi rodzić pytanie o rozumienie związku jedności Kościoła i jego wielości. Autor wyróżnia „uprawomocniony pluralizm eklezjalny” (s. 20) jako twórczy związek różnorodności oraz „wielość nieprawomocną” (s. 20) niszczącą jedność Kościoła. Przypomina też soborowe nauczanie, które cechuje odejście od eklezjalnego ekskluzywizmu, co wyraziło się m.in. w wypracowaniu nowych kryteriów eklezjalności wspólnot odłączonych.

W podręcznikowej monografii nie mogło zabraknąć syntetycznej choćby prezentacji historycznego *Rozwoju eklezjologii katolickiej* (ks. A. Kubiś) – rozdz. II. Dominująca przez wiele stuleci „eklezjologia instytucjonalna”, która eksponowała i uzasadniała widzialny wymiar struktury Kościoła, a także inspirowane patrystyką i naukami biblijnymi odrodzenie teologii Kościoła doprowadziły do wypracowania dojrzałej eklezjologii Soboru Watykańskiego II. „Eklezjologia soborowa integruje Kościół Objawienia i Kościół historii” (s. 50). To, co w Kościele jest ludzkie, widzialne, immanentne, jest znakiem tego, co boskie, niewyrażalne i darowane, a sam Kościół jawi się jako narzędzie i misterium zbawienia. Z inspiracji eklezjologią *Vaticanum II* wylaniają się wciąż nowe jej aspekty i interpretacje, jak choćby teologia *communio*, realizacja kolegalności biskupów, prymat papieski czy ekumenizm.

Soborowa eklezjologia wpłynęła też na zmianę sposobu rozumienia *Genezy*, *natury i posłania Kościoła* (o. A. Napiórkowski). We współczesnej teologii odstępuje się od słabo uzasadnionej biblijnie tezy, że Jezus założył swój Kościół jednorazowym aktem instytucjonalnym. Rozdział III pokazuje przygotowanie i zaistnienie Kościoła jako długotrwały proces, który wpisuje się w rozległy historiozbawczy horyzont zamysłu Ojca wobec człowieka. W tym kontekście Kościół, jako ostatni etap tego planu, zostaje powołany do życia zarówno w wymiarze widzialnym, jak też nadprzyrodzonym, wskutek eklezjotwórczej działalności Jezusa Chrystusa. W historiozbawczej optyce własnego rodowodu Kościół znajduje mocne uzasadnienie dla swego zbawczego posłannictwa skierowanego do wszystkich ludzi.

Współczesna eklezjologia fundamentalna nie zrezygnowała z klasycznych narzędzi uzasadniania prawdziwości Kościoła za pomocą *via notarum*, chociaż obecnie czyni to w inny sposób niż tradycyjna apologetyka. Celem jest nie tyle wykazanie ekskluzywnej prawdziwości Kościoła katolickiego. Wskazuje się raczej na konstytutywne elementy bosko-ludzkiej natury Kościoła, które skłaniają wszystkie wspólnoty do coraz bardziej czytelnego dawania świadectwa jedności, świętości, katolickości i apostołskości Kościoła Chrystusa. Znamiona jako dar i zadanie dla Kościoła omawia rozdział czwarty zatytułowany *Znaki prawdziwości Kościoła* (ks. J. Morawa). Autor zaproponował przejrzysty sposób prezentacji, wyodrębniając najpierw dogmatyczną treść pojęcia poszczególnych znamion, a następnie refleksję biblijno-historyczną. Trzecia część sygnalizuje wiele interesujących zagadnień charakterystycznych dla współczesnej eklezjologii, które rodzą się jako owoc ekumenicznego dialogu i pogłębionego rozumienia Kościoła.

Ekumeniczne nachylenie znalazło również swój wyraz w piątym, uzupełniającym rozdziale (o. A. Napiórkowski). Pod tytułem *Kościół w chrześcijaństwie* kryje się krótki przegląd tych Kościołów i wspólnot, które w swej widzialnej strukturze znajdują się poza Kościołem rzymskokatolickim. Autor przybliżył ich punkt widzenia na rzeczywistość Kościoła i jego wiarygodność, ale równocześnie przypomina katolicką doktrynę o różnych stopniach eklezjalności wspólnot kościelnych. Wyłaniająca się z posoborowych dokumentów wizja Kościoła Chrystusa jako „tajemnicy jedności w pojednanej różnorodności” (s. 216) może skutecznie inspirować wszystkie strony do kształtowania dojrzałej tożsamości oraz podejmowania wysiłków na rzecz odpowiedzialnego dialogu w prawdzie.

Recenzowana książka to wartościowa pozycja na gruncie polskiej eklezjologii fundamentalnej, która spełnia kryteria stawiane podręcznikom. Świadczy o przeobrażeniach i nowych tendencjach we współczesnej teologii Kościoła, które dokonują się przecież w kulturowych i teologicznych kontekstach. Ujawnia także świadomość teologów, która z jednej strony domaga się nowego sposobu ujmowania i rozumienia klasycznych problemów, z drugiej zaś – poszukiwania całkiem nowych rozwiązań. W tego rodzaju podręcznikowej syntezie pojawia się także nieuchronnie selekcja materiału, która z wielości zagadnień ekspozuje jedynie te najważniejsze. Rodzący się w tej sytuacji niedosyt mógłby znaleźć swoje ukierunkowanie w krótkiej choćby bibliografii, aczkolwiek przed poszukującym czytelnikiem otwarte jest bogactwo polskiej i obcej literatury przedmiotu zawartej w przypisach.

*Elżbieta Dołganiszewska*

Jacques Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, seria „Myśl teologiczna”, t. XL, ss. 356

Wobec świata, który staje się coraz mniejszy i łatwiej dostępny dzięki współczesnej technice, pojawiają się coraz częściej pytania dotyczące stosunku chrześcijaństwa do innych religii i znaczenia tych religii w Bożym planie wobec ludzkości. Jakie znaczenie praktyczne w życiu człowieka przykłada się do tej, a nie innej tradycji religijnej? Dlaczego jestem bądź nie jestem chrześcijaninem? Jaki to ma związek z miejscem i czasem mojego urodzenia? Bo gdybym urodził się w XV wieku, moje życie wyglądałoby zupełnie inaczej, gdybym urodził się na innym kontynencie, także moje życie byłoby inne niż to, które teraz posiadam. Że udało mi się urodzić w kręgu kultury chrześcijańskiej, to przywilej dany mi przez Boga czy też odpowiedzialność przed Bogiem? Dlaczego ja i nie inni, albo inni, a nie ja? Trudne pytanie egzystencjalne dotyczące podstaw mojej ontologii zbawienia podejmuje nowa, nieco kontrowersyjna, ale i bardzo ciekawa, szybko rozwijająca się dyscyplina teologiczna – teologia religii, której reprezentantem jest jezuita Jacques Dupuis.

Dziś żyjemy – może jeszcze nie w pełnym wymiarze w Polsce, ale niewątpliwie to do nas przyjdzie – w świecie wieloetnicznym, wielokulturowym, w świecie wielu religii i wyznań. Co człowiek – to inna religia bądź wyznanie. Nasze negatywne postawy wobec „innych” i pełne uprzedzeń ocenianie ich osiągnięć dziś wydaje się niewłaściwe. Stają się one powoli przeszłością, nad którą należy ubolewać i za którą należy prosić o przebaczenie Boga i ludzi. Jaka powinna być nasza konkretna postawa i ocena teologiczna napotykanym różnorodności religijnych? Na to pytanie próbuje odpowiedzieć autor niniejszej monografii. Lektura książki pomoże czytelnikowi odkryć w sposób głębszy globalność planu Bożego wobec ludzkości, planu nieskończenie piękniejszego i głębszego niż być może ograniczoność ludzkiego umysłu.

Dobrze znana jest negatywna ocena religii, którą można znaleźć w Starym i Nowym Testamencie. Nie zaprzeczając takim opiniom, należy je umieścić we właściwym kontekście i interpretacji. W pierwszym rozdziale autor zastanawia się, jaką postawą kierował się Jezus wobec innych, tych, co nie należeli do narodu wybranego, jak odnosił się do innych idei i praktyk religijnych? Znajdujemy tu postawę negatywnego potępienia, ale także postawę otwartej sympatii. Podobnie autor przenosi problem na przedstawicieli Kościoła apostołskiego. Daje się łatwo zauważyć postawa przejścia od załkniętego zamknięcia do pewnej, odpowiedzialnej otwartości. W tradycji pojawiają się określenia takie, jak „ziarno słowa”, „przymierze z Bogiem”, „barka zbawienia” oraz najbardziej znaczące określenie św. Cypriana: „poza Kościołem nie ma zbawienia”, które od V wieku było opatrywane coraz bardziej restryktywną interpretacją, prowadzącą do wykluczenia wszystkich nie będących chrześcijanami. Autor, nie wnikając w historyczne szczegóły, zatrzymuje się w rozdziale drugim na czasach współczesnych i przedstawia panoramę typowych, głównie katolickich teologii religii z lat okresu Soboru Watykańskiego II. Zastanawia się nad znaczeniem nauki soborowej i szuka zrozumienia w najnowszych dokumentach nauczania Magisterium Kościoła. W trzecim rozdziale znajdujemy przegląd pozycji teologicz-

nych pisanych z punktu widzenia wartości zbawienia albo jej braku w innych tradycjach religijnych i ich związku z chrześcijaństwem. W kolejnym, czwartym rozdziale jest mowa o kwestii rozległości historii zbawienia. Czy Bóg, który objawił się w tradycji hebrajskiej i w Jezusie Chrystusie, zawarł również z poganami jakieś przymierze zbawcze, tak że i oni mogą i powinni być nazwani ludem Bożym? I kolejny problem, czy przymierza kosmiczne do dzisiaj zachowują swoje znaczenie dzięki temu, że ustanawiają stosunek osobowy pomiędzy Bogiem i narodami.

Z problemem przynależności innych do historii zbawienia i ich związku przymierza z Bogiem żywym łączy się problem objawienia Boga ludziom przez historię „wiele razy na wiele sposobów”, zanim objawił się „ostatecznie w tych dniach [...] przez Syna” (Hbr 1,1). Ten tekst można widzieć w perspektywie otwartej na całość historii ludzkości. Temu poświęcony jest piąty rozdział, zatytułowany bardzo wymownie: *Wiele razy i na różne sposoby*. Jezus Chrystus jest szczytem objawienia Boga wobec ludzkości. W Nim spełniła się tajemnica zbawienia ludzkości. Objawienie w Chrystusie jest ostatecznym objawieniem tajemnicy Bożej. Słowo Boga może działać w sposób zbawczy poza człowieczeństwem Chrystusa, bowiem istnieje związek pomiędzy działaniem oświecającym i zbawczym Słowa i tajemnicą zbawienia spełnioną przez Boga w wydarzeniu historycznym Jezusa Chrystusa. W rozdziale siódmym uzasadnia autor, że „jedynym pośrednictwem” Jezusa Chrystusa pomiędzy Bogiem a ludźmi w istocie nie wyklucza „pośrednictw pośrednich”, obecnych w innych tradycjach religijnych. Tajemnica zbawienia może dotrzeć do ludzi na różne sposoby, przez różne pośrednictwa, przez różne sposoby uwidocznienia sakramentalnej tajemnicy zbawienia. W innych tradycjach religijnych istnieje prawdziwe, choć niepełne pośrednictwo tajemnicy, stąd mogą one służyć jako drogi do zbawienia swoim członkom. Rozdział ósmy zajmuje się problemem wzajemnego stosunku Kościoła, królestwa Bożego i religii. Królestwo Boże głoszone przez Chrystusa to coś więcej niż Kościół. Jest to rzeczywistość powszechna, w której członkowie innych tradycji religijnych mogą uczestniczyć razem z chrześcijanami. Rozdział dziewiąty: Dialog międzyreligijny w społeczeństwie pluralistycznym kładzie uwagę na fakt, że wszyscy ludzie, niezależnie gdzie przynależą, są współczłonkami królestwa Bożego i są razem wezwani przez Boga, by budować Jego królestwo w historii, kierując się ku pełni eschatologicznej. Różnice w posłuszeństwie religijnym mają w oczach Boga mniejszy ciężar niż gotowe realia. Autor zaznacza, że do obowiązków dialogu międzyreligijnego należy ukazanie w sposób widoczny głębokiej jedności między chrześcijanami i członkami innych tradycji religijnych. W ostatnim, dziesiątym rozdziale jest mowa o modlitwie międzyreligijnej, czy w ogóle jest ona możliwa i potrzebna. Mając na uwadze poszczególne tradycje religijne włączone w tę modlitwę należałoby się stale zastanawiać nad uzasadnieniem takiej praktyki.

Współczesna teologia religii rozwija się w kontekście pluralizmu religijnego i jest w niej więcej pytań i problemów niż konkretnych, akceptowanych odpowiedzi. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej wielość i różnorodność wymusza nieco postawę pluralizmu religijnego, który powinien być podporządkowany kategorii nadrzędnej – *unitas*. Wielość religii, dziś tak charakterystyczna dla świata, w którym żyjemy, ma wartość pozytywną dla planu Bożego wobec ludzkości pod jednym tylko warunkiem: jeżeli dostrzeże się istotę, rozproszoną w różnorodności, ale skupiającą się, jak w soczewce, w jednym punkcie, w jedności.

ks. Andrzej Małachowski

Ks. Andrzej Muszala, *Współczesna biologia a nauczanie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo „Kubajak”, Kraków 2003, ss. 64

Poruszając na lekcjach religii różne tematy, dotyczące w szczególności człowieka, zaistnienia życia i wszelkich działań medycznych, katecheta często staje w obliczu pytań ze strony młodzieży o stanowisko etyki katolickiej do omawianych zagadnień. Pytania te dotyczą takich zasadniczych problemów, jak stosunek Kościoła do nauki, ewolucji, powstania życia, AIDS, kierunków współczesnej genetyki, badań biomedycznych, interwencji w przekazywaniu życia ludzkiego, eutanazji itd. Niejednokrotnie dyskusje na te tematy rodzą wiele emocji. Często wynikają one z nieznajomości rzeczy.

Prądy ateistyczne, które rozwinęły się w XIX-XX wieku i trwają do dziś, próbują przekonać ludzi, że wiara i rozum wykluczają się wzajemnie. W sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się mentalność, która zerwała więzi z chrześcijańską wizją świata i odniesieniami etycznymi, kierując się logiką rynku oraz budując swoją moralność na filozofii utylitarystycznej. Jest to szczególnie niebezpieczne w dzisiejszych czasach, gdy genetyka i biotechnologia tak bardzo wkraczają w życie ludzkie. Osiągnięcia w tych dziedzinach mogą przynieść ogromne korzyści człowiekowi, ale również mogą zostać w radykalny sposób obrócone przeciwko niemu samemu.

Często to, co można przeczytać w oficjalnych dokumentach Kościoła, różni się zasadniczo od przekazu podawanego w mediach oraz od obiegowych przekonań. Dlatego Autor – wykładowca w Instytucie Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie – w niniejszej książce usystematyzował oraz jasno i zwięźle przedstawił stanowisko Kościoła katolickiego wobec problemów budzących najwięcej kontrowersji. Wychodzi on w ten sposób naprzeciw istniejącym oczekiwaniom katechetów. Dzieło stanowi kompendium wielu orzeczeń i stanowisk etyki chrześcijańskiej, w odniesieniu do najbardziej problematycznych tematów w dziedzinie nauk przyrodniczych. Poszczególne tematy zostały tak opracowane, aby po krótkim naszkicowaniu problemu przedstawić stanowisko etyki katolickiej w danej kwestii oraz jego uzasadnienie. Następnie przytoczone są fragmenty najistotniejszych orzeczeń Kościoła oraz podana jest podstawowa literatura.

Książka z założenia ma służyć jako materiał pomocniczy dla katechetów i nauczycieli biologii. Korzystać z niej mogą również wszyscy zainteresowani współczesnymi zagadnieniami z dziedziny bioetyki i ich implikacjami moralnymi.

ks. Tadeusz Reroń

*Wojna sprawiedliwa? Przestanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 275

Ludzkość wkroczyła w nowy wiek i nowe tysiąclecie z nadzieją pokoju, budowanego na trwałych zasadach, poszanowaniem wolności i praw poszczególnych ludzi i całych państw. Ta nadzieja została jednak w poważny sposób zachwiana przez zamach terrorystyczny w dniu 11 IX 2001 roku. Próby odnalezienia i ukarania winnych doprowadziły do interwencji zbrojnej w Afganistanie – gdzie jak sądzono – znajdowały się główne ośrodki

organizacji terrorystycznej odpowiedzialnej za zamach. Dramatycznym wyzwaniem dla całego świata stała się zbrojna interwencja w Iraku i to wszystko, co z niej po dziś dzień wynika. Jeśli doda się do tego inne jeszcze ogniska zapalne w świecie, czego wymownym przykładem jest sytuacja Korei Północnej, a także lokalne konflikty, które raz po raz wybuchają na świecie, to widać wyraźnie, jak złożona i niebezpieczna jest obecna sytuacja. Zawsze bowiem istnieje groźba, że konflikty zbrojne w jakimś regionie świata staną się zarzewiem wojny w skali całego globu.

W tym kontekście szczególnie palące staje się wołanie o pokój i troska o to, by stał się on udziałem wszystkich. Powszechne pragnienie pokoju może być urzeczywistnione na drodze poszanowania fundamentalnych zasad, na których powinno się opierać współzycie między ludźmi, między narodami i między państwami. Troska o pokój, nieodłączna od troski o poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej podstawowych praw, nieodłączna od zabiegania o właściwy kształt dobra wspólnego, staje się jednym z najważniejszych wyzwań dla świata. Jednakże aktualna sytuacja sprawia, że nie sposób nie pytać się o to, co jest przeciwieństwem pokoju, czyli o wojnę.

Książka niniejsza jest próbą dania odpowiedzi na pytanie: Czy można mówić dzisiaj o wojnie sprawiedliwej, czy możliwe jest usprawiedliwienie niektórych form interwencji zbrojnej, a jeśli tak, to pod jakimi warunkami? Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o wojnę sprawiedliwą zostało poprzedzone szerokim ukazaniem współczesnego tła, które sprawia, że pytanie o wojnę staje się natarczywe (W. Bar, *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu*). W nawiązaniu do tego J. Nagórny próbuje najpierw odpowiedzieć na pytanie, czy z głoszonej przez Kościół zasady słusznej obrony możliwe jest uznanie „wojny obronnej” za sprawiedliwą (*Prawo do słusznej obrony*). Realizm w podejściu do problemu wojny sprawia, że nie wystarczy jakiejś interwencji zbrojnej uznać w punkcie wyjścia za sprawiedliwą, albowiem konieczne jest także wskazanie na warunki godziwego prowadzenia takiej interwencji (S. Mojek, *Obowiązki moralne stron konfliktu*). Dopiero na tle tych rozważań należy szukać odpowiedzi na pytanie o cenę pokoju (I. Mroczkowski, *Cena pokoju*).

Dla przezwyciężenia terroru i przemocy z nim związanej niezbędna jest szeroko pojęta strategia skierowana przeciwko niemu, która w szerokim sensie może być rozumiana jako wojna przeciwko terroryzmowi. Obrona przed terroryzmem jest prawem, które jednak w środkach i celach musi być podporządkowane moralnym i prawnym zasadom (J. Spindelböck). Z kolei T. Zadykowicz stwierdza, że drogą do pokoju jest m.in. modlitwa. Następnie ks. Marian Pokrywka omawia rolę rodziny w wychowaniu do pokoju, a S. Zawada rolę mediów w kształtowaniu postaw wobec pokoju. W dalszej części niniejszego opracowania K. Jeżyna zwraca uwagę, na konieczność nowej kultury życia i miłości. S. Nowosad przekonuje zaś, że wobec ataków terrorystycznych trzeba zrozumieć islam. Następnie A. Derdziuk omawia etyczne aspekty posługi kapelana wojskowego. W końcu M. Wyrostkiewicz przedstawia negatywne skutki wojny w odniesieniu do ekologii. Czyni ona spustoszenie nie tylko w przyrodzie, ale też w osobie i społeczeństwie.

Z przesłania omawianej pozycji wynika, że ani Kościół, ani poszczególni chrześcijanie nie mogą wzywać do wojny; nie mogą też na nią łatwo się zgodzić. Ale też nie mogą przyjąć postawy, że należy unikać jej za wszelką cenę, gdyż mogłoby się okazać, że ceną tą jest zdrada fundamentalnych wartości życia chrześcijańskiego i rezygnacja z solidarnej

odpowiedzialności za przyszłość świata. Pokój, który byłby zgodą na ewidentne zło i prowadziłby do znieprawienia ludzkich sumień, nie byłby prawdziwym pokojem.

Niniejsza książka jest owocem sympozjum, które odbyło się na KUL-u. Organizująca je Sekcja Teologii Moralnej po raz kolejny wychyliła się w stronę bieżących problemów współczesnego świata. Przeznaczona jest nie tylko dla studentów teologii, ale dla wszystkich interesujących się problemami moralnymi pojawiającymi się w aktualnej rzeczywistości.

ks. Tadeusz Reroń

J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat, prefekt Judei*, seria „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu”, t. XI, red. J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała, The Enigma Press, Kraków – Mogilany 2003, ss. 152

Cieszy fakt, że na polskim rynku wydawniczym pojawia się coraz więcej pozycji kreślących przed czytelnikiem tło Nowego Testamentu. Książki te przybliżają nie tylko zagadnienia historyczne, kulturowe, geograficzne czy religijne Palestyny czasów Jezusa, ale ułatwiają zrozumienie samego tekstu biblijnego w jego pierwotnym sensie, zwanym w bibliście sensem dosłownym lub literalnym. Do takich publikacji należy bez wątpienia książka J. Ciecieląga, która ukazała się nakładem The Enigma Press w Krakowie – Mogilanach, nosząca tytuł *Poncjusz Piłat. Prefekt Judei*. Poza wstępem (ss. 7-14) omawiającym źródła badań nad postacią Piłata i przedstawiającym krótko historię problematyki i obecny stan badań, Autor podzielił swe rozważania na pięć części. Pierwsza z nich nosi tytuł *Poncjusz Piłat i Judea jako prowincja rzymska* (ss. 15-28). Autor dużo miejsca poświęca omówieniu historii powstania prowincji z jej stolicą w Cezarei Nadmorskiej. Ciekawym faktem, jakby niedostrzeganym w dotychczasowej literaturze przedmiotu, jest spostrzeżenie, że przez pierwsze sześć lat sprawowania swojego urzędu Piłat pozostawał bez kontroli jakiegokolwiek zwierzchnika; czuł się po części bezkarny, a to tłumaczyć może niektóre z jego posunięć w polityce wobec Żydów. Niemniej jednak Żydzi ani nie odwołali się do cesarza, choć mieli do tego prawo, ani też nie złożyli skargi na Piłata zaraz po przybyciu do Antiochii Flakkusa. W drugim rozdziale swej książki J. Ciecieląg omawia „epizod ze sztandarami i sprawę akweduktu” (ss. 29-52). Źródłami pierwszego epizodu są *Antiquitates Judaicae* (18, 55-59) oraz *De bello Judaico* (2, 169-174) Józefa Flawiusza. Historyk żydowski opowiada o tym, w jaki sposób zdumiony żarliwością Żydów gotowych poświęcić swe życie dla obrony praw ojców, Piłat został nakłoniony do wywiezienia z Jerozolimy przywiezionych przez niego sztandarów z wizerunkami Cezara. Postępek Piłata nie był raczej motywowany chęcią naruszenia Prawa Mojżeszowego; prefekt Judei okazał się raczej ignorantem i osobą lekceważącą uczucia religijne Żydów. Innym niechlubnym wydarzeniem i zarzewiem niezgody pomiędzy Piłatem a Żydami było wybudowanie przez niego akweduktu za pieniądze zabrane ze skarbcza świątyni, składane jako *korban* (*Ant.* 18, 60-62; *Bell.* 2, 175-177). Choć sama budowa wodociągu mogła pozyskać sympatię Żydów dla ich prefekta, było to bowiem dobrodziejstwo dla całego miasta, to jednak epizod ten (złączony ze śmiercią najgorliwszych obrońców skarbu świątynnego) przysłużył się zaognieniu stosunków i wzrostowi niechęci społeczeństwa wobec tak sprawowanej władzy. Ponieważ obydwie wydarzenia relacjonowane są przez Flawiusza, J. Ciecieląg „chwytając okazję”, by zwięźle

nakreślić wizerunek Piłata w dziełach żydowskiego historyka. Rozdział trzeci omawianej książki nosi tytuł *Epizod z tarczami wotywnymi i rzeź Galilejczyków* (ss. 53-74). Tarcze wotywnne, uczynione przez Piłata na cześć Tyberiusza, stały się kolejnym ogniskiem niezgody, powodującym oskarżenie Piłata o brak szacunku dla zwyczajów ojców (*Legatio ad Gaium*, 299-305). Cesarz przychylił się do prośby ludu, jak twierdzi Filon Aleksandryjski, nakazując wywieźć tarcze z Jerozolimy do Cezarei Nadmorskiej. J. Ciecieląg zauważa, że relacja Filona jest przypuszczalnie zbyt jednostronna, gdyż Tyberiusz nie zdjął przecież Piłata z urzędu; niemniej jednak relacja ta jest szczególnie cenna, bowiem jej autor opisuje wydarzenia mu współczesne. Kolejny epizod dotyczący rządów Piłata wzmiankowany został przez Łukasza Ewangelistę, który twierdzi, że krew Galilejczyków Piłat zmieszał z krwią ich ofiar (Łk 13,1). Żadne inne źródła nie wspominają tego wydarzenia, a wszelkie spekulacje na temat przyczyn i rozmiarów masakry pozostają jedynie domysłami. Nie ulega jednak wątpliwości, że wrogość pomiędzy społeczeństwem żydowskim a Piłatem narastała. Rozdział czwarty zainteresuje przede wszystkim egzegetów. Autor zatrzymuje się na temacie *Poncjusz Piłat i Jezus* (ss. 74-102), czerpiąc obficie ze wszystkich wzmianek o postaci Piłata w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich. Oczywiście postać ta pojawia się w tych księgach w związku z procesem Jezusa, a więc należało – co też Autor uczynił – objaśnić zwyczaj sędownicze tak Żydów, jak po części Rzymian. Ostatni, najkrótszy rozdział książki porusza kwestię Samarytan i upadku Piłata (ss. 103-108). Piłat sądził, że Samarytanie szykują spisek przeciw Rzymowi, w związku z czym stracił wielu z nich (*Ant.* 18,85-89). Ponieważ interwencja ta nie miała podstaw, Piłat został wezwany do Rzymu, by usprawiedliwić się w oczach cesarza. Zanim tam dotarł, Tyberiusz zmarł. Dalsze losy Piłata znane są jedynie z pism apokryficznych. W *Zakończeniu* książki (ss. 109-112) J. Ciecieląg wyraża pogląd, że ocena postaci Piłata nie jest łatwa, ze względu na brak jednoznacznego obrazu prefekta Judei w źródłach. Powszechną niemal znajomość swego imienia zawdzięcza Piłat Jezusowi i roli, jaką odegrał w Jego procesie.

Dużą zaletą książki J. Ciecieląga są bogate ilustracje związane z postacią Piłata i wydarzeniami związanymi z jego osobą. Poza tym – o ile mi wiadomo – jest to jedyne dzieło w całości poświęcone osobie prefekta Judei, które ukazało się w Polsce na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Kilka lat temu ukazała się książka H. Bond, zatytułowana *Pontius Pilate in History and Interpretation* (Cambridge 1999). Cieszy fakt, że polscy badacze Tła Nowego Testamentu dotrzymują kroku, a niejednokrotnie wyprzedzają autorów zachodnich.

ks. Mariusz Rosik

*Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. Z.J. Kapera, seria: „Biblioteka Zwójów”. Tło Nowego Testamentu, t. XII, The Enigma Press, Kraków – Mogilany 2003, ss. 164

W połowie 2002 roku świat archeologów obiegnęła wieść, spopularyzowana przez artykuł Andre Lemaire’a, o odnalezieniu ossuarium brata Jezusa, pierwszego biskupa Jerozolimy. Napis na artefakcie głosi: „Jakub syn, Józefa, brat Jezusa”. Właściciel sklepu chciał



pozostać anonimowy, jednak już następnego tygodnia po ukazaniu się publikacji Lemaire'a izraelska „Haaretz” podała, że jest nim Oded Golan, inżynier z Tel Avivu. Podobno ponad trzydzieści lat temu Oded zakupił ossuarium – niewielką kamienną skrzynkę, w której złożono kości zmarłego – od handlarza antykami na Starym Mieście, jednak nie przypomina sobie jego nazwiska. O ile dobrze pamięta, znalezisko pochodzi z nekropolii Silwan w pobliżu Jerozolimy, a więc tuż obok tradycyjnego miejsca męczeństwa głowy Kościoła jerozolimskiego. A. Lemaire datuje znalezione ossuarium z bardzo dużym prawdopodobieństwem na 63 rok po Chr. i sugeruje, że w inskrypcji chodzi o Jakuba, „brata Jezusowego”, przewodzącego gminie jerozolimskiej. Oczywiście tak rewelacyjna wiadomość nie mogła pozostać bez odzewu. Rozpoczęła się burza prasowych domniemań i przypuszczeń, dyskusje w środowiskach archeologów i biblistów i naturalnie żądania, by jak najszybciej przeprowadzić wszelkie szczegółowe analizy artefaktu.

Od tamtego czasu minął już ponad rok. Dla badaczy był to wystarczający czas, by wysunąć pierwsze wnioski z przeprowadzonych analiz. Dyskusje toczące się pomiędzy naukowcami i rezultaty oficjalnych badań nad ossuarium przedstawione zostały chyba po raz pierwszy w tak całościowy i kompleksowy sposób w Polsce, co napawa radością polskie środowisko biblistów i archeologów. Nakładem The Enigma Press ukazała się książka pod redakcją Z.J. Kapery, w ramach serii „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu” (red. serii J. Chmiel, Z.J. Kapera, S Mędała, t. XII), pt. *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*. Publikacja jest pracą zbiorową, w której pojawiają się nazwiska nie tylko znakomitych polskich znawców tematu, ale także – co warto podkreślić – również światowych autorytetów w dziedzinie starożytnych inskrypcji, bibliistyki i archeologii. Po krótkim słowie wprowadzającym w zagadnienia poruszane w książce i zawierającym podziękowania Redaktora (ss. 7-8), J. Ciecieląg przedstawia postać Jakuba (*Jakub Sprawiedliwy, brat Pański, jako postać historyczna*, ss. 9-37). To dosyć obszerne, przez co szczegółowe studium rozpoczyna elenchus postaci Nowego Testamentu, które noszą imię Jakuba (ojciec Judy Apostoła zwanego Tadeuszem, syn Zebedeusza i brat Jana, syn Alfeusza zwany Jakubem Młodszym i Jakub Sprawiedliwy). Najistotniejszy przekaz dotyczący postaci brata Pańskiego zawierają Ewangelie i Dzieje Apostolskie (tu zwłaszcza przekazy o tzw. soborze jerozolimskim), a następnie źródła pozabiblijne: pamiętniki Hegesipposa cytowane przez Euzebiusza z Cezarei, fragmenty u św. Hieronima i w Pseudo-klementynach, wzmianki u Flawiusza, apokryficzna *Ewangelia Tomasza* oraz *Apokryf Jakuba*, *Pierwsza Apokalipsa Jakuba*, *Druga Apokalipsa Jakuba* i *Ewangelia Egipcjan*. Autor sięga do tych pism, analizując zawarte w nich informacje o Jakubie i starając się okiem krytyka wydobyć z nich pokłady historyczne, oczyszczając je z narzutu interpretacyjnego. Badania te prowadzą Autora do wniosku, że „Jakub Sprawiedliwy był bez wątpienia jedną z kluczowych postaci pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego, będąc jednym z jego trzech filarów” (s. 37), który gminie jerozolimskiej – jako jej biskup – nadał charakter wybitnie judeochrześcijański. Po tak wnikliwym przedstawieniu postaci Jakuba kolejny artykuł – autorstwa Z.J. Kapery – wprowadza do problematyki badań nad tzw. ossuarium Jakuba (ss. 39-51), a więc dotyka tematyki zawartej w tytule całej książki. Po prezentacji krótkiej historii odkrycia artefaktu Autor przedstawia podstawowe dane o ossuarium (miejsce pochodzenia, wymiary, inskrypcję i stan zachowania), informuje o elektryzującej interpretacji inskrypcji dokonanej przez A. Lemaire'a i – co chyba najistotniejsze –

stawia krytyczne pytania pod adresem hipotezy francuskiego archeologa: dlaczego inskrypcja znajduje się po innej stronie niż rozeta? dlaczego pokrywa arefaktu sprawia wrażenie niedokończony? czy datacja na lata sześćdziesiąte pierwszego stulecia jest pewna? dlaczego inskrypcja różni się w dwu jej częściach? czy badania statystyczne występowania imion z inskrypcji pozwalają na jej identyfikację wskazującą na biskupa Jerozolimy? W zakończeniu swego artykułu Z.J. Kapera sygnalizuje publikacje, które jeszcze nie ukazały się drukiem, ale są już zapowiedziane, stąd stanowiąc będą kolejne przyczynki do dalszej dyskusji. P. Flesher z Wydziału Religioznawstwa Uniwersytetu Wyoming podejmuje temat *Eksperci a ossuarium Jakuba* (ss. 53-63). Artykuł przyjął formę sprawozdania z corocznej konferencji Towarzystwa Literatury Biblijnej, która odbyła się 22-23 listopada 2002 roku w Muzeum Narodowym w Ontario, gdzie wcześniej przewieziono (nie uniknąwszy szkód) kamienną skrzynkę. Brali w niej udział m.in. Oded Golan i A. Lemaire. Wydaje się, że konferencja przebiegała – jak wynika z relacji z dyskusji – w dość napiętej i nie pozbawionej sensacji atmosferze, a skończyła się sformułowaniem kilku ostrożnych wniosków natury ogólnej i podkreśleniem konieczności dalszych badań. Kolejna publikacja dotyczy *Grobów w dolinie Cedronu* (ss. 65-72), a jej autorem jest R. Bogacz. Pośród omawianych konstrukcji grobowych (Absaloma, Jozafata czy Zachariasza) znajduje się także grób, który tradycja chrześcijańska przypisała Jakubowi, a który wcześniej był w posiadaniu jakiejś rodziny kapłańskiej, o czym świadczy znaleziona tam inskrypcja zawierająca imię Chezira (por. 1 Krn 24,15). Wypowiedź P. Nowogórskiego dotyczy *Ossuariów żydowskich w okresie grecko-rzymskim* (ss. 73-82). Wprowadzając czytelnika w żydowski zwyczaj pierwotnego i wtórnego pochówku, Autor opisuje formę i użycie ossuariów z omawianego okresu, przedstawia sposób ich datacji, elementy dekoracyjne i najczęściej spotykane treści w inskrypcjach. W drugim artykule P. Fleshera, zatytułowanym *Obserwując ossuarium* (w spisie treści: *Patrzac na ossuarium*; ss. 83-88), autor dochodzi do wniosku, iż prawdopodobnie inskrypcja została dokonana przez dwie osoby. Sam ten fakt nie dowodzi jeszcze nieautentyczności inskrypcji, gdyż nad ossuarium mogły pracować przecież dwie, a nawet więcej osób. Problem tkwi jednak w tym, że obie części inskrypcji należy przypuszczalnie datować inaczej. R.I. Altman z Jerozolimy prezentuje końcowy raport na temat artefaktu (ss. 89-101). Podsumowując zebrane przez Autorkę w raporcie wyniki, dochodzi Ona do wniosku, że „samo ossuarium jest bez wątpienia autentyczne [... natomiast] druga część inskrypcji nosi ślady późniejszego fałszerstwa” (s. 100). Kolejny artykuł podejmuje zagadnienia związane z analizą paleograficzną samej inskrypcji (ss. 103-118). Autorem tego bogato ilustrowanego tekstu jest P. Dec. Autor przeprowadza szczegółową dyskusję na temat kształtu liter, form gramatycznych wykorzystanych w napisie i sposobów oraz charakteru pisma; ostatecznie wydaje się przyznawać autentyczność (czyli starożytność i przynależność do wskazanej epoki) inskrypcji. E. Szewc podejmuje temat *Ossuarium a Nowy Testament* (ss. 119-129). Autor ukazuje związki, jakie istnieją pomiędzy „kostnicami” (jak nazywa ossuarium) znalezionymi w różnych nekropoliach a tekstami Nowego Testamentu. Zaletą tekstu jest nie tylko rzetelne uchwycenie owych związków, ale także liczne fotografie. W trzecim z kolei, tym razem bardzo krótkim tekście P. Fleshera Autor zastanawiając się, *Czy ossuarium Jakuba ma rzeczywiście związek z Jezusem Chrystusem?* (ss. 131-133), dopuszcza możliwość, że może ono pochodzić z Galilei (nie z Jerozolimy) z II lub III wieku po Chr. M. Wróbel przeprowadza studium porównawcze inskrypcji z zapisami Nowego

Testamentu dotyczącymi Jakuba oraz z tzw. Protoewangelią Jakuba (ss. 135-140); studium doprowadza Go do poddania w wątpliwość tez A. Lemaire'a, który dane archeologiczne naciąga do „pozornie błyskotliwych i pociągających” wizji (s. 140). Ostatni z prezentowanych w książce tekstów, autorstwa Z.J. Kapery, przedstawia postać Oded Golana, kolekcjonera z Tel Awiwu (ss. 141-156). Poza opisaniem ciekawego *curriculum vitae* właściciela ossuarium zwraca uwagę jego uwikłanie w niejasną sprawę tzw. tabliczki Joasza, która pochodzić miała z IX w. przed Chr. i zawierać fragment 2 Krł 12,5-17 i 2 Krn 24,2-14. Po wnikliwych badaniach oficjalnie stwierdzono fałszerstwo tabliczki, a sam Oded Golan pozostał w pamięci członków Departamentu Starożytności w Izraelu jako człowiek zamieszany w oszustwo. Nie przesądzając ostatecznie sprawy autentyczności ossuarium, Z.J. Kapera kończy swe refleksje konstruktywnymi wnioskami natury ogólnej: że badania naukowe należy prowadzić zespołowo; że winny to być badania kompleksowe, obejmujące wiele dziedzin pokrewnych; oraz że otrzymana lekcja pokory winna przestrzegać przed formułowaniem zbyt pochopnych wniosków. Ostatnie strony książki poświęcono przedstawieniu bibliografii dotyczącej ossuarium. Pewną nowością jest fakt, że podano nie tylko pozycje książkowe i artykuły, ale również strony internetowe dotyczące prezentowanego zagadnienia. Zasadą Z.J. Kapery jest umiejętność takiego korzystania z zasobów sieci elektronicznej, które pozwala zatrzymywać się na informacjach merytorycznie rzetelnych, pomijać natomiast wieści o posmaku sensacji. Dużą zaletą książki są także liczne (kolorowe i czarno-białe) ilustracje związane z poruszaną w poszczególnych artykułach tematyką. Godnym podkreślenia jest fakt, że książka ukazała się jako natychmiastowa niemal reakcja na ostatni raport naukowy dotyczący ossuarium, przez co stanowi zapewne jedną z pierwszych w świecie pozycji książkowych analizujących jego dane.

ks. Mariusz Rosik

*Prayer for Healing – International Colloquium – Rome, November 2001, International Catholic Charismatic Renewal Services in collaboration with the Pontifical Council for the Laity, Rome 2003, ss. 320*

Wydana na początku roku 2003 pozycja na temat modlitwy o uzdrowienie jest owocem uprzedniej instrukcji Kongregacji Nauki Wiary na temat modlitwy w celu uzyskania uzdrowienia wydanej we wrześniu 2000 r. Po upływie roku Międzynarodowe Służby Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (ICCRS) zorganizowały we współpracy z Papieską Radą ds. Laikatu Międzynarodowe Kolokwium na temat Modlitwy o Uzdrawienie (*Prayer for Healing – International Colloquium*).

W dniach od 10 do 13 listopada roku 2001 w odbyło się w Casa del Pellegrino w sanktuarium Madonna del Divino Amore w Rzymie spotkanie. Obradom przewodniczył kard. James Francis Stafford, a udział brało 87 uczestników, głównie ze światowej Odnowy Charyzmatycznej, oraz 12 przedstawicieli Stolicy Apostolskiej. Kolokwium było pomyślane jako rozbudowany komentarz do wcześniejszej *Instrukcji na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga* (Kongregacji Nauki Wiary).

O wadze spotkania wymownie przemawia fakt, że było to pierwsze oficjalne spotkanie w tej formie na temat interesujący obie strony (Papieską Radę i koordynację światowej

Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej) oraz że referat wprowadzający wygłosił ks. abp Tarcisio Bertone, sekretarz Kongregacji Nauki Wiary. Po kolokwium zapowiedziano wydanie oficjalnych materiałów z jego przebiegu. Tom *Prayer for Healing – International Colloquium* jest właśnie tym zbiorem materiałów o nieocenionej wadze dla wszystkich teologów zainteresowanych pogłębianiem właściwego rozumienia Odnowy w Duchu Świętym.

W części wstępnej znajdziemy wstęp i wprowadzenie autorstwa odpowiednio przewodniczącego (Allana Panozzy) i wiceprzewodniczącego (prof. Matteo Calisiego) ICCRS.

Pierwsza część tomu zawiera wykłady zarówno strony watykańskiej, jak i reprezentantów instytucji służących Odnowie Charyzmatycznej. I tak abp Tarcisio Bertone omówił zasadnicze pastoralne i dogmatyczne problemy związane z modlitwą o uzyskanie uzdrowienia od Boga w kontekście rozbudzenia zainteresowania tym tematem w czasach najnowszych. O. Albert Vanhoye, sekretarz Komisji Biblijnej i konsultant Kongregacji Nauki Wiary, przedstawił zagadnienie uzdrowień w życiu Jezusa i wczesnego Kościoła. O. Fidel Gonzales, konsultant Kongregacji do spraw Świętych i rektor rzymskiego „Urbanianum” zaprezentował wizję troski o chorych i problem uzdrowień w Tradycji Kościoła. Wreszcie bp Jacques Perrier z Lourdes przeszedł do omówienia uzdrowień w życiu Kościoła współczesnego.

Część wykładowa kontynuuje tę problematykę w postaci wystąpienia bpa Francesco Pio Tamburino, sekretarza Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (*Uzdrowienie i sakramenty*); wystąpienia Charlesa Whiteheada, doradcy ICCRS i przewodniczącego Międzynarodowych Konsultacji Charyzmatycznych dla Ewangelizacji Światowej, o uzdrowieniu w innych tradycjach chrześcijańskich; dalej – przedłożenia ks. Libero F. Gerosy, rektora Wydziału Teologicznego w Lugano w Szwajcarii, na temat prawnego aspektu roli świeckich w posłudze uzdrowienia, oraz wykładu o. Michály Szentmártoni, profesora psychologii pastoralnej rzymskiego „Gregorianum”. Na sam koniec zachowano w zbiorze wykład bpa Alberta-Marie de Monléon, doradcy biskupiego katolickiego bractwa charyzmatycznych wspólnot przymierza i stowarzyszeń: *Uzdrowienie w Katolickiej Odnowie Charyzmatycznej*.

Druga część tomu to wypowiedzi zebrane w ramach „okrągłego stołu”. Pochodzą one od najbardziej znanych i niezwykle aktywnych przedstawicieli Odnowy Charyzmatycznej w świecie: o. Raniero Cantalamessy, s. Briega McKenny, Philippe’a Madre i ks. Rufusa Pereiry. Niezmiernie interesujące w tej części są rozważania o. Cantalamessy, kaznodziei Domu Papieskiego. Pisze on o tym, że uzdrowienie duchowe oznacza, na pierwszym miejscu, uzdrowienie z grzechu. Dalej może oznaczać uwolnienie od konsekwencji minionych grzechów, takich, jak złe nawyki, uzależnienie od narkotyków i alkoholu lub utrata kontroli nad odruchami seksualnymi. Ich przedmiotem mogą też być głęboko zakorzenione zranienia, bolesne wspomnienia, brak kochającej troski w dzieciństwie, zahamowania ukryte głęboko w podświadomości; nieakceptowanie siebie albo słaby obraz samego siebie. Ważne jest też wyzwolenie z prawa (czyli od legalizmu i literalizmu) oraz od lęku. W końcu wspomina zaburzenia relacji między małżonkami, między rodzicami i dziećmi, między przełożonymi i podwładnymi, między członkami wspólnoty.

Pouczające jest też zapoznanie się z poglądami o. Rufusa Pereiry z Indii, członka Rady ICCRS, wiceprzewodniczącego Międzynarodowego Stowarzyszenia Egzorcystów (AIE) i przewodniczącego Międzynarodowego Stowarzyszenia na Rzecz Uwolnienia (IAD). W swoim wystąpieniu *Egzorcyzm i uwolnienie dla uzdrowienia, pojednania i nowego życia*

dowodził on, że najważniejszym i najbardziej podstawowym uzdrowieniem jest oczywiście uzdrowienie duchowe, uzdrowienie zerwanej relacji z Bogiem, zerwanej wskutek osobistego grzechu. Ma to miejsce, gdy nasza skrucha otwiera nas na przebaczącą miłość Bożą, zwłaszcza w sakramencie pojednania. Drugie ważne uzdrowienie to uzdrowienie emocjonalne albo uzdrowienie wewnętrzne, uzdrowienie zwłaszcza naszych ludzkich relacji. Zachodzi to, gdy przebacząc osobom, które nas zraniły, otwieramy się na pocieszającą miłość Boga, jak w Eucharystii. Trzecie uzdrowienie to wyleczenie fizyczne z naszych chorób i zranień ciała. Może to zajść, kiedy przez wiarę otwieramy się na uzdrawiającą miłość Boga, jak w sakramencie namaszczenia chorych. „Jednak Boży zamiar i wola to nie tylko uzdrowić nas, kiedy jesteśmy chorzy, duchowo albo emocjonalnie, albo fizycznie, ale – jak ogłasza św. Paweł – «On uwolnił nas spod władzy ciemności», a nawet, co więcej ostatecznie «przeniósł nas do królestwa swego umiłowanego Syna» (Kol 1,13)”. W tym kontekście ks. Pereira przypomina, że „Kościół był wierny Bożemu wezwaniu [do kontynuowania znaków i cudów] zarówno przez nauczanie, jak i praktyki liturgiczne i pastoralne, mianowicie przez sakramenty, jak namaszczenie chorych, oraz przez sakramentalia, jak egzorcyzm (KPK 1172; KKK 1673)”.

Trzecia i ostatnia część całości tomu to świadectwa ze wszystkich kontynentów. Na spotkaniu z tak licznym udziałem przedstawicieli Odnowy Charyzmatycznej nie mogło zabraknąć tej typowej przecież dla środowiska Odnowy w Ducha Świętym sposobu wypowiedzi. Świadectwa pochodziły z Afryki, Ameryki Północnej i Południowej, Azji, Europy i Oceanii.

Trudno przecenić wagę tego spotkania dla Odnowy Charyzmatycznej, a zwłaszcza dla teologii modlitwy o uzdrowienie wewnętrzne, i to z wielu powodów. Oto nie tylko charyzmatyczna „centrala” zabiera głos na temat uzdrowienia, ale – co więcej – ma to charakter spotkania organizowanego przez Papieską Radę. Na kolokwium przybyli i zabierali głos przedstawiciele najwyższych apostolskich władz Kościoła związani na różne sposoby z rzeczywistością Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej.

ks. Andrzej Siemieniowski

Ks. Tomasz Węclawski, *Powiedzcie prawdę*, Znak, Kraków 2003, ss. 173

Książka pt. *Powiedzcie prawdę*, autorstwa ks. T. Węclawskiego (ur. 1952 r.), wybitnego teologa, prodziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, to zbiór jedenastu esejów, które łączy wspólny problem: jak żyć chrześcijaństwem w dzisiejszej Polsce? Autor kreśli złożoną perspektywę, w której analiza zjawisk *stricte* religijnych (kościelnych) nie jest kresem rozważań i jedynym punktem odniesienia, lecz zostaje ujęta jako ważny element składowy całości życia polskiego narodu na początku XXI wieku. Węclawski nie tylko wskazuje na konieczność odnowy życia społeczno-religijnego, ale próbuje pokazać, czy i w jaki sposób potrzeba ta jest przez nas w ogóle odczuwana.

Zdaniem Węclawskiego podstawowym warunkiem odnowy życia społeczno-religijnego jest przeprowadzenie powszechnego rachunku sumienia. Dzięki niemu będziemy mo-

gli spojrzeć na nasze życie w całej prawdzie i zobaczyć, co jeszcze możemy i powinniśmy naprawić. Skuteczność takiej odnowy zależy od tego, czy w realizację realnie postawionych zadań, jakie skryształizują się w wyniku publicznej diagnozy sumienia, włączymy się wszyscy osobiście. Dlatego prawdziwa odnowa duchowego oblicza Polski może się powieść jedynie jako urzeczywistnienie programu społecznego najszerszym rozumieniu tego słowa. Autor przyłącza się do opinii, że „brakuje nam wspólnego etycznego fundamentu” (s. 7), przy czym nie chodzi tu jedynie o stwierdzenie jakiegoś braku, lecz o podkreślenie sposobu, w jaki brak ten jest odczuwany – bardzo dotkliwie, jako paląca potrzeba. Powszechne pragnienie społecznej odbudowy moralności nastroja optymistycznie, aczkolwiek nie może pozostać tylko kwestią nastroju. Dlatego należy położyć nacisk na trzy zasadnicze sprawy: powiedzieć sobie nawzajem całą prawdę o nas i naszym życiu, zdobyć się na samodzielny sposób myślenia, tj. niezdeteminowany przez osobistą przynależność partyjną i środowiskową, proponować taki program przemian, w którego urzeczywistnieniu można czynnie uczestniczyć.

Każdy program odnowy, w tym również odnowy życia polskiego Kościoła, wymaga wsparcia uznanych powszechnie autorytetów. Do takich niewątpliwie należy postać Ojca Świętego Jana Pawła II. Autorytet Papieża Polaka może jednak odegrać doniosłą rolę w życiu Kościoła i narodu jedynie wówczas, gdy będzie właściwie odczytany. Zdaniem Węclawskiego oznacza to dla nas świadomość kilku podstawowych prawd: ten autorytet jest nam dany jedynie na pewien czas, nie jest nam dany „zamiast czegoś”, ale „po coś” – jest wezwaniem do odważnego działania we wskazanym kierunku, jest to przede wszystkim autorytet religijno-moralny, którego zadaniem jest „ze swej strony umacniać braci w wierze” (por. Łk 22,32) – co oznacza, że nie euforyczna radość, ale dopiero nasz osobisty wysiłek posłuszeństwa wierze nadaje pełen sens pasterskim wysiłkom Papieża. Jedynym fundamentem, na którym poważnie mogą opierać się wszystkie programy odnowy życia duchowego i moralnego, jest bowiem wiara Kościoła w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, i posłuszeństwo tej wierze.

Godna podkreślenia jest myśl, że niezależnie od konkretnych programów naprawy życia religijnego oraz sposobu przeżywania swojej religijności przez poszczególnych członków wspólnot religijnych Kościoł nie jest nigdy zdany „sam na siebie”, ale jego zdolność do nieustannego odradzania się w wierze jest zawsze „czymś więcej niż tylko wypadkową religii jego członków, kimkolwiek oni w Kościele są” (s. 41).

Ważnym problemem, z którym Kościół, jako wspólnota uczniów Chrystusa, mierzy się od samego początku, są instytucjonalne formy jego działania. Historia Kościoła poucza, że należy starannie odróżniać zmienną w czasie formę społecznego działania Kościoła od nieziennej istoty bezpośredniego doświadczenia wiary jego członków. Chrześcijański charakter kościelnych instytucji nie jest bowiem chrześcijański dzięki temu, że został „wprzęgnięty” w życie Kościoła i przez to „uświęcony”, lecz zostaje „uświęcony” siłą ewangelicznego doświadczenia członków wspólnoty uczniów Jezusa i wiernością temu doświadczeniu. Żadne zmienne struktury społeczne i kulturowe nie mogą zastąpić żywego doświadczenia wiary Kościoła. Chodzi tu zwłaszcza o życie wiary Kościoła I stulecia, które jest dla nas wzorcowe, ale w tym sensie, że daje już gotowe rozwiązania społeczno-kościelnych trudności na wszystkie czasy, ale podaje zasady, którymi mamy się kierować w ich pokonywaniu i szukaniu nowych rozwiązań. Wśród tych zasad na czoło wysuwają

się trzy: bezwzględny szacunek dla powołania własnego i dla powołania każdego obok mnie, równoważność wszystkich chrześcijańskich powołań ze względu na osobistą drogę do zbawienia i dar powołania pochodzący od jednego Boga. Zaangażowanie w służbę innym oznacza stopniowe wyrzeczenie się przywilejów dla siebie.

Innym znamienym zjawiskiem polskiego życia kościelnego i okołokościelnego jest, zdaniem Węclawskiego, pseudoteologiczna literatura promująca teologię „świata bez ojców” (s. 79). Zapotrzebowanie na taką literaturę wypływa z jednych i tych samych środowisk, które żyją potrzebą, aby „chwycić i szarpać każdą ojcowską rękę i nie pozwala na żadnej się zatrzymać i żadnej naprawdę uchwycić” (s. 80). Taka swoista dialektyka poszukiwania i jednoczesnego odrzucania autorytetów wypływa z pragnienia poprawy *status quo*, w którym znajduje się świat i my razem z nim. W takim podejściu do świata i jego spraw brakuje jednak kontemplacyjnego namysłu, który pozwoliłby dostrzec (poza tym, co się zwykle mówi i pokazuje), fundament rzeczywistości i spojrzeć na świat z nadzieją, której nie mają ci, co widzą tylko to, co można dotknąć i zobaczyć.

W kontemplacyjnym spojrzeniu na świat mądry optymizm rodzi się z wiary, której wyznanie może być także i dziś (pomimo ogłaszanego już przez wielu końca epoki chrześcijańskiej) przedmiotem gorących dyskusji i sporów. Wobec współczesnego relatywizmu zagrażającego nawet sferze fundamentalnych prawd chrześcijańskiej wiary Kościół wypowiada to, co od samego początku stanowi o jego istocie tożsamości – że jest on drogą zbawienia, ponieważ jest wspólnotą uczniów Jezusa Chrystusa, Zbawiciela. Nie da się dotrzeć do istotnej treści tych wypowiedzi, jeśli będzie się je rozumiało jedynie jako doraźną interwencję Urzędu Nauczycielskiego Kościoła albo jako próbę samookreślenia się Kościoła, która urzeczywistnia się tylko poprzez wykazywanie różnic. Chodzi tu o coś znacznie ważniejszego: o przypomnienie tych fundamentalnych prawd wiary, bez których w ogóle nie ma chrześcijaństwa, a więc prawd, w które trzeba zawsze i mocno wierzyć, jeśli nadal chce się zachować swoją chrześcijańską tożsamość. Natomiast czymś zupełnie innym od wyznania wiary jest zjawisko religijnego fundamentalizmu, o którym Węclawski pisze w formie dwunastu tez.

Trudno streszczać wszystkie artykuły zawarte w omawianej pozycji. Ogólnie można stwierdzić, że uważna lektura książki Węclawskiego stanowi nie tylko wezwanie do rachunku sumienia, ale już jest jego konkretną propozycją. Wszystkie eseje są bowiem wołaniem o poznanie i powiedzenie sobie nawzajem całej prawdy o nas. Przy czym chodzi o taką prawdę, która nie ma być wynikiem kompromisu, dyscypliny partyjnej czy wypadkową pewnych idei, ale powszechnym, wszechobejmującym horyzontem, w którym rozpatrujemy nasze osobiste życie i życie polskiego narodu. Autor to teolog, który myśli „dla siebie i dla innych” po to, aby pomóc sobie i nam odkryć, *jak* Ewangelia Jezusa Chrystusa jest możliwa dziś, w Polsce początku XXI wieku, z całym bagażem doświadczeń, jaki wnosimy w nowy wiek. Nie omija zatem tematów trudnych i istotnych dla życia Kościoła w Polsce, których rozwiązania szuka w żywej więzi łączącej tych, co dziś wierzą w Chrystusa w Polsce, z tymi, którzy uwierzyli w Niego na samym początku chrześcijaństwa. Z pewnością książka Węclawskiego może służyć dziełu odnowy życia społecznego i religijnego w Polsce XXI wieku.

*ks. Krzysztof Śnieżyński*

Mark Baker, *Największy psycholog wszech czasów. Jezus i mądrość duszy*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003, ss. 259

Książki o Jezusie mogą niepokoić. Wielu domorosłych „badaczy” i „terapeutów” posługuje się imieniem Jezusa, aby wylansować siebie. Wielu wybiera tylko to, co im pasuje z postaci Jezusa i dopasowują Go do swoich ideologii oraz praktyk „wyzwoleńczych”, w których ogłaszają na przykład, że każdy może być taki sam, że to tylko kwestia treningu, który oni są w stanie zaproponować, oczywiście za duże pieniądze, a potem już „wszystko zależy od adepta”. Jedno, co się rzuca u wszelkiej maści tego typu „nauczycieli”, to skwapliwie skrywana pogarda do szarego człowieka. Ale czego można się spodziewać po kimś, kto myśli tylko o pieniądzach?

Kiedy sięga się więc po kolejną książkę mówiącą o Jezusie przedstawianym jako „największy psycholog”, mogą budzić się podejrzenia, że oto jeszcze jedna z publikacji tego typu, którą nie warto zwracać sobie głowy. Jednak uważna i nieuprzedzona lektura Bakera rozwiewa tego typu uprzedzenia. Książka jest bardzo konkretna, odwołuje się do wielkiej liczby przykładów z praktyki terapeutycznej dra Bakera, dyrektora centrum terapeutycznego w Pasadenie (USA). Baker niejednokrotnie występował jako prelegent w kościołach, na wyższych uczelniach i na konferencjach psychologicznych. Książka trafia niewątpliwie w zapotrzebowania stosunkowo dużej grupy czytelników, szczególnie tych, którzy wierzą w Jezusa, nie umieją jednak wydobyć całej głębi nauki Pana i Nauczyciela, szczególnie w tym aspekcie, który podejmuje Baker, czyli w aspekcie psychologicznym. Okazuje się, że Jezus był nie tylko bystrym psychologiem, ale dawał zalecenia, które trafiają w samo sedno problemów ludzi wszystkich epok – jakże mogłoby być inaczej? Amerykański psycholog wskazuje na nauki Mistrza, które przewyższają teorie i koncepcje wszystkich psychologów. Jak mówi Jan: „Nie potrzebował niczyjego świadectwa o człowieku. Sam bowiem wiedział, co jest w człowieku” (J 2,25).

Książka dzieli się na dwie części. Część pierwsza nosi tytuł: *Zrozumieć ludzi*, część druga *Poznać samego siebie*. Między innymi rozważana jest, cały czas na przykładach z życia, kwestia, czy ludzie są dobrzy, czy też źli. Otóż według Bakera nie są ani źli, ani dobrzy. Inne przykładowe pytanie, to: dlaczego ludzie nie potrafią się zmienić? Albo: w jaki sposób się rozwijają?

Teza książki opiera się na skonstatowaniu faktu, że naprawdę możemy rozwijać się w silnych związkach z innymi, nie w samotności, ponieważ życie ludzkie wzorowane jest na życiu Boga w Trójcy. Autor nie zajmuje się kwestiami teologicznymi, ale psychologicznymi, nie sprowadzając bynajmniej Jezusa do roli genialnego psychologa. Jednak to właśnie ta rola i ten aspekt interesuje Bakera najbardziej. Na podobnej zasadzie można by napisać książkę o największym pedagogu wszech czasów, o największym mędrцу wszech czasów i tak dalej. Nie ma właściwie funkcji, która by nie pasowała do postaci Jezusa, a którą wypełniał w sposób tak doskonały i niewymuszony.

„Terapeutyczne” podejście Jezusa wynika przede wszystkim z Jego zbawczego działania, jednania ludzkości z Bogiem. Autora książki interesuje jednak aspekt, który tylko z pozoru jest odległy od tego pierwszego. Baker wskazuje mianowicie na niezwykle spoztrze-



gawczość Jezusa, jego przenikliwość i umiejętność takiego wyrażenia szczególnie negatywnych spostrzeżeń, aby nie urazić człowieka i tak już złamanego przez swoje zło. Owszem, niejednokrotnie jest ostry w słowach, ale to nie po to, aby pokazać swoją wyższość, ale po to, aby poruszyć słuchacza, dać mu do myślenia i spowodować jego metanoię, jak nie teraz, to w przyszłości.

Książka pisana jest w formie krótkich felietonów, rozpoczynających się zawsze jakimś fragmentem Ewangelii, a kończących się myślą wartą zapamiętania. Każdy felieton zawiera też przykłady z praktyki autora.

Książkę warto polecić wszystkim, którzy pragną coś ważnego odmienić w swoim życiu, a szczególnie uczniom Chrystusa, którzy dawno wiedzieli o wielkości psychologicznej Jezusa, chociaż nie wszystko umieli wyrazić tak celnie, jak czyni to Mark Baker.

Jan Wadowski

### Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003,

Wydawnictwo „Znak” nie boi się nowoczesności ani tak zwanego postmodernizmu. Znak usiłuje m.in. przybliżyć współczesnemu czytelnikowi sprawy książki ważne, podejmujące palące kwestie dzisiejszego świata. Do takich książek należy niewątpliwie *Éloge de la singularité*. Książka wydana została we Francji w 2000 roku i stosunkowo szybko została przetłumaczona na język polski, dzięki czemu polski czytelnik może zapoznać się z dziełem ważnym pod każdym względem. Profesor filozofii politycznej, Pani Chantal Delsol, jest dyrektorem Ośrodka Studiów Europejskich na Uniwersytecie Marne-la-Valée w Paryżu.

Podjęła się ona bardzo trudnego tematu tożsamości człowieka „późnej nowoczesności”. Darem Pani Delsol jest umiejętność łączenia starego z nowym bez popadania w jakąkolwiek skrajność. Zasadniczym tematem książki jest rozważanie pewnego zasadniczego pęknięcia, sprzeczności obecnej immanentnie w późnej nowoczesności: chce ona mianowicie z jednej strony bronić godności pojedynczego człowieka, z drugiej strony natomiast usiłuje zniwelować poszczególnego człowieka jako podmiot i jako osobę, depersonalizując go. Zadanie, jakie stoi przed cywilizacją łacińską, to uratować podmiot, który będzie odpowiedzialny za swoje czyny i duchowo niezależny. Co stanowi podstawowy warunek ocalenia godności człowieka? Otóż musi dojść do zagwarantowania jedności ludzkiego gatunku, czyli jednakowego statusu człowieczeństwa wszystkich. Nie jest to proste w obliczu coraz to silniejszych prób dehumanizacji, szczególnie gdy niektórych (na przykład bezdomnych, nieposiadających dokumentów ani rodziny, śmiertelnie chorych) nie uważa się już za ludzi. Jeszcze niedawno za kryterium człowieczeństwa brano pojęcie „rasy” albo „klasy”, późna nowoczesność za jedno z kryteriów bycia „pełnym” człowiekiem uważa zdrowie, pojmowane czysto biologicznie i hedonistycznie, traktowane już jako cel sam w sobie, jako najwyższa wartość.

Wszyscy, którzy interesują się literaturą, pamiętają dzieło Roberta Musila *Człowiek bez właściwości*, w którym bohater nie jest jednym z wielu, którzy posiadają określone właściwości i są już jakby martwi, niezmienni. Delsol zdecydowanie sprzeciwia się takiemu podejściu do człowieka, ponieważ mimo wszystko człowiek zawsze posiada właściwości,

inaczej nie byłby w ogóle człowiekiem. Człowiek nie jest czystą potencjalnością, *tabula rasa*, posiada pewne konkretne właściwości, które nie są wymienialne ani też nie można ich w jakiś sposób spreparować. Późna nowoczesność ma zgoła inne podejście, uważając, iż wszystko jest możliwe dla człowieka, może on wykreować się, na kogo tylko chce. W swoich próbach przerabiania człowieka postmodernizm, bo to o niego tutaj chodzi, nie przypadkiem stosuje ironię i ośmieszanie, co okazuje się skuteczniejsze niż zakazy, np. w odniesieniu do religii. Autorka używa wielu interesujących metafor, jak na przykład przyrównanie ludzkiej rzeczywistości do zranionego zwierzęcia; zachód od dwóch stuleci usiłował zniwelować rzeczywistość na różne sposoby, jednak człowiek nadal istnieje (por. Tischnerowski *Spór o istnienie człowieka*), stąd rozdział pt. *Ślady zranionego zwierzęcia*. Owe „ślady” obecne są przede wszystkim w dysydenckiej literaturze Europy Środkowo-wschodniej. Jeszcze inaczej mówiąc, kiedy Nietzsche ze wzdrganiem pisał, iż pytania, jakie sobie stawia ludzkość, są zwykłymi złudzeniami, tymczasem to właśnie jest największe złudzenie, że pytania takie można usunąć z ludzkiego życia. To właśnie poprzez najtrudniejsze pytania egzystencjalne człowiek istnieje. Odczłowieczenie oznacza także depersonalizację, która następuje przez wyolbrzymienie sfery *ratio*. Współcześni odseparowali się od świata, ponieważ niemal każdy chce być samowystarczalny, tymczasem jest całkiem odwrotnie. Postmoderniści ulegają nowym złudzeniom, jak na przykład usiłowanie uwolnienia się od jakiegokolwiek wychowania, szczególnie od wychowania paternalistycznego, od opresyjnego ojcostwa, przez co niszczy się sam podmiot. Chcąc w ten sposób wyzwolić człowieka spod ograniczających go wpływów, tworzy się jednostkę całkowicie spustoszoną i zdolną do wszystkiego. Doprowadza to do sytuacji jako żywo przypominającej *homo sovieticus*, który wyzbyty był własnej osobowości i nie był za nic odpowiedzialny. Społeczeństwo późnej nowoczesności stało się społeczeństwem spektaklu, gdzie owszem, mówi się bardzo dużo, ale o niczym już się nie świadczy, za nic się nie umiera, w nic się nie angażuje. Społeczeństwo takie łączy się w dziwne kolektywy, gdzie spoiwem stała się tożsamość oparta na sposobach bycia. Na przykład społeczność homoseksualistów, społeczność kobiet, społeczność komunistów. Nie ma więc prawd dotyczących ewentualnej przyszłości, są tylko prawdy dotyczące określonych korzeni bytowych. Takie wartości jednak nie budują autentycznego społeczeństwa. Społeczeństwo potrzebuje autentycznych wartości, które posiadają pewną hierarchię i znajdują swój wyraz w prawie.

Wspomnieliśmy o wykpiwaniu wartości wyższych. Delsol powraca do tego tematu, poświęcając cały rozdział „religii ekonomii”. Kult pieniądza jest konsekwencją ośmieszania wartości duchowych. W społeczeństwie wyzbytym jakichkolwiek głębszych wartości naturalny niejako staje się kult rzeczy posiadanych i używanych, co interpretowane jest przez autorkę jako odniesienie wyłącznie przestrzenne. To właśnie jest celowym zaprzeczaniem sferze czasu, w którym wyznacza się określone cele i służy pewnym wartościom. Egzystencja ma teraz charakter chwilowego doświadczania rzeczy. Przy takim podejściu widać wyraźnie, do jakiego samozaprzeczenia dochodzi późna nowoczesność. Odrzucając, w imię obrony jedynej uświęconej wartości, jaką jest życie biologiczne, wszelkie możliwe zarzewia konfliktów, jak kultura religia, nawet terytorium staje się ofiarą głębokich dwuznaczności moralnych, czego wymownym przykładem jest wojna w Kosowie.

Mimo że C. Delsol nie deklaruje się w swej książce jako osoba wierząca, ale bardziej jako agnostyczka, w wielu miejscach odnajdujemy bardzo pozytywne odniesienia do reli-

gii, zwłaszcza do chrześcijaństwa. Autorka stwierdza na przykład, że personifikowanie zła (*vide* Hitler, Milošewič) oraz myślenie w kategoriach kozła ofiarnego wynikało z odrzucenia prawdy o grzechu pierworodnym, a więc stwierdzenia faktu immanentnej obecności zła w ludzkim życiu, chociaż żadna osoba nigdy nie może być w całości utożsamiana ze złem, które uczyniła, co jest z kolei, być może nieświadomie, odniesieniem do Chrystusa, który zdecydowanie rozróżniał człowieka i zło, które ten człowiek uczynił, a więc stawiał go w prawdzie i dźwigał go z jego grzechu. Ponownie autorka odnosi się do myśli dysydenckiej Europy Środkowo-wschodniej (wyróżniając w niej szczególnie Tischnera i Potockę), która nie widzi konieczności zemsty na komunistycznych przywódcach, obalając nie tyle sam komunizm, co myślenie manichejskie – to właśnie ma stanowić szansę na odrodzenie wspólnego świata.

Kolejnym przejawem upadku personalizmu jest renesans panteizmu. Nie poszukuje się już nieśmiertelności, ale widzi się konieczność roztopienia w bezosobowych żywiołach. W ten sposób ateizm doprowadził do depersonalizacji człowieka, do obalenia osobowego podmiotu.

Świat nie kończy się na demokracji liberalnej i kapitalizmie. Pewnego dnia zostaną one zastąpione innymi formami wspólnego życia. Książka nie ma wydźwięku pesymistycznego. W konkluzji pada niezwykle zdanie, które aż domaga się zacytowania: „Jedyną «prawdziwą» rzeczą na tym świecie mogłoby być spojrzenie czystej dobroci, które rodzi się na twarzy jakiegoś świętego lub sprawiedliwego” (s. 212).

Nie można dokonać zbawienia – nawet tego w formie doczesnej, jeśli nie jest ono utożsamione – na sposób zbiorowy, ponieważ nie ma zbiorowej doskonałości. Zachód popełnił ogromny błąd, wprowadzając ideę sprawiedliwości bez miłości. Filozofia współczesna walczy z wiatrakami, lansując z dużym uporem tezę, iż to właśnie podmiot osobowy płci męskiej jest źródłem wszystkich nieszczęść, promując bez przerwy wartości, które uważa za uniwersalne. Chodzi więc już nie o zlikwidowanie państwa, ale o zniszczenie podmiotu, a przez to obalenie humanizmu. Tymczasem destrukcja osoby musi prowadzić cywilizację do samozniszczenia. Należy trzymać się rzeczywistości, uznając istnienie niedoskonałości człowieka, a zarazem widząc możliwość jego zmiany, głównie poprzez przebaczenie.

W różnych partiach książki można mieć pewne wątpliwości, co stwierdzeń Pani Delsol, jednak nie kwestionuje to samej koncepcji książki, wielkiego bogactwa myśli i głębi analitycznej. Mieszkając w kraju „dysydenckim”, możemy mieć nadzieję, że to właśnie tutaj nastąpi odrodzenie człowieka, że nie ogarnie nas „religia ekonomizmu”, pozostaniemy sobą, przez co unikniemy kryzysu późnej nowoczesności, jaki dotknął Zachód.

*Jan Wadowski*



# P O M O C E D U S Z P A S T E R S K I E

---

ŚW. BOŻEJ RODZICIELKI – 1 I 2004

## Matka Jezusa – Zbawiciela

Dzisiejsze środki masowego przekazu ogromnie poszerzyły możliwości dotarcia informacji do szerokich rzesz. Echo wydarzeń rozchodzi się szeroko, przekracza granice państw. Jesteśmy zalewani wiadomościami, tak że nie robią już na nas głębszego wrażenia.

Dawniej było inaczej. Wiadomości było mało. Ludzie poznawali je lepiej. Zapadały one głębiej w duszy. Zachowane też były dłużej w ludzkiej pamięci.

Ewangelia mówi dziś o echu, jakie wywołało narodzenie Jezusa w Betlejem. Najgłębszy ślad wywarło wydarzenie nocy betlejemskiej w duszy Najświętszej Maryi Panny, Matki Zbawiciela. Ewangelista notuje, że „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu”.

Głęboka kontemplacja wydarzeń narodzenia nie powstrzymała Jej jednak od wypełnienia tego wszystkiego, czego domagało się prawo i obyczaj narodu wybranego. Dokonuje się ryt inicjacji Jej Dzieciątka do Narodu Bożego przymierza i związane z tym nadanie Jemu imienia. Znamy to imię: Jezus, czyli Zbawca.

Rozważając tajemnicę macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny, wspominamy życzenie Jezusa, Jego żądanie, abyśmy się stali jak dzieci: jaśniejący szczerością, prostotą i dobrocią. Niech w tym pomogą nam słowa poety:

*Naucz modlitwy serce moje młode  
Na głód wskazując pragnień, wspomnień chłostę,  
O jednym bowiem marzy w snów pogodę:  
Oto chce szczerze być i chce być proste,  
Albowiem człowiek, co na swym zegarze  
Ujrzał, że młodość ginie mu zdradziecko,  
Zaczyna marzyć, o czym ja dziś marzę:  
Aby się znowu dobry stał, jak dziecko.*

(Kornel Makuszyński)

Ustępujący rok wyobrażamy sobie często w postaci starca, nowy zaś – dziecięcia. Niech to będzie dla nas wszystkich rok pomyślny, rok szczęśliwy.

*ks. Piotr Sroczyński*

## 2. NIEDZIELA PO NARODZENIU PAŃSKIM – 4 I 2004

## Świat Go nie poznał

Zdarza się niekiedy, że nie poznajemy przechodzącego ulicą lub stojącego blisko znajomego. Nie poznajemy, mylimy się. Ktoś obcy staje się bliskim, a bliski osobą nieznaną.

Bywają pomyłki, w których zaufaniem pełnym i powszechnym darzy się kogoś, kto na nie zupełnie nie zasłużył. Jeszcze częściej zdarzają się pomyłki krzywdzące. Niektórzy nasi nawet najwięksi pisarze długo nie byli uznani za takich w opinii powszechnej.

Czytaliśmy dziś początek Ewangelii według św. Jana. To wspaniały hymn o wielkości Jezusa Chrystusa. Niestety, wielkość ta nie została uznana przez świat. Przyszedł „do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli”. Byli jednak i tacy, którzy zaakceptowali Słowo Boże. Tym „dało Ono moc, aby się stali dziećmi Bożymi”.

My, tu zebrani, jesteśmy ludźmi wierzącymi. Uwierzyliśmy w Boga i przyjęliśmy Go w Jezusie Zbawcy. Ale czy tak jest na pewno? Czy przyjmujemy Go całym sercem, duszą otwartą, szczerą wolą? Takie przyjęcie otwiera nas na bogactwo Jego życia i Jego darów. Syn Człowieczy staje się światłem, w którym widzimy, kim jest Bóg i kim jest człowiek.

Na nasze czasy i zadania prosimy o światło Boga, prosimy Chrystusa, będącego światłością świata. Światło to zawiera się w miłości. Dlatego bliskie mogą się stać dla każdego z nas słowa poety:

*Jeślibyś mnie spytał, któryś jest na niebie,  
Jako króla judzkiego pytałeś przed wiekiem,  
Czym być chcę, czego pragnę, a dasz mi od siebie,  
Bowiem jestem wybranym przez Ciebie człowiekiem,  
Czy mądrości tej, która wszelki byt przewierci,  
Czy złota albo władzy, która świat otworzy,  
Czy życia, które wszelkiej ma oprzeć się śmierci,  
Czy sławy, którą każdy mój oddech pomnoży?  
Albo mocy ogromnej, wydartej wieczności,  
Nie zapragnąłbym również, choć szczęściem napawa –  
O jedno bym Cię prosił: daj mi tej miłości,  
Przed którą niczym mądrość, moc, życie i sława.*

(M. Braun)

*ks. Piotr Sroczyński*

## UROCZYSTOŚĆ OBJAWIENIA PAŃSKIEGO – 6 I 2004

## Przyjmijmy przychodzącego Pana

## I

1. Okres Bożego Narodzenia zbliża się powoli do końca. Inaczej ten czas, który przeżywamy, Kościół nazywa okresem Objawienia Pańskiego (taką nazwę nosi czas od I niedzieli Adwentu do niedzieli Chrztu Pańskiego), a więc tak samo jak dzisiejsza uroczystość. Ta identyczność nazw zachęca nas, abyśmy dzisiaj dokonali podsumowania tych tygodni, które przeżywamy począwszy od I niedzieli Adwentu.

2. Sama nazwa okresu Objawienia Pańskiego sugeruje, że w tym czasie przez sprawowaną liturgię Bóg będzie się nam w sposób szczególny objawiał, odsłaniał, przychodził do nas. Taka inicjatywa Boga zachęca nas i mobilizuje do odpowiedzi. Postawmy więc sobie dziś pytanie: Jaką odpowiedź możemy dać Bogu, który przychodzi do nas w ludzkim ciele i w ten sposób objawia się nam?

## II

Odczytany przed chwilą fragment Ewangelii wg św. Mateusza pokazuje różne reakcje ludzi na przyjście do nich Boga.

1. Herod, gdy usłyszał wieść o narodzeniu Mesjasza, przeraził się wraz z całą Jerozolimą. Reakcja Heroda nas nie dziwi: realizował on swoje plany polityczne, rzymscy okupanci pozwalali mu na sprawowanie władzy – nadejście Mesjasza, który miał rozpocząć czasy królestwa Bożego na ziemi, mogło zagrozić jego pozycji i pozbawić władzy. Herod więc przestraszył się i chciał zgładzić Dziecię.

Niezrozumiała jest jednak postawa mieszkańców Jerozolimy, którzy od wieków czekali na Mesjasza. Dlaczego więc przerazili się, gdy usłyszeli, że „do Jerozalem przyszło światło” (por. czyt. 1) zbawienia? Mieszkańcy Jerozolimy, szczególnie ci z otoczenia Heroda, przyzwyczaili się do niewoli, nauczyli się współpracy z okupantem i było im dobrze. Przyjście Mesjasza zakłóciłoby ich spokój, bali się, że próba wprowadzenia królestwa Bożego mogłaby zakończyć się rozruchami, a nawet zburzeniem świątyni i miasta (por. J 11,48). Ta grupa ludzi wybrała wygodne, przyjemne życie, a Bóg staje na ich drodze ze swoim planem zbawienia. Są więc gotowi na walkę z Bogiem w imię własnych interesów, w imię obrony własnej, fałszywie rozumianej wolności. Powodem ich lęku jest ich własny grzech – oni nie potrzebują Mesjasza, wolą tkwić nadal w niewoli. Odrzucają objawiającego się Boga.

2. Drugą grupą ludzi, którzy wiedzieli o przyjściu Pana, są uczeni w Piśmie. Oni wiedzą, gdzie szukać Mesjasza, znają Pisma, ale sami nie idą do Betlejem, aby oddać Mu pokłon. Są obojętni na orędzie Bożego słowa, ukazujące się znaki i wieści przyniesione przez Mędrców. Ich obojętność jest również formą odrzucenia Boga.

3. Ostatnią grupą osób z dzisiejszej Ewangelii są Mędrcy, zwani tradycyjnie trzema Królami. Oni są ludźmi, którzy potrzebują Zbawiciela, szukają Go, badają znaki, podejmują trud podróży. Wreszcie znajdują Mesjasza, oddają Mu pokłon i składają dary. Pokłon ten i złożone dary oznaczają, iż Mędrcy uznają królewską władzę narodzonego Dziecięcia. Oni Go potrzebują, bo jest ich Zbawicielem, którego tak długo szukali, i tak długo za Nim tęsknili.

## III

1. Dzisiejsza liturgia zachęca nas do takiej odpowiedzi na przyjścia Pana, jaką dali Mędrcy. Jezus przychodzi dziś do każdego z nas, przychodzi jako Król, Mesjasz-Zbawiciel, Bóg-Człowiek. Przyjmijmy Go! Powiedzmy Mu dziś, że Go potrzebujemy, przyjmijmy Jego miłość i zbawienie.

2. W jaki sposób możemy to uczynić? Możemy zadać sobie trud badania znaków czasu, przyglądania się dziejącym się wokół nas wydarzeniom – one wołają o Zbawiciela, którego świat potrzebuje i oczekuje, choć nie zawsze jest tego świadomy.

3. Możemy również wziąć do ręki Pismo Święte i szukać tych fragmentów, które podpowiadają nam, gdzie i jak możemy spotkać Jezusa.

4. Możemy przyjąć Jezusa także podczas dzisiejszej Mszy świętej, gdy kapłan uniesie białą Hostię, powiedzmy z wiarą: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja. Panie potrzebuję Ciebie, twej obecności, twej miłości, twój słowa, które ma moc uleczyć moje chore serce”.

*ks. Rajmund Pietkiewicz*

## NIEDZIELA CHRZTU PAŃSKIEGO – 11 I 2004

## Początek dzieła

Kiedy rozpoczynamy jakieś poważniejsze dzieło, chcemy zaznaczyć moment tego początku. Budowę gmachu zaczyna się położeniem kamienia węgielnego; budowę okrętu – założeniem jego stępki, a spuszczenie na wodę – symbolicznym chrztem.

W dzisiejszej liturgii słowa wspominaliśmy chrzest Jezusa nad Jordanem, w czasie którego dokonało się objawienie Jego Boskiego pochodzenia. Był to uroczysty akt rozpoczęcia działalności publicznej w obliczu wielu ludzi zebranych z całej Palestyny. Ale Ewangelia podaje jeszcze jedno ważne wydarzenie: Duch Święty zstępuje wtedy na Jezusa, obejmuje Go niejako w swoje posiadanie, ogarnia i przenika, by Mu towarzyszyć w całej Jego publicznej działalności.

Będzie ona dalej przebiegać w skromnej oprawie szarej, codziennej pracy, w zwykłych kontaktach z ludźmi. Będą w niej i cuda, dające świadectwo ponadziemskiego pochodzenia Jezusa. Na końcu zaś tej drogi – krzyż i zmartwychwstanie, czyli dokonanie dzieła naszego zbawienia.

U początku wszystkiego, co czynimy, wzywajmy światła i pomocy Ducha Świętego. Wołajmy do Niego. Błagajmy Go, by oświecił początek każdej naszej drogi życiowej i towarzyszył na niej swą twórczą mocą. Może potrafi nam w tym pomóc modlitwa poety:

*Który całe stworzenie  
Utrzymujesz w chwiejnej równowadze,  
Który ważysz promienie  
Ciężkich planet na wielkiej wadze,  
Który trzymasz rozdzielcze tablice,*



*A uczestniczysz w ziemskich trwogach.  
I znasz naszych oddechów tajemnicę,  
Bo oddechem jesteś, tchnieniem Boga.  
Duchu! [...] Spraw, abyśmy powrócić mogli  
Do słowa, jak czystego ziarna.  
Do [...] dziecinnych modlitw. –  
I aby oddalona była krwawa ofiara.*

(M. Jastrun)

Jeśli wierzymy w moc oczyszczającą chrztu, okażmy to w czynie. Niech chrzest naszych dzieci nie będzie tylko tradycyjną uroczystością rodzinną. Nasz zaś własny chrzest niech będzie naprawdę fundamentem życia chrześcijańskiego.

*ks. Piotr Sroczyński*

## 2. NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 I 2004

### Po pracy poznać człowieka

Przypuszczam, że już tylko najstarsi ludzie mogą pamiętać, że bywały w polskich kuchniach tzw. makatki. Zawieszane na ścianie nad kuchennym stołem, starannie i kolorowo haftowane, stanowiły nie tylko ciekawą i skuteczną ochronę owej ściany przed wybrykami dzieci podczas spożywania posiłków, ale też niosły przesłanie, które – ujęte zwykle w formie przysłowia, wierszyka czy aforyzmu – na długo pozostawały w pamięci domowników i kształtowały ich wnętrza. Zaryzykujemy zatem i wpiszmy w rozważanie dzisiejszej Ewangelii... kilka polskich przysłów, dotyczących ludzkiej pracy. Kto wie, może Duch Święty zechce również taką drogą dotrzeć do naszych serc?

#### Znamienny szczegół z Kany Galilejskiej

Ewangelia dnia dzisiejszego, opowiadająca o pierwszym cudzie Pana Jezusa dokonanym podczas wesela w Kanie Galilejskiej, wydaje się być wyjątkowo dobrze znana (a nawet nader chętnie przywoływana w okolicznościach związanych ze spożywaniem napojów alkoholowych). Zatrzymajmy się zatem nad małym fragmentem opisanego przez św. Jana wydarzenia, który zdaje się nie przykuwać naszej uwagi tak jak sam cud przemiany wody w wino: „Rzekł do nich Jezus: «Napełnijcie» stągwie wodą. I napełnili je aż po brzegi”.

„Leniwo każdy pracuje, gdy pożytku mało czuje”

Zaciekawiają mnie owi ewangeliczni słudzy, którzy tak dokładnie wykonali polecenie Nauczyciela, po uprzednim przygotowaniu przez Maryję: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Przecież jeszcze nie wiedzieli, że oto na ich oczach dokona się cud. Czy

otrzymali jakąś ekstra premię za posługiwanie przy tym weselu? A może byli tacy porządni „sami z siebie”? Jedno możemy stwierdzić bez obawy błędu: na pewno swojej solidności nie żalowali, bo ich niesubordynacja czy lenistwo kosztowałyby określone straty znakomitego wina.

„Pomoc dajcie mi, rodacy, bo mam straszny wstręt do pracy”

Jeżeli warto zatrzymać się nad tym szczegółem, to dlatego, że solidność w pracy należy nadal do rzadkości – mimo bezrobocia i gospodarki rynkowej! Jakże to smutne, że świadomie i dobrowolnie godzimy się na bylejakość swoich działań – i to nawet wtedy, gdy są one odpowiednio wynagradzane! „Za komuny” zwalaliśmy wszystko na panujący system polityczny i gospodarczy; bumelki, „fuchy”, kradzieże mienia, państwowego traktowane były jako szansa wymierzenia sobie sprawiedliwości i sposób na przetrwanie. Tymczasem sytuacja zmieniła się, a my, nasze myślenie i postawy – nie. Najwyraźniej zatem problem solidności w pracy leży przede wszystkim w sferze moralnej człowieka, a nie w ekonomii.

„Rzetelna praca więcej warta niż pieniądze”

Motywowanie pracowników może mieć różne źródła i formy i na pewno nie można ich lekceważyć. Jednak dla chrześcijanina zasadniczym motywem jest miłość ku Bogu i ku bliźnim; „Ewangelia pracy” nie jest aż tak bardzo skomplikowana! Ciekawe, że najbardziej rozumieli i rozumieją ją ludzie prości, prostolinijni – nie ci najbardziej wykształceni i najzdolniejsi – a szkoda, gdyż właśnie oni mogliby zdziałać najwięcej na rzecz przywrócenia godności człowieka pracującego i samej pracy.

„Praca człowieka hartuje, lenistwo marnuje”

Szczęśliwi są ci młodzi ludzie, których rodzice i wychowawcy od najmłodszych lat przyuczali do solidnej pracy – poczynając od troski o własne podwórko, o własny dom czy pokój; szczęśliwi, gdy mieli w tym względzie właściwy przykład z ich strony. To nie jest uczciwe, gdy dzieciak (nawet ten kilkunastoletni) „ma się tylko uczyć”, jest obsługiwany na wszystkie strony, a nawet wie, że to inni będą po nim sprzątać, gdziekolwiek się znajdzie. Kiepsko, gdy młodzież nie nabywa szacunku dla pracy fizycznej, a dążąc w stronę warstw inteligentnych, gardzi „robotami”. I jakkolwiek trzeba upominać się o sprawiedliwą zapłatę za pracę, to nieciekawa czeka nas przyszłość, gdybyśmy uczyli młodych przeliczania wszystkiego na twardą walutę.

„Gdzie się z chęcią zejdzie praca, tam się hojnie trud oplaca”

Wnioski praktyczne wydają się jasne i konkretne: wykonaj swoją robotę na każdym odcinku najlepiej, jak potrafisz. Bądź uczciwy w ustalaniu zapłaty, jaką masz otrzymać (np. jako rzemieślnik) – czyli nie żądaj ani za mało (byś nie wypominał bliźnim, że do nich dopłacasz), ani za dużo (byś się nie okazał po prostu zdiecierą i złodziejem). Dotrzymaj warunków umowy o dzieło – niech twoje słowo ma rzeczywiście wartość. Wypłać pracownikowi, co trzeba. Nie wykorzystuj bliźniego tylko dlatego, że jest wobec ciebie bez-

radny, nie umie się bronić czy skarżyć. Poznaj etykę swego zawodu i słuchaj głosu sumienia bardziej niż mędrców tego świata. Pracuj z radością, bo „kto przy pracy śpiewa, niech się sukcesu spodziewa”. Pracuj na chwałę Bożą – tak aby twoja praca stawała się wręcz modlitwą.

*ks. Aleksander Radecki*

### 3. NIEDZIELA ZWYKŁA – 25 I 2004

## Recepta na dobre kazanie

Gdy słuchamy dzisiaj opisu „czytania duchownego”, jakie zorganizował pisarz Ezedras dla Izraelitów na podstawie księgi Prawa Mojżeszowego, dodając potrzebne objaśnienia, a także gdy patrzymy na Pana Jezusa, który w rodzinnym Nazarecie czytał i objaśniał w synagodze Księgę proroka Izajasza, chcę zaproponować rozważenie sprawy naszego traktowania liturgii Słowa podczas Eucharystii.

Tajemnica Słowa – czyli kto naucza?

Pamiętam doskonale z czasów swego dzieciństwa, że gdy szedł na ambonę w całym swoim majestacie ówczesny ksiądz proboszcz, zgromadzeni w świątyni wierni z mocą śpiewali następującą pieśń:

*Duszo moja, słuchaj Pana, który ci oznajmuje  
wolę swoją przez kapłana: czyń, co ci rozkazuje,  
i czego naucza ciebie, jeśli chcesz królować w niebie.*

Oczywiście wiem, dlaczego dziś w liturgii nie ma już miejsca na takie i podobne pieśni; jednak nie jestem pewien, czy głosicielom i słuchaczom towarzyszy obecnie dostatecznie jasna świadomość tego, KTO tak naprawdę będzie mówił i jaką ma rangę głoszone słowo! Na szczęście jednak dla nas wszystkich może się okazać, że „pomimo” wysiłków i starań kaznodziei, Bóg znajdzie drogę do serca, a nawet słuchacza i samego głosiciela zaskoczy swą łaską i światłem Prawdy – jak się to zdarzyło tylu ludziom. Bo kazanie czy homilia stanowią zawsze spotkanie, osłonięte Tajemnicą – choć możliwą do zapisania, nagrania na taśmie, podlegającą refleksji...

Przecież tak „na zdrowy, chłopski rozum”: jeśli w świątyni jest, powiedzmy, tysiąc ludzi, to czy – znów patrząc na sprawę tylko po ludzku – jest możliwe, by dla wszystkich w danym momencie głoszona Prawda była jednakowo czytelna, oczekiwana, przyjmowana? Czy nie jest wyraźnym znakiem Bożej Tajemnicy fakt, iż w tym samym momencie, gdy ktoś z wiernych wychodzi z kościoła (bo dalej nie jest w stanie słuchać), inny (może znudzony) zasypia pod chórem – jeszcze ktoś inny akurat w tym samym czasie przeżywa swoje nawrócenie, choć właściwie (znów po ludzku rzecz biorąc) nie było do tego żadnego powodu? Czy nie jest także jakąś szczególną „łaską chwili” to, że „dotarło” do kogoś

konkretnie słowo właśnie w tym momencie, w tych okolicznościach? Niby nic nowego, niby tyle razy człowiek o danej sprawie słyszał – a wreszcie „zaskoczył” i zaczął odpowiadać Bogu na Jego propozycje zbaczwce.

Tak więc relacja: Bóg – kaznodzieja – słuchacz pozostaje ostatecznie tajemnicą, którą zrozumieć można jedynie na płaszczyźnie wiary.

### Wymagania wobec kaznodziejów

Jako słuchacze homilii, kazań i konferencji poprzestajemy najczęściej, niestety, albo na absolutnej bierności (do snu włącznie), albo przechodzimy do krytyki i superkrytyki wobec głosicieli, mnożąc stawiane im wymagania.

Powiedzmy jasno: Kapłanom, głoszącym nam słowo Boże, trzeba stawiać wymagania bardzo wysokie – tzn. oni sami muszą je sobie stawiać – i to nie tylko ze względu na słuchaczy, ale przede wszystkim ze względu na Tego, któremu użyczają swych ust, inteligencji, wiedzy, talentów itp. Nauczyciel wiary musi być jednocześnie świadkiem ogłaszanej Rzeczywistości.

Ale jednocześnie: Jeśli kaznodzieja nie dorasta do poziomu świętości, w niczym nie umniejsza to głoszonej przez niego Prawdy! Już sam Pan Jezus upominał: „Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam poleca, lecz uczynków ich nie naśladowajcie” (Mt 23,3). Skuteczność ogłaszanego słowa nie zależy od zdolności i charyzmatów głosiciela: on jest jedynie (i aż!) narzędziem w ręku Boga w przekazywaniu światu Orędzia o zbawieniu! Jeśli homilia jest swoistą odmianą dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, to ze strony człowieka potrzebna jest postawa aktywna, prowadząca do dania odpowiedzi Bogu na usłyszane słowo.

Czy kazanie może, czy musi się wszystkim podobać?

Teoretycznie ku temu zmierza cały wysiłek kaznodziei, ale praktycznie nie jest to możliwe. Nie udawało się to samemu Jezusowi: ileż razy słuchający Go ludzie sięgali po kamienie w czasie Jego kazań (zob. J 8,59) albo odchodzili (zob. J 6,67); nie zawsze też znajdowali aplauz apostołowie (zob. np. Łk 9,51-56) i święci (np. męczennicy). Widzimy i słyszymy także dziś, jak często krytykowany jest Ojciec Święty, polscy biskupi, kapłani – i to nie tylko przez „zawodowych wrogów” Kościoła. I tak będzie (niestety?) do końca świata, co zresztą Pan Jezus zapowiedział (zob. np. teksty u samego tylko św. Łukasza: Łk 9,23-26; 12,49-53; 21,12-19), bo taka jest moc Prawdy.

Przysłowiowe „szukanie dziury w całym” wynika najczęściej z tego, że słuchacz wreszcie rozumie, że teraz, gdy usłyszał i zrozumiał daną kwestię, jest miejsce na „jego ruch” – i albo się zdecydował na nawrócenie, albo... zacznie się bronić przed Prawdą, wyszukując zarzuty przeciw głosicielowi.

Ale tak naprawdę problem tkwi w bierności słuchaczy, którzy gotowi są nawet bić brawo kaznodziejom, gdy się im jego wystąpienie podoba, i zapłakać gdy się wzruszą – z tym że nadal nic nie zamierzają zmienić w swoim życiu, nie podejmą najmniejszego wysiłku w odpowiedzi na Boże wezwanie. Przecież to niemożliwe, by katolik nigdy (ani w swoim kościele, ani podczas rekolekcji czy misji, ani na pielgrzymce, ani w radiu, ani w prasie katolickiej) nie spotykał kazań (homilii), które by go poruszyły, zachwyciły, wzruszyły. Co się ostało z tych niezliczonych dobrych słów, które niby dotarły do adresatów,

a jednak nie wydały owocu – nawet lichego? Może – mimo całego szacunku dla Słuchaczy – warto w tym miejscu przypomnieć przypowieść Jezusa o siewcy i ziarnie? (zob. Mk 4,3-20). Ziarno było najwyższej próby, ale jaką glebą jest ostatecznie moje serce?

Wymagania, które musi postawić sobie słuchacz słowa Bożego

Po wysłuchaniu słowa Bożego: Pytać o wolę Bożą w stosunku do siebie w odniesieniu do poruszonego tematu (co mam zmienić, na czym polegałoby moje nawracanie się, czego Bóg ode mnie w tym słowie oczekuje w konkretnej odpowiedzi). Wracać do podejmowanego tematu w osobistej medytacji, rachunku sumienia i sakramencie pokuty. Pogłębić w razie potrzeby omawiany temat: dyskusja, dzielenie się doświadczeniem wiary, dodatkowa lektura, spotkanie w grupie, rozmowa z kaznodzieją, spowiednikiem itp. Co jakiś czas (np. z okazji rekolekcji) wracać do własnych notatek („dziennik duszy”), by sprawdzić, na ile się rozwijam w swoim życiu wewnętrznym pod wpływem słuchanego słowa.

Bardzo często spotykamy się z tym, że kaznodzieja nie kończy swego orędzia słowem „amen” (= niech tak będzie, niech tak się stanie), gdyż powinien je po jakimś czasie (w ciszy swojego serca) wypowiedzieć sam słuchacz. Przecież jest wezwany do odpowiedzi, która u każdego wygląda nieco inaczej. I na dobrą sprawę to ogłoszone podczas Eucharystii słowo, trzeba zabrać ze świątyni do siebie, do swej codzienności – choćby do następnej niedzielnej Eucharystii – i w Jego świetle porządkować swoje życie. Jako poszczególne członki Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, powinniśmy znaleźć konkretne miejsce w tej wspólnocie i uruchomić posiadane talenty dla jej dobra i dla własnego zbawienia.

*ks. Aleksander Radecki*

#### 4. NIEDZIELA ZWYKŁA – 1 II 2004

### „Prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”

1. Często mówimy o Bożych przykazaniach, o Bożej drodze życia, o wspaniałym planie, jaki Bóg ma dla naszego życia. Często nazywamy to pytaniem o powołanie życiowe. Rzadko jednak stawiamy sobie bardzo fundamentalne pytanie: Dlaczego właściwie Bóg się nami interesuje? Dlaczego nie jest Mu obojętne, co robimy i jak postępujemy? Odpowiedzi na to pytanie udziela nam dzisiaj sam Bóg przez usta Apostoła Pawła. Oto Bóg Ojciec w swojej dobroci obdarza nas darami, które płyną z obfitości Jego serca, „z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor 13,13). Jeśli nie jesteśmy Bogu obojętni, to dlatego, że troszczy się On, abyśmy całą wieczność mogli z Nim właśnie spędzić. Powołani jesteśmy do wspólnoty miłości z Bogiem.

2. Dobra Nowina, przeczuwana już wcześniej przez proroków, a ostatecznie objawiona przez Jezusa Chrystusa i Jego apostołów, mówi jednak jeszcze więcej. Oto troska Boga o to, byśmy dar Jego przyjaźni przyjęli, nie ogranicza się tylko do wymagań stawianych człowiekowi. Wtedy byłaby raczej „nowiną” frustrującą i przyprawiającą o beznadzieję:

wszak człowiek szybko odkrywa swoją słabość i niezdolność do zachowania przykazań w całej ich rozciągłości. Dlatego aby nam umożliwić życie wieczne w Jego obecności, Bóg uczynił znacznie więcej: „Syn Boży stał się człowiekiem dla naszego zbawienia”. Aż tak wiele Bóg zrobił, aby mieć nas na zawsze ze sobą.

3. Bóg uczynił wiele. Chciałoby się powiedzieć – więcej, niż mógł, czy nawet więcej, niż powinien uczynić! A co należy do nas? Jak wyglądać ma odpowiedź człowieka na ten dar? Główne orędzie, z jakim apostołowie wyruszyli w świat, brzmi: Słowo Boże „wszystkim tym, którzy Je przyjęli dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w Jego imię” (J 1,12). Do człowieka należy uznanie swojej potrzeby zbawienia, wyciągnąć ręce do Boga i powiedzieć „wierzę!”. Takie przyjęcie Jezusa do swojego życia potrafi sprawić cud. Bóg udziela mocy i nagle człowiek może doświadczyć tego, że nie jest już sam wobec swego życia. Jest z Bogiem. Bóg jest z nim.

Całe nasze życie chrześcijańskie ująć można jako umiejętność dopasowywania decyzji, postaw, czynów do słowa Bożego, które staje się żywe i skuteczne w naszym życiu. Słowo Boże wypowiedane z wiarą – staje się żywe i nabiera mocy. To z Ewangelii zaczerpnięto słowa, które brzmią podczas każdej Mszy św. W każdą niedzielę wypowiadamy przecież słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29). W takim momencie przestają one już być tylko słowami Jana Chrzciciela, a stają się słowami również naszymi. Jako Kościół przyswoiliśmy sobie te słowa, stały się częścią naszego życia. Słowo Boże stało się również naszym słowem.

4. Może też jednak nastąpić proces odwrotny. Zamiast przepoić nasze życie mądrością Bożego słowa, możemy zacząć przykrawać je do naszych potrzeb i zapatrywań. Przystajemy wtedy czuć się wezwani, czyli powołani przez Boga. To Bóg ma nam służyć jako obiekt naszego wołania do Niego. A jeśli naszych projektów i petycji spełniać nie chce – to gotowi jesteśmy kwestionować Jego zainteresowanie nami i Jego miłość.

Podstawowa prawda chrześcijańska mówi jednak, że ważniejsze od naszego wołania do Boga jest powołanie, jakie On skierował do nas. Jesteśmy „powołani do świętości” (1 Kor 1,2). Sens naszego życia, jego główna treść, spływa niejako „z góry”, jest nam przez Boga podarowana.

Dzisiejszy świat chce nam często podsunąć zgoła inne sformułowanie sensu życia i całkiem inne powołanie: powołanie do rozrywki. Sensem życia człowieka staje się jego zdolność do przeżywania przyjemności. Na ile może przeżyć przyjemności i rozrywki, na tyle jego życie ma sens. Dlatego niektórzy stają zdumieni przed pytaniem o sens cierpienia i odpowiadają: „przecież cierpienie nie ma i nie może mieć żadnego sensu! Sens ma tylko zdolność do przyjemnego życia!”. Logika tego rozumowania mówi: jeśli coś stanie przyjemności na drodze – wtedy należy taką przeszkodę za wszelką cenę usunąć. Logika ta podpowiada: niech będzie aborcja, gdyż pozwala na usunięcie przeszkody do bezproblemowego życia. Niech będzie eutanazja – po cóż ma żyć ktoś, kto już nie będzie mógł czerpać przyjemności z życia? Za tą logiką stoi, często niewyrażone przekonanie, że człowiek powołany jest do użycia.

A tymczasem my, chrześcijanie, głosimy za Panem Jezusem i Jego Apostołami „powołanie do świętości”. Powołanie to ma bardzo wielką zaletę: pasuje nie tylko do ludzi sukcesu nie pragnących zbyt głęboko wnikać w realia życia. Powołanie ewangeliczne, do świę-

tości, pasuje do każdego: i do młodego, i do starego, i do zdrowego, i do człowieka u kresu życia w ciężkiej chorobie.

5. To właśnie jest Dobra Nowina, którą mamy – jako Kościół. To właśnie jest zbawienie, jakiego nauczyliśmy się od Chrystusa. Ale „to za mało, że jesteś mi sługą” (Iz 49,6). Nie wystarczy, że sami mamy nadzieję i powołanie. Mamy stawać się świadkami tegoż dla poszukujących i niewierzących. Mamy coś do zaoferowania światu. Jan Paweł II powiedział niedawno w Liście do Kościoła w Europie *Ecclesia in Europa*, że jedną z największych potrzeb człowieka współczesnego jest potrzeba sensu. Z pewnością też jednym z najważniejszych aspektów powołania, jakim zostaliśmy jako chrześcijanie wezwani, jest właśnie to: dzielić się sensem pochodzącym od Boga. A w języku chrześcijańskim znaczy to, że jesteśmy powołani.

ks. Andrzej Siemieniowski

## OFIAROWANIE PAŃSKIE 2 II 2004

### „Światło na oświecenie pogan”

1. Nielatwo rozpoznać w nowo narodzonym Dzieciątku prawdziwego Mesjasza, zesłanego przez Boga Zbawiciela ludzkości. Do tego trzeba mieć oczy przemienione wiarą. Takie właśnie nowe oczy musiał mieć Symeon, który wyczekiwał pociechy Izraela – i doczekał się. Takie spojrzenie musiała mieć prorokini Anna, gdy wystawiła Boga za spełnienie Jego obietnic. Takie nowe oczy wiary musiał mieć Paweł Apostoł, gdy wołał wiele lat później w zachwycie nad dobrocią Boga: „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?”. Jakże wyraźnie musiał „widzieć”, że ponad światem codziennego ludzkiego doświadczenia wznosi się tron Boga, po którego prawicy stoi zwycięski Chrystus Król, Pan życia i śmierci! Do takiego spojrzenia na życie i my także jesteśmy dziś zaproszeni: nie zatrzymywać się tylko na tym, co *wszyscy* mogą widzieć swoimi znużonymi i zniechęconymi oczami. Apostoł Paweł tak mocno wierzył w Chrystusa, że starczało mu to za widzenie, że „Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami” (Rz 8,34). Dlatego prawie dwadzieścia wieków temu wyznał, że modli się za swoich współbraci w wierze, aby umieli odkrywać sens daru, jaki od Boga otrzymali; na pewno Apostoł modli się o takie zrozumienie także dla nas: „niech Bóg da wam światłe oczy serca tak, byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania” (Ef 1,18). Potrzeba nam wiele mądrości, i to tej pochodzącej od Boga, by takie duchowe zrozumienie przyjąć i poznać odpowiedź na pytania: dlaczego wierzę? jaka jest ostateczna nadzieja mojego powołania? czy widzę w Jezusie tego, który nie tylko świat może zbawić, ale może przynieść zbawienie także dla mnie osobiście?

2. Nie tak dawno temu, w okresie Świąt Narodzenia Pańskiego, czytaliśmy początek Ewangelii według św. Jana. Zwykle tłumaczymy Janowy zdumiony okrzyk zachwytu nad pojawieniem się Słowa Bożego wśród nas za pomocą wyrażenia dobrze znanego nam z ewangelicznego tekstu: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,24). Ewan-

gelista ogłaszał tam jednak dosłownie, że „Słowo Boże rozbiło swój namiot pomiędzy nami”. Gdy synowie Izraela przebywali przez długie dziesięciolecia na wygnaniu, wtedy tęsknili za obecnością Boga i wierzyli, że towarzyszy im w sposób duchowy Boska Chwała. Ta właśnie tęsknota doczekała się w Jezusie Chrystusie swego spełnienia. Każdy człowiek przecież żyje w jakiś sposób na wygnaniu. Każdy pragnąłby bliskiej i żywej obecności Boga. W okresie, kiedy ciągle jeszcze w liturgii przeżywamy konsekwencje Narodzenia Pańskiego, częściej mamy przypominać sobie, że tym, którzy uwierzyli, prawdziwie towarzyszy Jezus Chrystus w swojej żywej obecności. Także wśród nas, chrześcijan obecnych czasów, „Słowo Boże rozbiło swój namiot”. Mamy pełne prawo powtarzać: „Moje oczy ujrzwały twoje zbawienie – ujrziałem światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela”.

*ks. Andrzej Siemieniowski*

## 5. NIEDZIELA ZWYKŁA – 8 II 2004

### Jako powołani do życia dla drugich

#### 1. Bóg dawcą wszelkiego powołania

Liturgia dzisiejszej niedzieli podejmuje temat powołania. Powołanie dotyczy wszelkiego stworzenia, bowiem tylko Bóg nie jest powołany. Wszystko, co jest poza Nim, a więc całe stworzenie, zostało przez Niego powołane do istnienia. Wśród tego, co istnieje, a nie musiało zaistnieć, odnajdujemy nas samych. Mogło nas przecież nie być. Świat mógłby bez nas istnieć. Zresztą w wiekach poprzednich nas nie było i świat istniał. Po ziemi chodzili inni ludzie. Dziś nasze pokolenie odbywa pielgrzymkę przez ziemię. Skąd wzięliśmy się na ziemi? Czy to tylko rodzice tłumaczą nasze zaistnienie? Jednakże oni też w młodym wieku nie wiedzieli, że akurat zrodzą takie dzieci. Zresztą mogliśmy mieć zupełnie innych rodziców i żyć w innym czasie i miejscu, być przedstawicielami innego narodu. Jedyna sensowna odpowiedź na pytanie o ostateczną rację naszego istnienia – to ta, iż jesteśmy tu na ziemi dlatego, że jest Bóg, dlatego, że On tego zapragnął. To On stoi u źródeł życia każdego człowieka. Bóg nam określił czas i miejsce naszego życia. To, że akurat każdy z nas żyje w obecnym wieku, w tej, a nie w innej epoce; to, że przyszliśmy na świat akurat w narodzie polskim, a nie gdzie indziej, to jest Boży zamysł. To są właśnie cechy charakterystyczne naszego pierwszego powołania, powołania do życia, do trwania, i to trwania wiecznego, bo nasze istnienie ma się wydłużyć w wieczność. Bóg powołując nas do istnienia, nie może nas już unicestwić. Jakże to zatem wielki dar, za który powinniśmy Bogu nieustannie dziękować – powołanie do życia. Życie ludzkie tu na ziemi przebiega różnymi drogami, wyraża się w różnych zawodach i funkcjach. Jesteśmy przekonani, że są takie drogi życia, na które wyraźnie powołuje nas Bóg. Jest o tym mowa w dzisiejszych czytaniach. Bóg powołuje niektórych ludzi do zadań religijnych. W zbawianiu ludzi nie chce działać sam, jak niektórzy menedżerowie, którzy nikomu nie ufają i nie potrafią z nikim współpracować. On powołuje ludzi do wykonywania zadań na rzecz zbawienia ludzi, chce



mieć świadomych i aktywnych współpracowników w dziele pouczenia ludzi o prawdzie i uwalniania ich z różnych duchowych zniewoleń. Zobaczmy, jak tę ważną prawdę ukazują dzisiejsze czytania.

## 2. Biblijne wzory powołań

W pierwszym czytaniu wysłuchaliśmy opisu powołania proroka Izajasza. Bóg przed powierzeniem mu misji próbuje go jak w tyglu. Powoływanego przeraża wielkość i świętość Boga i zarazem własna małość, grzeszność: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów” (Iz 6,5). Ale oto Bóg go oczyszcza: „Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zgładzony twój grzech” (Iz 6,7). Po tym oczyszczeniu na pytanie Boga: „Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?” (Iz 6,8a) – pada wielkoduszna, ochocza odpowiedź: „Oto ja, poslij mnie” (Iz 6,8b). Bóg go nie zmuszał, ale wzbudził w nim pragnienie służenia Bożej sprawie, dodał mu odwagi do powiedzenia Mu dobrowolnego „tak”. To była właśnie owa łaska powołania. Prorok udał się z misją otrzymaną od Boga. Był słuchany, szanowany, ale niekiedy i prześladowany. Odnosił zwycięstwa i ponosił porażki działając w imieniu Boga; mały, lękliwy człowiek stał się wielki w tajemnicy swego powołania.

Drugi Boży wybraniec, ukazany nam przez liturgię słowa, to Piotr. Przy pierwszym spotkaniu z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa zachowuje się podobnie jak ongiś Izajasz: przeżywa swoją małość. „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5,8b) – wyznał po cudownym połowie ryb, gdy przekonał się, kim jest Jezus. Chrystus przyjął to wyznanie i zarazem obdarzył go nową misją: „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił” (Łk 5,10b). Piotr stanął na poziomie zadania. Po wyjściu na brzeg, zostawił wszystko i poszedł za Nim. Później Piotr przypomni tę chwilę Jezusowi i powie: „Oto my opuściliśmy swoją własność i poszliśmy za Tobą” (Łk 18,28). Zauważmy, że nie było to zwykłe pójście za Jezusem, jak dla tłumów innych ludzi, którzy przychodzili słuchać nauk Mistrza z Nazaretu i ewentualnie podziwiać cuda, ale w przypadku Piotra i innych powoływanych apostołów było to pójście za Jezusem, aby stać się rybakami ludzi, to znaczy, aby mieć udział w Jego misji, być Jego współpracownikami w dziele budowania wspólnoty Kościoła.

Jest jeszcze jeden szczególny człowiek powołany przez Chrystusa, o którym mówi dzisiejsza liturgia słowa. Jest nim Paweł z Tarsu. W drugim czytaniu, wyliczając zjawienia się Chrystusa zmartwychwstałego wybranym uczniom, dodaje: „W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (1 Kor 15,8). Apostoł wspomina to, co spotkało go w drodze do Damaszku, gdzie w sposób szczególny został powołany przez Chrystusa, aby być apostołem i głosić Ewangelię wśród pogan. On też w tym posłaniu stał się wielkim, przez wielkość spraw, jakie mu zostały powierzone. On też wycierpiał tak wiele dla imienia Chrystusa i położył szczególne zasługi w dziele głoszenia Ewangelii w ówczesnym Cesarstwie Rzymskim.

## 3. Powołani i posłani ze względu na drugich

Patrząc dziś na powołania pierwszych uczniów, chcemy także zastanowić się nad naszym powołaniem. Powołani i posłani – to my wszyscy, którzy uwierzyliśmy Chrystuso-

wi. Na początku naszego życia zostaliśmy powołani do życia we wspólnocie Kościoła. Dokonało się to w sakramencie chrztu. Gdy mowa o tym powołaniu, myślimy o naszych rodzicach, którzy wybrali nam imiona, którzy nas przynieśli do kościoła, by przez sakrament chrztu św. włączyć nas do Ludu Chrystusowego. A potem ci sami rodzice mówili nam o Bogu, o Jego życiu w człowieku wierzącym. Starali się o pogłębienie naszej wiary. Przez wychowanie religijne, przez mówienie nam o Bogu i przykład chrześcijańskiego życia umacniali nas w wierze. Dbali o to, abyśmy byli uczniami Chrystusa z wyboru. A potem, gdy dorastaliśmy, przyszedł czas na rozpoznanie powołania szczegółowego, konkretnego. Niektórzy z nas obrali drogę życia małżeńskiego, inni kapłańskiego, zakonnego, jeszcze inni – życia samotnego. Podjęliśmy też określoną pracę, która jest także jakimś powołaniem – jak nam wielokrotnie przypominał o tym Jan Paweł II. Każde powołanie jest ważne i w każdym powołaniu można stawać się wielkim, o ile traktujemy je jako służbę drugim, jako działalność na rzecz dobra drugich ludzi. Można powiedzieć, że Bóg powołuje do każdego stanu i zawodu ze względu na drugich.

Zauważmy także, że każde powołanie łączy się z jakąś rezygnacją i poświęceniem. W końcowym zdaniu dzisiejszej Ewangelii słyszeliśmy słowa: „I przyciągnąwszy łódzie do brzegu, zostawili wszystko i poszli za Nim” (Łk 5,11). Ze słów tych wynika, że powołanie faktycznie łączy się z rezygnacją. Bóg, powołując, każe coś zostawić. Idąc np. za głosem powołania kapłańskiego czy zakonnego, rezygnujemy z założenia własnej rodziny. Idąc za głosem powołania małżeńskiego, gdy wybieramy partnera do wspólnej drogi życia, rezygnujemy z innych osób jako ewentualnych kandydatów do naszego małżeństwa. Każdy wybór jest jakimś ograniczeniem. Nie można bowiem wybrać wszystkiego.

Za nasze autentyczne wyrzeczenia na rzecz drugich, za wierne wypełnianie naszego powołania jest wyznaczona przez Boga nagroda. Pytał o nią kiedyś św. Piotr: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy?” (Mt 19,27). Usłyszał wówczas odpowiedź: „Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy. Wielu zaś pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi” (Mt 19,29-30). Ta obietnica nie dotyczy tylko powołanych do kapłaństwa czy zakonu, ale jest zapowiedzią nagrody dla wszystkich, którzy w życiu będą żyć Ewangelią i w ten sposób będą utrwalać królestwo Boże na ziemi.

Przeżywajmy tę Eucharystię jako powołani i posłani przez Boga. Dziękujmy za dar życia, za dar wiary, za powołanie do budowania królestwa Bożego. Wypraszaemy sobie łaskę do wielkodusznego, radosnego pełnienia naszej chrześcijańskiej misji i do wierności powołaniu aż do końca.

*ks. Ignacy Dec*

## 6. NIEDZIELA ZWYKŁA – 15 II 2004

## Mądrość świata i mądrość Ewangelii

## 1. Mądrość świata

Zdarzają się w życiu różne antynomie. Jedna z nich jest ukazana w dzisiejszej liturgii słowa. Z jednej strony jest w niej mowa o ludziach uznawanych za ubogich, którzy w rzeczywistości są bogaci, z drugiej zaś – o ludziach uchodzących za bogatych, którzy są jednak biedakami. Prawdziwa antynomia nie zachodzi tu między bogatymi i biednymi, lecz między bogatymi w oczach świata i bogatymi w oczach Boga.

Powiedzmy najpierw o bogatych w oczach świata, których Bóg uznaje za biednych, nieszczęśliwych. Prorok Jeremiasz określa takich ludzi w słowach: „Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i który w ciele upatruje swą siłę, a od Pana odwraca swe serce” (Jr 17,5). Prawdziwie biednym i nieszczęśliwym jest więc człowiek, który odwraca się od Boga i wszystko buduje na sobie samym. Prorok porównuje takiego człowieka z krzakiem na stepie, który z braku wody nie może zbyt długo ostać się przy życiu. Chrystus zaś w dzisiejszej Ewangelii kieruje do tego typu ludzi słowo „biada wam, bogaczom [...] biada wam, którzy teraz jesteście syci [...] biada wam, którzy teraz się śmiejecie [...] biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą” (Łk 6, 24-26). Innym razem Chrystus mówił, że ludzie tego pokroju budują swój dom na piasku, który w czasie nawałnic ulega zniszczeniu. Natomiast w psalmie responsoryjnym nazwani są tacy grzesznikami, „którzy są jak plewa, którą wiatr rozmiata” (Ps 1,4).

W powyższych obrazach przedstawieni są egoiści, ludzie myślący jedynie o własnej korzyści. Człowiek budujący na piasku – to człowiek budujący swą przyszłość wyłącznie dla samego siebie i za pomocą własnych środków, to człowiek kierujący się egoizmem i własną korzyścią, zamknięty na potrzeby drugich, ubogi w miłość. Człowiek ten uważa się za bogatego, dlatego że ma dobra materialne, że ma wielu służących – od niego uzależnionych, że jest zdrowy, że inni mu się kłaniają, że zabiegają o względy, a nawet mu zazdroszczą. W rzeczywistości jest on człowiekiem bardzo biednym i godnym współczucia. Jest więc bogatym w oczach świata, a biednym w oczach Boga. Świat uważa go za mądrego, wielkiego, Chrystus zaś – za godnego politowania, nieszczęśliwego.

## 2. Mądrość Ewangelii

Drugi typ ludzi – to biedni w oczach świata, a bogaci przed Bogiem. Prorok Jeremiasz nazywa takich błogosławionymi, czyli szczęśliwymi: „Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu, i Pan jest jego nadzieją” (Jr 17,7). Prorok przyrównuje takiego człowieka „do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie puszcza ku strumieniowi” (Jr 17,8). Nawet w czasie upału takie drzewo nie uschnie, przeciwnie, pozostanie zielone i wyda owoce, bo będzie czerpać życiodajne soki z ziemi przesiąkniętej wodą. Człowiek pokładający ufność w Bogu – jak zauważa także autor śpiewanego dziś psalmu – jest błogosławiony, czyli szczęśliwy, gdyż właśnie Bóg jest dla niego niewyczerpanym źródłem pociechy

i nadziei: „Błogosławiony, kto zaufał Panu [...] Błogosławiony człowiek, który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie zasiada w gronie szyderców, lecz w Prawie Pańskim upodobał sobie i rozmyśla nad nim dniem i nocą” (Ps 1,1-2). Gwarancja szczęścia człowieka tkwi więc w kontemplacji i zachowywaniu Prawa Bożego. Im człowiek głębiej zapuszcza korzenie w Boga, tym obfitsze owoce przynosi jego życie.

Chrystus wyraził tę samą myśl, gdy mówił, że człowiek postępujący w ten sposób, jest kimś, kto buduje dom swój na skale. Życie człowieka zakotwiczonego w Bogu jest odporne na wichry i burze. W dzisiejszej Ewangelii Chrystus nazywa takich ludzi błogosławionymi: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy [...]; błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie [...]; błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie [...]; błogosławieni będziecie, gdy ludzie was nienawidzą i gdy was wyłączą spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą w pogardę wasze imię jako nieczne [...]” (Łk 6,20-22).

Bóg zatem widzi inaczej człowieka, niż widzą go wielcy tego świata. Potwierdza to jasno św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, gdzie m.in. pisze: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia [...]. Tak więc gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,18.22-24).

Są zatem dwie mądrości: mądrość świata i mądrość Ewangelii. Którą reprezentujemy? za którą się opowiadamy?

### 3. Nasz wybór – po której stronie stoimy?

Czy jesteśmy wśród budujących życie na samych sobie, czy wśród budujących na Ewangelii? Budowa życia na Bogu czyni nas błogosławionymi, szczęśliwymi. Budowa życia na sobie lub na złych ludziach, czyni nas nieszczęśliwymi, czasem nawet przeklętymi.

Biskup Ignacy Jeż, były biskup Kkoszalińsko-kołobrzegi, napisał książkę pt. *Światło w ciemnościach*. Przedłożył w niej wspomnienia z pobytu w obozie koncentracyjnym w Dachau. Jest to wymowne świadectwo człowieka, który doświadczył dwóch mądrości: mądrości świata i mądrości Ewangelii. Tę pierwszą reprezentowali hitlerowcy, będący na służbie ideologii faszystowskiej. Wydawało im się, że do nich należy przyszłość świata, że to właśnie oni, pod wodzą *Führera*, opanują całą Europę, zdobędą może nawet cały świat. Faktycznie zaś byli niewolnikami tej ideologii, która ostatecznie uczyniła z nich nieszczęśliwców, bankrutów, przegranych pod każdym względem. Wielu zaś więźniów zachowało mądrość Ewangelii. Nie mieli wprawdzie wolności zewnętrznej, ale byli wolni wewnętrznie i wielu z nich stało się błogosławionymi. Czytając tę książkę, dowiadujemy się, jak wielu było bohaterów prawdy i dobra w tym zalewie zła, że widoczne było światło w ciemności.

Historia pokazała i wciąż na nowo pokazuje, że warto iść za mądrością Ewangelii. Ta mądrość jest darem pochodzącym od Boga. Dlatego wypraszać sobie i innym ten dar na dzisiejszej Eucharystii. Oby i na nas wypełniły się słowa dzisiejszego responsorium: „Błogosławiony, kto zaufał Panu”.

ks. Ignacy Dec

## 7. NIEDZIELA ZWYKŁA – 22 II 2004

## Najtrudniejsze przykazanie

## 1. Polityka wyrachowania

Codzienna obserwacja życia pozwala nam dostrzec w kontaktach międzyludzkich postawę wyrachowania. Ludzie zazwyczaj kochają tych, którzy ich kochają, dobrze czynią tym, którzy im dobrze czynią, pomagają tym, od których spodziewają się rewanżu. Podejmując jakieś działanie wobec kogoś, zastanawiają się, jaka z tego będzie korzyść, czy to się opłaci. Tak bywa np. przy organizacji uroczystości rodzinnych: z zaproszeniami na imieniny, na urodziny, na chrzciny, na wesela, na uroczystość Pierwszej Komunii św. Przy ustalaniu grona zaproszonych gości, może być dokonywana kalkulacja: czy się to opłaci? co oni mogą przynieść? jaki przyniosą prezent? No, tych to trzeba zaprosić koniecznie, bo oni są hojni, zresztą oni nas też zaproszą; tych także, bo to się może przydać, może trzeba będzie coś w przyszłości u nich załatwić, a oni przecież wiele mogą. Czynią tak nawet ludzie źli, nawet – jak to mówi Chrystus – poganie, czyli ci, którzy w owych czasach nie przyznawali religii żadnego znaczenia.

Już Tomasz Hobbes, myśliciel XVII stulecia twierdził, że działaniem ludzkim kieruje interes własny. Ludzie podejmują działania wobec drugich tylko wtedy, gdy spodziewają się odnieść z tego działania jakąś korzyść. Na każdym kroku kierują się wyrachowaniem i własną korzyścią. Wszelkie inne postawy są zdaniem tego myśliciela – anormalne.

Niestety, postawa tego typu przytrafia się wielu ludziom. Jest ona wynikiem zranienia natury ludzkiej grzechem pierworodnym. Przykro jest nam, gdy zauważamy, jak spełniający nam jakąś drobną usługę oczekują na wynagrodzenie. Są ludzie, którzy nikomu niczego bezinteresownie nie uczynią, którzy nie wiedzą, co to jest praca społeczna, praca charytatywna.

Czy jednak tak być musi? Chrystus w dzisiejszej Ewangelii proponuje nam inną postawę, postawę, która wskazuje na wielkość człowieka. Jest to postawa miłości nieprzyjaciół, postawa czynienia dobrze tym, którzy nas nienawidzą, postawa błogosławienia tym, którzy nas przeklinają, postawa modlenia się za tych, którzy nas oczerniają.

## 2. Miłość ponad sprawiedliwość

Chrystus dziś mówi do nas: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają” (Łk 6,27-28). A potem dodaje: „Jeśli cię kto uderzy w policzek, nadstaw mu i drugi. Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty. Daj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się od tego, który bierze twoje” ( Łk 7,29-30).

Słowa Jezusa mogą nas irytować, zniechęcać, a nawet szokować. Jak to – nastawiać drugi policzek? pobielać chuliganom i złodziejom? zgadzać się na rozbój w biały dzień? Egzegeci powiadają, że słów tych nie należy rozumieć dosłownie. Należą one bowiem do języka starożytnego Wschodu, w którym jest wiele obrazów, metafor, przejawskrawień. Jed-

nakże w słowach tych kryje się wezwanie do bezinteresownego działania, do nieplacenia złem za zło, ale dobrem i za dobro, i za zło. Przykład takiego działania dał Dawid, o którym słyszeliśmy w pierwszym czytaniu. Był ścigany i prześladowany przez króla Saula, któremu zawsze wiernie służył. Mogło zrodzić się w nim poczucie krzywdy, bólu i żalu. I prawdopodobnie z takim nastrojem uciekał, goniony przez samego monarchę i jego wojsko. I nagle nadarzyła się okazja zmiany tej przykrew sytuacji. Saul wpadł w ręce Dawida. Działo się to pod osłoną nocy, podczas głębokiego snu króla i jego straży. Wystarczyłoby tylko jedno pchnięcie włócznią lub jedno uderzenie miecza. Dawid nie musiał nawet czynić tego sam. Mógł to uczynić za niego przyboczny żołnierz. Aż się prosiło, żeby tak postąpić. Ale Dawid uczynił inaczej. Podarował życie swojemu przeciwnikowi. Nie zapłacił złem za zło. Dlatego też stanął na czele swego narodu i dał początek dynastii, z której wyszedł Król nad królami, który podjął panowanie przez miłość, który za swoich poddanych oddał swoje życie.

Ten nowy Król dał nową, bardziej wymagającą konstytucję dla swego królestwa, w której znalazł się zapis o obowiązkach miłowania nawet nieprzyjaciół: „Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając. A wasza nagroda będzie wielka i będziecie synami Najwyższego; ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych. Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,35-36).

Zaakceptujmy na nowo ten trudny program. Sami, o własnych siłach, nie jesteśmy w stanie go wypełnić, ale Pan przyobiecał nam pomoc.

### 3. „Miłujcie waszych nieprzyjaciół”

Pan Bóg pokazuje nam na przykładach ludzi, że ten trudny program może być wypełniany. Wypełniło go już wielu męczenników. Wiemy, że już pierwszy męczennik Kościoła, jakim był św. Szczepan, pokazał, że można miłować swoich nieprzyjaciół. W czasie kamienowania modlił się za swoich oprawców: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu” (Dz 7,60).

Znakomity przykład miłości nieprzyjaciół ukazał nam Henryk Sienkiewicz w *Krzyżakach* w historii Juranda ze Spychowa. Stał się on ofiarą przemocy Krzyżaków. Ci zabili mu żonę, porwali córkę Danusię. Podstępnie zwabili go do Szczytna. Tam, stojąc w łachmanach u bram zamku, usłyszał jęki córki. Rzucił się jak lew do walki, ale tej walki nie mógł wygrać. Wrogowie ucięli mu język, wydlubali oczy i pół żywego puścili. Ale oto sytuacja się zmieniła. Po jakimś czasie przyprowadzili ślepemu Jurandowi zbrodniarza. Wszyscy czekali na zemstę. Jurand wziął miecz. Spodziewano się, że bez wahania zabije złoczyńcę, że wymierzy mu należną, sprawiedliwą karę. Jurand jednak rozciął pęta skazańca na znak, że mu wszystko daruje. Wiemy z najnowszej historii, jak – po *Liście biskupów polskich do biskupów niemieckich* w r. 1965 – przed Millenium Polski – propaganda komunistyczna skandowała: „nigdy nie przebaczymy”.

Być może, że w naszym otoczeniu mamy, jeśli już nie nieprzyjaciół, to przynajmniej ludzi, którzy są przeciw nam, którzy nam dokuczają i woleliby, żeby nas w ogóle nie było. Nabierajmy mocy od Chrystusa, by nie płacić im złem za zło, ale zawsze dobrem, bo dobro ostatecznie zwycięża i dobro będzie się liczyć, i będzie w cenie na wieki. Nie dajmy się uwodzić ewangelii świata, prawu odwetu, prawu korzyści, prawu wyrachowania. Jeste-

śmy ze szkoły Chrystusa, gdzie obowiązuje prawo miłości, miłości nawet nieprzyjaciół. Niech dewizą naszego postępowania będzie przypomniana nam dziś złota zasada: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie i wy im czyńcie” (Łk 6,31).

*ks. Ignacy Dec*

ŚRODA POPIELCOWA 25 II 2004

## Nawróćcie się do mnie całym sercem

1. Chrystus zawsze zaprasza do «pójścia za Nim». Zaprasza jednak ze szczególną mocą w Wielkim Poście, w czasie stosownym do nawrócenia się i do odnalezienia pełnej komunii z Nim, aby głęboko uczestniczyć w tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania. A więc czterdziestodniowy okres przygotowania do Świąt Zmartwychwstania Pańskiego to nie tylko czas, który nadchodzi wraz ze stosowną kartką kalendarza, to nie tylko jakiś stan, w którym przebywamy, to nie tylko zestaw obyczajów, którym wypada się podporządkować.

Wielki Post to wezwanie do drogi. A droga służy do tego, aby nią iść, a nie do tego, aby na niej stać bez ruchu i czekać nie wiadomo na co. Kiedyś Jezus wzywał uczniów, by za Nim poszli do Jerozolimy. Dziś wzywa nas, byśmy poszli szukać głodnych, spragnionych, przybyszów, nagich i chorych. Wzywa nas – byśmy szukali w ten sposób Jego samego. Jan Paweł II przypominał kilka lat temu przygotowując Kościół na Wielki Post: „Okres przygotowujący do Paschy stanowi opatrnościowy dar Pana Jezusa i drogocenną możliwość zbliżenia się do Niego, poprzez zastanowienie się nad sobą i słuchanie Jego inspiracji”.

„Inspiracja” to inaczej „natchnienie”. Mamy słuchać natchnień Bożych, tego, co mówi Duch do Kościołów, wszystkiego, co podpowiada święte tchnienie Pańskiego Ducha. Duch Boży przemawia na pierwszym miejscu i z największą mocą, w najbardziej klarowny i niepodważalnie oczywisty sposób w słowach Biblii. W tych słowach, których słuchamy po kościołach, w naszych parafiach, przeżywając wędrówkę ku szczytowi Świąt Paschy. Zechciejmy więc dziś przyjąć natchnienie Ducha Świętego, który przemawia wprost do serc przez Słowo Boże.

2. Wsłuchując się w wielkopostne Słowo Boże, stajemy się świadkami pewnego procesu. W miarę rozwoju historii objawienia Bóg stopniowo wychowywał swój lud do coraz bogatszego rozumienia słowa „zbawienie”. Najpierw jawiło się ono ludziom wiernym Bogu jako raczej doczesna pomoc w życiu. Liczyli na to, że Bóg będzie wspierał ich zamierzenia życiowe, że będzie mnożył ich trzody i dawał dobre zbiory winnicom. Takie przede wszystkim skojarzenia budziły się początkowo w związku z obietnicami, takimi jak „będzie radość i wesele na zawsze”. Następnie perspektywa obietnic znacznie się rozszerzyła. Choćby konkretny, indywidualny wierzący człowiek nie oglądał aktualnie w swoim życiu doczesnego błogosławieństwa, jak na przykład pobożny Izraelita żyjący w niewoli w Babilonii, to jednak ufał w obietnice pomyślności dla całego swojego narodu, może mające się spełnić dopiero w odległej przyszłości historycznej. A potem stopniowo perspektywa przedłużyła się jeszcze bardziej. Bóg pozwolił, aby coraz powszechniej zaczęto odkrywać Jego plan na życie wieczne, na czasy zwane „mesjańskimi”, kiedy to właśnie „będzie radość i wesele na zawsze”.

Słusznie więc człowiek nosi w swoim sercu pewność, że jego przeznaczenie jest większe niż on sam. Człowiek sam sobie nie wystarczy. Nie zniesie zamknięcia w sferze tylko tego, co zwykle, codzienne, cielesne. Codziennosc chce przeżywać w świetle wieczności, a to, co zwykle, w blasku ducha. Swoje codzienne obowiązki chce widzieć jako drogę do Boga. Dlatego – przypomina nam *Katechizm Kościoła Katolickiego* – tajemnica wiary „wymaga, aby wierni w nią wierzyli, celebrowali ją i żyli nią w żywym i osobistym związku z Bogiem żywym i prawdziwym”.

ks. Andrzej Siemieniowski

## 1. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 29 II 2004

### Wielki Post – droga przez pustynię do Ziemi Obiecanej

#### I

1. Od znaku posypania głów popiołem w Środę Popielcową rozpoczęliśmy okres czterdziestodniowej pokuty. Wyruszyliśmy w ten sposób w drogę, która będzie trwała 40 dni. Tak jak w każdej drodze, tak i w tej warto pójść za głosem doświadczonego przewodnika, który wielokrotnie przemierzał ten szlak i może zaprowadzić nas prosto do celu, bez ryzyka zabłądzenia. Takim przewodnikiem jest dla nas Kościół, który od wieków poprzez czytanie i rozważanie Bożego słowa i liturgię prowadził lud Boży bezpiecznymi i pewnymi drogami.

2. Dziś, w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, stojąc u początku naszej drogi, zapytajmy się liturgii Kościoła, dokąd nas prowadzi i w jaki sposób mamy pokonywać trudy drogi, aby bezpiecznie dojść do celu.

#### II

1. W pierwszym czytaniu słowo Boże przypomina nam historię Narodu Wybranego, który z ucisku niewoli egipskiej został przez Jahwe wyprowadzony „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” i wprowadzony do kraju „opływającego w mleko i miód”. Fragment ten przywołany dziś przez liturgię jest wyznaniem wiary Izraela w miłosierdzie Boga i Jego wszechmoc. To Jahwe jest Panem Izraela i to On troszczy się o swój lud. To sam Jahwe słyszy wołanie tych, którzy są w niewoli i zstępuje, aby lud swój zbawić i zaprowadzić do Ziemi Obiecanej.

2. Drugie czytanie również ukazuje zbawczy charakter wyznawania wiary: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych, osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami do zbawienia. Wszak mówi Pismo: *Żaden, kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony*”.

Słowa te podpowiadają nam drogę wiary i wyznawania jej. Prawdziwa wiara polega na uznaniu Jezusa za Pana, czyli na poddaniu Mu w posłuszeństwie i z miłości swojego życia oraz na złożeniu nadziei w mocy Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, które są źródłem naszego usprawiedliwienia (odpuszczenia grzechów) – jest to początek naszej drogi. Jej kresem jest ostateczne zbawienie, które człowiek osiąga przez życie przepelnione wyznawaniem wiary na różne sposoby.



3. Perykopa ewangeliczna wyprowadza nas wraz z Jezusem na pustynię, gdzie nasz Pan był przez 40 dni kuszony przez diabła. Jezus odpiera szatańskie pokusy słowem Bożym pochodzącym z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 8, 3;6, 13;6, 16), która zawiera opis wydarzeń z wędrówki Izraela przez pustynię ku Ziemi Obiecanej.

Kuszenie Jezusa odbywa się na pustyni. Pustynia w Biblii oznacza miejsce próby, ale również oczyszczenia. Trudne warunki panujące na pustyni są sprawdzianem wiary człowieka i jego zaufania do Boga. Taki cel miała wędrówka Izraela przez pustynię: Jahwe w ten sposób oczyszczał swój lud i uczył go wiary i zaufania do siebie. Wiara i zaufanie były konieczne, aby zdobyć Ziemię Obiecaną strzeżoną przez liczne i silniejsze od Izraela narody.

Kuszenie Jezusa trwało 40 dni – podobnie jak wędrówka Izraela przez pustynię trwała 40 lat. Liczba 40 oznacza tu czas stosowny do przygotowania się do zdobycia do Ziemi Obiecanej (do wypełnienia woli Bożej).

3. Nietrudno odkryć zawarte w dzisiejszym słowie Boży przesłanie: aby zdobyć Ziemię Obiecaną, trzeba przejść przez trudy pustyni; uda się to tylko tym, którzy z zaufaniem pójdą za najlepszym przewodnikiem – Jezusem Chrystusem, będą Go naśladować i pokładać w Nim nadzieję, bo to przecież On z miłości do nas stał się człowiekiem, był kuszony, umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia, a teraz przed Ojcem wstawia się za nami.

4. Nasze rozważanie doprowadziło nas do odnalezienia odpowiedzi na postawione wyżej pytanie o drogę i cel wielkopostnej wędrówki: naszym celem jest dobre przygotowanie do przeżywania Świąt Wielkanocnych, w czasie których na nowo zanurzymy się w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa; to przeżywanie liturgii wielkanocnej jest zapowiedzią naszej ostatecznej Ziemi Obiecanej – nieba. Liturgia podpowiada nam, że czas 40 dni postu nie będzie łatwy. Będzie on przepelniony walką z pokusami. Zwycięży ten, kto zaufa Bogu i Jego słowu. Jeśli pójdziemy za naszym Panem – Jezusem Chrystusem – na pewno osiągniemy naszą ostateczną Ziemię Obiecaną, czyli niebo.

### III

1. W ten sposób liturgia wprost podpowiedziała nam, co mamy czynić w okresie Wielkiego Postu, aby dobrze przygotować się od przeżycia Paschy i do ostatecznego wejścia do Ziemi Obecnej, do nieba: wsłuchiwać się w słowo Boże oraz wypełniać je. W naszej drodze ważne jest zaufanie do Boga i wiara w Jego moc. Podejmując więc post i wyrzeczenia, zmagając się z własnymi słabościami, pokładajmy całą nadzieję w Panu, bo to Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie dają moc zwycięstwa. Nie zniechęcajmy się, nawet gdy nie wszystko będzie się udawało. Wołajmy wtedy do Pana: „Bądź ze mną, Panie, w moim utrapieniu” (psalm) – „On usłyszysz nasz głos, wejrzy na naszą nędzę i nasze uciemnienie i wyprowadzi nas z niewoli naszych grzechów” (por. czytanie I).

2. Powtarzajmy często z wiarą pełne nadziei słowa dzisiejszej liturgii: „Jezus zniwechył wszystkie podstępstwa szatana i nauczył nas zwyciężać pokusy do grzechu, abyśmy z czystym sercem obchodzili Święta Wielkanocne i w końcu doszli do Paschy wieczystej (*Prefacja na I niedzielę Wielkiego Postu*).

ks. Rajmund Pietkiewicz

## 2. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU– 7 III 2004

## Boże obietnice umocnieniem na wielkopostnej drodze

## I

1. W ubiegłą niedzielę liturgia Kościoła pouczyła nas o trudach wielkopostnej drogi: poście i walce z pokusami. Podpowiedziała nam również, w jaki sposób mamy kroczyć tą drogą, aby zwyciężyć: czytać słowo Boże, wypełniać je oraz zaufać Bogu.

2. Pierwsze dni naszych wielkopostnych zmagania mamy już za sobą. W jaki sposób zastosowaliśmy pouczenia otrzymane tydzień temu? Czy udało się nam wytrwać w poście i zmaganiu ze słabościami i pokusami? Oto pytania, które każdy z nas może sobie dziś postawić. Po przeżyciu nawet tych kilku dni postu na pewno doświadczyliśmy trudu drogi. Może niektórzy z nas przynieśli dziś na Eucharystię swoje niepowodzenia? Może myślą, że droga jest zbyt trudna, że nie podołają wymaganiom?

3. Gdzie więc mamy szukać mocy, która pozwoli nam nie zniechęcać się niepowodzeniami i wytrwale, nawet pomimo upadków kroczyć do obranego celu? Kościół jest mądrym wychowawcą w wierze i wytrwałości. Dlatego wsłuchajmy się w jego głos przemawiający do nas w dzisiejszej liturgii.

## II

1. Pierwsze czytanie przywołuje opis zawarcia przymierza między Bogiem a Abramem. Bóg dał Abramowi obietnice licznego potomstwa i ziemi na własność. Aby upewnić Abrama o swojej wierności i nienaruszalności przymierza, Bóg nakazał patriarsze dokonać rytu: wybrać zwierzęta, zabić je i porozcinać na połowy, a połowy porozkładać na przeciw siebie. Gdy nastał mrok, Bóg przeszedł między porozcinanymi połowami. Przejście Boga po ścieżce między połowami zwierząt oznaczało nienaruszalność obietnicy. Na starożytnym Wschodzie wśród rozpołowionych zwierzęcych ciała przechodzili przedstawiciele obydwu stron wchodzących w przymierze i błogosławili tych, którzy będą wierni układowi, a przeklinali tych, którzy złamią umowę. Przekleństwo to było życzeniem, aby niewierną stronę spotkał taki sam los jak zabite i porozcinane zwierzęta. Zauważmy, że w przymierzu Boga z Abramem tylko Bóg przechodzi wśród porozcinanych zwierząt. Jest to więc przymierze jednostronne. Inicjatywa należy tu wyłącznie do Boga, przymierze i obietnice są Jego propozycją. Takie przymierze, w którym zobowiązania spadają tylko na Boga, zawsze wiernego, było niezniszczalne i wieczne, niezależnie od postawy człowieka.

Długo trzeba było czekać, aż słowo Boga się wypełni (na razie w wymiarze materialnym: potomstwo i ziemia). Siłą Narodu Wybranego była zawsze obietnica dana Abramowi, która będąc przedmiotem wiary i nadziei Izraela, pomagała przetrwać nawet najtrudniejsze doświadczenia.

2. Prawdziwy przedmiot Bożych obietnic złożonych Abramowi odsłania dopiero Nowy Testament (czytanie II). Prawdziwą ziemią obiecaną jest niebo: „Nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować”. Obietnica Boga przerosła na-

wet najśmielsze oczekiwania człowieka. Bóg chce nam dać szczęśliwe, wieczne życie, które mamy odziedziczyć w naszych przekształconych i uwolnionych od cierpienia i śmierci ciałach. Ta prawda staje się dla św. Pawła wystarczającym powodem do wytrwałości w życiu wiary: „tak stójcie mocno w Panu, umiłowani”.

3. Św. Łukasz wyprowadza nas dziś wraz z Jezusem i trzema Jego uczniami na Górę Przemienienia. Apostołowie mogą ujrzeć chwałę Jezusa. Św. Piotr zachwycony tym, co ujrzał, chciałby pozostać na górze na zawsze: „Mistrzu, dobrze, że tu jesteśmy. Postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza”. Jednak doświadczenie Taboru na razie przemija. Aby ponownie ujrzeć chwałę Jezusa, Piotr musiał przeżyć ciemną noc wiary, zwątpienie, lęk, a nawet zaparcie się Pana. Później, po wydarzeniach paschalnych i po zesłaniu Ducha Świętego, gdy przeżywał trudne chwile, zapewne wielokrotnie wracał do tego doświadczenia i czerpał z niego siłę (por. 1 P 1,16-18), aby wytrwać do końca. Warto było ponosić trudy licznych wędrówek i ewangelizacji, znosić cierpienia prześladowań, bo czeka na niego ta chwała, którą ujrzał na Górze Przemienienia.

4. Przesłanie dzisiejszej liturgii słowa jest bardzo jasne: aby dojść do chwały nieba i do chwalebego zmartwychwstania, trzeba przejść przez trudy nierozzerwalnie związane z życiem codziennym. Źródłem mocy i nadziei są dla wierzących obietnice dane przez Boga Wszechmocnego i zawsze wiernego.

5. Gdzie więc szukać sił, gdy będziemy ustawać w trudach wielkopostnej drogi? Trzeba nieustannie mieć przed oczyma cel, do którego zdążamy. Tym celem jest radosne świętowanie Zmartwychwstania Pańskiego, a ostatecznie życie wieczne z Bogiem po naszym zmartwychwstaniu.

### III

1. Kiedy więc brakuje nam sił, kiedy nasze słabości i upadki zniechęcają nas do dalszej drogi – podnieśmy nasze głowy wysoko i wpatrujmy się przez wiarę w Boże obietnice. Warto znosić trud drogi, warto powstawać, nie poddawać się, bo wypełnienie wspaniałej obietnicy jest już blisko, a gdy się wypełni – nie będziemy już wspominać trudów drogi powtarzając tylko: „Dobrze, że tu jesteśmy”.

2. Niech naszą nadzieję wzmocnią słowa dzisiejszej prefacji: „Jezus po zapowiedzeniu uczniom swojej śmierci na świętej górze odsłonił przed nimi blask swojego bóstwa i wezwawszy na świadków Mojżesza i proroka Eliasza upewnił nas, że przez cierpienie dojść możemy do chwały zmartwychwstania”.

*ks. Rajmund Pietkiewicz*

## 3. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 14 III 2004

### Miłosierdzie i cierpliwość Boga

Po pierwszym czytaniu śpiewaliśmy refren Psalmu: „Pan jest łaskawy, pełen miłosierdzia”. Słowa te uświadamiają nam, jaki jest Bóg, w którego wierzymy. Prawda o Bogu jeszcze raz zostaje wyrażona w sposób zwięzły i prosty w ostatniej zwrotce tego Psalmu: „Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo cierpliwy”.

Miłosierdzie i cierpliwość to dwa nierozdzielne przymioty Boga, o których przypomina nam dzisiaj liturgia słowa Bożego.

### Bóg jest miłosierny

Na miłosierdzie Boże zwraca uwagę pierwsze czytanie. Bóg, który objawia się Mojżeszowi na pustyni w krzewie płonącym ogniem, mówi do niego takie słowa: „Dostyc naparzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekania jego na ciemności, znam dobrze jego uciemnienie”.

A zatem Bóg zna dobrze sytuację każdego człowieka. Zna jego ból, cierpienie, udręczenie. Patrząc w serce człowieka, zna także jego wnętrze. Właśnie tam, we wnętrzu człowieka, znajduje się często przyczyna udręczenia i zniewolenia. Jest nim grzech, który czyni grzeszącego swoim niewolnikiem. Niewola narodu wybranego w Egipcie jest symbolem niewoli grzechu. Wewnętrzne zniewolenie człowieka jest gorsze od niewoli zewnętrznej, ponieważ może prowadzić do zguby wiecznej. Mówi o tym Pan Jezus, który interpretuje tragiczne wydarzenia zabicia Galilejczyków przez Piłata i śmierć osiemnastu ludzi, na których zawaliła się wieża w Siloe: „Czyż myślicie, że ci Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, że to ucierpieli? [...] Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zawaliła się wieża w Siloe i zabiła ich, było większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Jerozolimy? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie”. Brak nawrócenia i trwanie w grzechu prowadzi więc do śmierci wiecznej.

Tymczasem Bóg jest miłosierny i nie chce zguby człowieka. Psalmista mówi: „On twoje życie ratuje od zguby”. Miłosierdzie Boże objawia się w tym, że Bóg chce uwolnić człowieka od zła i umożliwić mu życie w prawdziwej wolności. Obrazem tej wolności jest ziemia żyzna i przestronna, do której Pan chce wprowadzić naród wybrany. Dlatego Bóg mówi do Mojżesza: „Zstąpiłem, aby go wyrwać z jarzma egipskiego i wyprowadzić do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód”.

Bóg objawia też Mojżeszowi swoje imię: „Jestem, który jestem”. Imię to oznacza nieustanną obecność Boga przy człowieku, zwłaszcza tym, który trwa w niewoli wewnętrznej, w grzechu. Jest On obecny dla człowieka, aby go wyzwolić i uczynić wolnym dzieckiem Bożym.

Człowiek jako osoba wolna musi jednak sam chcieć opuścić niewolę grzechu i wejść w obszar prawdziwej wolności. Dlatego Bóg czeka cierpliwie na nawrócenie człowieka.

### Bóg jest cierpliwy

O cierpliwości Boga mówi w dzisiejszej Ewangelii Pan Jezus. Przyrównuje On siebie do ogrodnika, który troszczy się o winnicę. Jest ona obrazem Kościoła, o który troszczy się Chrystus.

Tymczasem w winnicy rośnie drzewo figowe, które nie przynosi owocu: „Oto już trzy lata, odkąd przychodzę i szukam owocu na tym drzewie figowym, a nie znajduję”. Drzewo to symbolizuje człowieka, który należy wprowadzić do Kościoła, ale pozostaje bezowocny, to znaczy nie żyje według nauki Chrystusa, którą przekazuje Kościół.

Ale pomimo bezowocności drzewa figowego ogrodnik nadal troszczy się o nie i spodziewa się, że w końcu wyda owoc: „Jeszcze na ten rok je pozostaw; ja okopię je i obłożę nawozem; może wyda owoc”.

A zatem Bóg jest cierpliwy. Czeką na dobre owoce życia człowieka. Z Ewangelii świętej wynika, że koniecznym warunkiem wydawania dobrych owoców jest nawrócenie. Jeśli człowiek nie będzie się nawracał, pozostanie bezowocny. Wówczas będzie wycięty, aby nie wyjąławał ziemi. Jest to obraz przegranego życia.

Cierpliwość Boga, który czeka na nawrócenie człowieka i na dobre owoce jego życia, kontrastuje mocno z ludzką niecierpliwością. Człowiek jest niecierpliwy wobec siebie samego i wobec innych ludzi. Chciałby mieć wszystko już teraz, od razu!

Wyrazem niecierpliwości jest szemranie. Mówi o tym św. Paweł w drugim czytaniu, przypominając wydarzenia związane z wędrówką narodu wybranego przez pustynię. Ludzie stracili wówczas cierpliwość i zaczęli szemrać przeciw Bogu, tęskniąc za czasem niewoli w Egipcie. Brak cierpliwości wprowadza człowieka na nowo w stan niewoli. Dlatego Apostoł przestrzega przed zniecierpliwieniem i szemranie: „Nie szemrajcie, jak niektórzy z nich szemrali”.

Człowiek wierzący ufa w miłosierdzie Boże i uczy się od Boga cierpliwości. Bogu zależy przecież na każdym z nas.

ks. Włodzimierz Wołyniec

#### 4. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 21 III 2004

### Aby zajaśniała w nas Wielkanoc!

Już ponad trzy tygodnie trwa ten szczególny czas w roku liturgicznym, który nazywamy Wielkim Postem. Dlaczego Wielki Post jest czasem szczególnym? Czy dlatego, że są w nim szczególne nabożeństwa: *Drogi krzyżowej* i *Gorzkich żali*? A może dlatego, że w Wielkim Poście są rekolekcje? Może jednak dlatego, że zainaugurował go wymowny w swej formie i treści obrzęd posypania głów popiołem?! Przyjmując na głowę szczyptę popiołu, słyszeliśmy mocny, skierowany bezpośrednio do nas apel: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię”. Po co zatem pojawił się popiół i zachęta do nawrócenia? Po co *Droga krzyżowa*, *Gorzkie żale*, rekolekcje, świadomie podejmowane wyrzeczenia? Po co?! Lapidarnie odpowiadając, można powiedzieć, że po to, aby bardziej zajaśniała w nas Wielkanoc!!! Stwierdzenie to wymaga pewnego zinterpretowania.

#### 1. Zatrzymanie przed Bogiem!

Cały charakter Wielkiego Postu, cała jego treść, prowadzi nas w kierunku Boga, abyśmy odkrywali prawdę o Nim. Przede wszystkim abyśmy zgłębiali prawdę o relacji Boga do człowieka. Prawda ta, powoli, a może gwałtownie odsłania się poprzez kontemplację cierpiącego oblicza Jezusa Chrystusa, Bożego Syna. Dlatego właśnie w Wielkim Poście rozważamy mękę i śmierć krzyżową Jezusa. Dlatego też uczestniczymy w rekolek-

cyjach i słuchamy słowa Bożego. Po prostu chcemy przywrócić w sobie prawdziwy obraz Boga!

Zatrzymanie się przed Jezusem cierpiącym i umierającym na krzyżu rodzi pytanie: Jaki sens ma męka i śmierć Jezusa? Jak te wydarzenia przekładają się w stosunku do człowieka?

Najpierw jest to wyraźna informacja, jak bardzo Bóg Ojciec kocha człowieka. Ta męka i śmierć Jezusa jest dowodem, że Bóg o człowieku nie zapomniał, że wciąż o nim pamięta! Męka i śmierć Jezusa są też świadectwem, jak bardzo Bogu zależy na zbawieniu człowieka, aby szczęśliwa wieczność stała się dla człowieka znów po jej utraceniu możliwa do osiągnięcia. Jezus spełnia wolę Ojca, cierpi, umiera na krzyżu, aby człowiekowi umożliwić pojednanie z Bogiem, aby człowiek mógł doświadczyć w sobie, jak też wielkie jest Boże Miłosierdzie. Przez rozpięte na krzyżu ręce Jezus obrazuje przytoczonego w dzisiejszej przypowieści ojca, jak bardzo Bóg ma otwarte ramiona dla powracającego do Niego człowieka! Gdyby nie męka i śmierć Jezusa Chrystusa, Bożego Syna, grzechy będące przeszkodą do zbawienia nie byłyby przebaczone. Jezus umiera na krzyżu, abyśmy przed Nim ukrzyżowanym odkryli też prawdę, że warto o miłość powalczyć, i to aż do śmierci. Ostateczne zwycięstwo powinna w człowieku odnieść MIŁOŚĆ!!! Na krzyżu zło zostało pokonane. MIŁOSIERDZIE BOGA większe jest od grzechu popełnionego przez człowieka.

## 2. Zatrzymanie przed człowiekiem – przed samym sobą!

Cały charakter Wielkiego Postu, cała jego treść prowadzi nas też w kierunku człowieka, abyśmy odkrywali również prawdę o człowieku, prawdę o samym sobie. Kim jest człowiek? Co zrobić z życiem? Skąd jestem? Po co żyję? Dokąd zmierzam? Oto podstawowe pytania, które stają się bliskie nam w wielkopostnej refleksji. Zatrzymanie się przed Jezusem cierpiącym, kontemplacja jego męki i śmierci to sięganie po odpowiedź na postawione pytania. Ojciec Święty podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny powiedział nam: *Klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek, leży w Chrystusie. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego wielka godność...* I dodaje Papież: *Chrystus nie przestaje być wciąż otwartą księgą nauki o człowieku, o jego godności, o jego prawach.* Właśnie kontemplując mękę i śmierć krzyżową Jezusa, Jan Paweł II powie: *Chrystus – Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w jego „serce”.* Przed Jezusem cierpiącym potrafimy zatem odnaleźć swoją właściwą wielkość, wartość swego człowieczeństwa. Podkreśla to bardzo mocno Ojciec Święty, kiedy głosi: *Krzyż mówi do końca – i mówi ponad wszelką miarę, ponad wszelki argument rozumu i wiedzy – o tym, kim w oczach Boga, w jego odwiecznym planie miłości jest człowiek.* Pod krzyżem odkrywam wpisana w moją ludzką naturę wieczność. To, co czyni Boży Syn, czyni dla mojej wieczności. Czy zasługuję na otwarte dla mnie przez Jezusa niebo?

## 3. „Zabiorę się i pójdę do mego Ojca!”

Pomimo doświadczenia naszej wielkości, jaką odkrywamy w miłującym nas Bogu, potrafimy działać wbrew Miłości. Potrafimy nadużywać daru wolności aż do bólu, doko-

nując wyborów i czynów raniących Miłość i naszą godność, niszczących nasze człowieczeństwo. Zło uczynione przez nas nie przybliży nam zbawienia, wręcz odwrotnie. Grzechy przez nas popełnione zawalają drogę do szczęśliwej wieczności. Bóg ma dosyć mocy, by zrywającemu z Nim związek człowiekowi – grzesznikowi powiedzieć: „nie!”. Ale tego nie robi. Nie chce nas przemocą przy sobie zatrzymywać. Bóg daje jednak człowiekowi szansę powrotu do Miłości. On cały czas jest skierowany ku człowiekowi, także wtedy, kiedy człowiek przez grzech Go odrzuca. Bóg rzeczywiście idzie za grzesznikiem, by mu podać rękę, gdy tylko zapragnie tę rękę uchwycić. Bez tej pomocy ku człowiekowi wyciągniętej dłoni żaden marnotrawny syn nie odważyłby się powiedzieć sobie: „Zabiorę się i pójdę do mego Ojca”. Potrzeba więc postawy syna marnotrawnego z dzisiejszej przypowieści, który zna Ojca i wie, że tylko ON jest jego Nadzieją. I wie też, że jeżeli przyzna się do popełnionego błędu i wróci do niego, Ojciec go nie odrzuci. Czy zawiódł się na Ojcu? W żaden sposób! Nasz Bóg, nasz Ojciec, ma ogromne serce i gest wielkiego Pana. Gdy przebacza, to nie wypomina. Gdy obdarza, to wszystkim, co posiada. A skoro jest samą MIŁOŚCIĄ?!

Tak zatem zaczyna świecić w nas Wielkanoc! W nas, przez sakrament pokuty, zmartwychwstaje Chrystus!! Blask obecnej w nas Jego Miłości czyni nas świadkami Jego zwycięstwa nad naszym grzechem i nad naszą śmiercią!!!

*ks. Marian Biskup*

## 5. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 28 III 2004

### On mi przebaczył!!!

Pewna opowieść z okresu wojny domowej w Hiszpanii zrobiła na mnie ogromne wrażenie. Pod płotem znaleziono ciężko rannego rewolucjonistę. Umierał i prosił, by sprowadzono kapłana... W końcu ktoś zlitował się nad umierającym. Przyszedł ksiądz. Ranny zapytał: „Czy ksiądz jest proboszczem w pobliskiej wiosce?” „Tak” – usłyszał odpowiedź. „O, Jezu” – jęknął. Spowiedź trwała ponad godzinę, a ksiądz odszedł od rannego cały biały. Rewolucjonista ostatkiem sił zaczął krzyczeć: „On mi przebaczył!!! on odpuścił mi grzechy!!!” „Dlaczego miał tego nie zrobić? – to jego zadanie”. „Nie! Wy nie wiecie, co ja zrobiłem. Sam zabiłem 23 księży. W każdej wiosce wpadałem pierwszy na plebanie i strzelałem do nich bez skrępowań. Tutaj też przyszedłem na plebanie. Księdza nie było, zastałem tylko jego matkę i dwóch braci. Nie chcieli wydać, gdzie ukrył się kapłan. Zabiłem ich. Rozumiecie?! Księdzu, który słuchał mojej spowiedzi, zabiłem matkę i dwóch braci, a on mi jednak przebaczył!!!”

„On mi przebaczył”? – z niedowierzaniem mogła reflektować kobieta uratowana przez Jezusa, a przez faryzeuszów skazana śmiercią. „ON mi rzeczywiście przebaczył!” – mogła stwierdzić Maria Magdalena, kiedy usłyszała mówiącego do niej Jezusa: „Ja ciebie nie potępiam”. – Idź, a od tej chwili już nie grzesz”.

„Kim jesteś Jezusie? Nie rozumiem Ciebie! Jak wielka jest Twoja Miłość! Nikogo dotąd takiego człowieka jak Ty nie spotkałam! Nikt mnie jak Ty nie miłował! Kim Ty

jestes’?” – takie słowa wkłada autor rockowej opery *Jezus Chrystus Super Gwiazda* w usta Marii Magdaleny. Rzeczywiście jawno grzesznica mogła przeżyć szok! Wściekli faryzeusze chcą jej śmierci, a Jezus, nie potępiając jej, otwiera przed nią inną perspektywę, inne życie – „Nie grzesz więcej”! Jak dobrze zrozumiała wskazanie Jezusa? Odpowiedź znajdujemy na kartach Ewangelii.

Czyż to nie ona, nawrócona grzesznica, „dowiedziawszy się, że Jezus jest gościem w domu faryzeusza, przyniosła flakonik alabastrowy olejku i stanawszy z tyłu u nóg Jego, płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego stopy i namaszczała je olejkim”? Zgorzoniemu faryzeuszowi sam Jezus wyjaśnia zachowanie kobiety: „odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała”.

Czyż to nie ona stoi na Golgocie, obok krzyża Jezusowego? Święty Jan Ewangelista pisze: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra matki Jego, żona Kleofasa, i Maria Magdalena”.

Czyż to nie ona pierwsza odkryła, że Pana nie ma w grobie: „A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, Maria Magdalena udała się do grobu i zobaczyła kamień odsunięty od grobu. Pobiegła więc i przybyła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego Jezus miłował, i rzekła do nich: «Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono»”.

Czyż to nie jej pierwszej ukazał się Zmartwychwstały Chrystus, kiedy stała przed grobem płacząc? „Jezus rzekł do niej: «Mario!» A ona obróciwszy powiedziała do niego po hebrajsku: «Rabbuni», to znaczy: Nauczycielu”.

Czyż nie jej polecił: „udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego». Poszła Maria Magdalena oznajmiając uczniom: «Widziałam Pana i to mi powiedział»”.

On – Jezus – mi przebaczył! Doświadczenie Jego Miłości przebaczącej wywołało u Marii Magdaleny potrzebę innego życia. „Ja ciebie nie potępiam” – stało się dla niej wezwaniem do pójścia za Jezusem. Tak chciała wyrazić Jezusowi wdzięczną miłość za to, że nie posłał ją pod grad kamieni, że dotknął ją Miłością inną niż wszyscy dotąd. Chciała być blisko Niego, słuchać Jego nauki. Nie uciekła z innymi, kiedy wydawało się, że Jezus przegrał. Stała się świadkiem Meki i Zmartwychwstania Pana.

Z Marią Magdaleną możemy odkrywać prawdę o Jezusie, Jego przepotężną i niepojętą Miłość. Miłosierna Miłość Jezusa dokonuje cudu odrodzenia, wskrzeszenia Miłości w człowieku, który przez popełnione zło ją utracił czy wręcz zniszczył. Z Marią Magdaleną odkrywamy, że Jezus nie potępia człowieka. Jezus przeciwstawia się złu, a nie człowiekowi. Jezus jest wielką szansą człowieka, także tego, którego ludzie potępiają, zdradzają i skazują na śmierć moralną.

Tylko On może powiedzieć mnie i tobie: przebaczam ci, bo cię miłuję. Miłuję cię tak, jak miłuje cię mój Ojciec. Im więcej ty zachcesz umiłować, tym więcej zostanie ci odpuszczone. Wszystko zostanie ci odpuszczone. On ma też prawo powiedzieć: „Idź i nie grzesz więcej!”.

Nie mogę być biernym uczestnikiem cudu Miłości – cudu zmartwychwstania! Mam kolejną szansę jako chrześcijanin, uczeń Chrystusa, członek Jego Kościoła, doświadczyć w sobie zwycięskiej Miłości Jezusa, aby stanąć przy Nim na Golgocie i przy Nim Zmartwychwstałym, w bogactwie ludzkiej i Bożej Miłości. Oby każdy z nas mógł w Po-



ranek Wielkanocny z radością i wdzięcznością wyznać: Chrystus prawdziwie zmartwychwstał!!! On mi naprawdę przebaczył!!! On mnie rzeczywiście kocha!!! On jest moim Bogiem!!!

ks. Marian Biskup

NIEDZIELA PALMOWA – 4 IV 2004

## Po której jestem stronie?

### 1. Największy tydzień w roku

Dobiega powoli końca okres Wielkiego Postu. Zaczynamy dziś ostatni tydzień tego szczególnego czasu, tydzień który nazywa się Wielkim Tygodniem. Niedziela, która go zakończy, też nazywana jest Wielką Niedzielą lub Niedzielą Zmartwychwstania. W ciągu tego Tygodnia będą dni, które nazywamy *Triduum* paschalnym. Będzie to już właściwie obchód Świąt Wielkanocnych. Zatem wkraczamy rzeczywiście w szczególny czas, liturgicznie biorąc – w najważniejszy w ciągu roku.

Mamy jeszcze z pewnością wiele prac do wykonania w naszych mieszkaniach, domach, także w zakładach pracy. Może nastąpiła jakaś kumulacja, jakieś nagromadzenie zadań. Musimy być jednak uważni, żeby nie uronić nic z tego, co jest ważne dla naszego życia duchowego. Dlatego też musimy zadbać o wewnętrzne przygotowanie do nadchodzących świąt.

### 2. Chrystus w liturgii Niedzieli Palmowej

Niedziela Palmowa ukazuje nam Chrystusa w dwóch diametralnie różnych sytuacjach: w sytuacji triumfu i chwały oraz w sytuacji poniżenia, wzgardy, cierpienia i śmierci. Są to jakby dwie różne manifestacje, które zgotowano Chrystusowi: manifestacja chwały, miłości i manifestacja wzgardy, nienawiści.

Jezus wjeżdża na święta paschalne do Jerozolimy. Lud wita Go z wielkim entuzjazmem. Niektórzy ścielą płaszcze na drodze, inni rzucają pod Jego stopy zielone gałązki palm i wołają radośnie: „Hosanna Synowi Dawida. Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie. Hosanna na wysokościach”. Była to godzina wielkiej chwały i wywyższenia Syna Bożego. Jednakże szybko po tym nastąpiła godzina męki, godzina poniżenia. Radosne „hosanna” zamieniło się w złowrogie „ukrzyżuj”. Jezus daje się pochwycić, daje się związać, zniewolić. Daje sobie włożyć na ramiona krzyż. Poniesie go wytrwale aż na Golgotę. Tam da się przybić do krzyża i zakończy życie w okrutnej męce. Jesteśmy zdumieni, że Jezus mający w sobie moc przyjął to wielkie uniżenie i cierpienie.

### 3. „Hosanna” i „ukrzyżuj” w dziejach Kościoła i w naszym życiu

Te dwie manifestacje powtarzały się ciągle w ciągu wieków. W każdym pokoleniu byli tacy, którzy dobrym życiem śpiewali Chrystusowi „hosanna”, żyli programem życia ogło-

szonym przez Chrystusa. Historia zna wielu takich świadków Chrystusa – to ludzie święci. Ale byli i szaleńcy, którzy wołali: „ukrzyżuj, na krzyż”. Takich też nie brakowało.

Ojciec Władysław Kluz, karmelita bosy napisał kiedyś książkę pt. *Czterdzieści siedem lat życia*. Książka ta ma dwóch bohaterów: św. Maksymiliana Kolbe i komendanta obozu w Oświęcimiu, Rudolfa Hessa. Obydwaj przeżyli tu na ziemi 47 lat. Autor zaznacza, że mieli oni podobne dzieciństwo. Obydwaj wychowali się w pobożnych rodzinach. Obydwaj byli ministrantami. W młodości jednak rozeszły się ich drogi. Maksymilian został powołany do kapłaństwa i do życia zakonnego. Poszedł za głosem powołania i gdy został księdzem, całe życie śpiewał Chrystusowi „hosanna”, głosił cześć Chrystusa i Jego Niepokalanej Matki. W obozie oddał życie za brata skazanego na śmierć. Stał się świętym naszego trudnego stulecia. Drugi bohater, Rudolf Hess, przystał w swojej młodości do ludzi, którzy wołali: precz z Bogiem, precz z Chrystusem, precz z Kościołem. Dał się zniewolić przez szatana i pograżył się w złą. Stał się wielkim zbrodniarzem wojennym. Zatem krzyżował Chrystusa, depreczując Jego Ewangelię. Wołał więc swoim życiem: „ukrzyżuj”.

Okrzyki i postawy Niedzieli Palmowej trwają. Oto widzimy ludzi, którzy dziś śpiewają Chrystusowi „hosanna”. Wśród nich jest na pewno Jan Paweł II, który głosi chwałę Chrystusa na wszystkich kontynentach świata. Złowrogie „ukrzyżuj” wołają epigoni komunizmu, także na polskiej ziemi. W „Trybunie” w listopadzie 1997 roku napisano, że polskich księży należałoby wywieźć w wagonach bydłęcych do Watykanu. Młody polski postkomunista powiedział, że papież Jan Paweł II kompromituje Polskę, bo jest prostakiem z Niegowici...

Liberałowie różnej maści wołają dziś: my sobie bez Boga poradzimy. Żyjmy tak, jakby Boga nie było. Bóg nam nie jest potrzebny do szczęścia. Sprawy religii próbuje się zepchnąć na margines, w sferę życia prywatnego.

A więc Niedziela Palmowa trwa. Po której stronie stoisz, jaki wznosisz okrzyk? Pamiętaj, byś nigdy nie zamieniał „hosanna” na „ukrzyżuj”. Pamiętaj także, że czasem znajdujesz się w sytuacji Chrystusa. To czasem tobie śpiewają „hosanna”. Ktoś ci powie: „to dla ciebie grają”. Ale bywają też dni, kiedy słyszysz: „ukrzyżuj”, „precz” – kiedy cię prześladowają. Co ci doradzić? – Trzeba wytrwać. Droga krzyżowa nie trwa wiecznie. Przychodzi zmartwychwstanie. Musisz wytrzymać!

*ks. Ignacy Dec*

WIELKI CZWARTEK – 8 IV 2004

## Trzy dary w Jezusowym testamencie

1. Ogłoszona błogosławioną kilka miesięcy temu Matka Teresa z Kalkuty wypowiedziała takie słowa: „Eucharystia znaczy tyle, co miłość, która rozumie. Chrystus rozumiał. Rozumiał nasz straszliwy głód Boga. Rozumiał, że zostaliśmy stworzeni po to, by być kochani – dlatego uczynił siebie Chlebem życia”. Jest wielkoczwartkowy wieczór. Jak zawsze przeżywamy go w niezwykłej atmosferze, pochylając się nad tajemnicą obecności naszego Pana i Boga pod znakami chleba i wina, nad obecnością Jego Kapłaństwa w kapłaństwie wyświęconych sług, nad Jego obecnością w drugim człowieku.

Dzisiejsza celebracja uświadczenia nam, że w centrum życia Kościoła znajduje się Eucharystia. To ona jest źródłem naszego życia. Tutaj możemy zaspokoić głód Boga, jaki nosimy w naszych sercach. Tajemnica Boga, który stał się dla nas Chlebem! Wydał się w nasze ręce! Nie tylko w Wielki Piątek, gdy pozwolił się przybić do krzyża, ale rzeczywiście wydaje się w nasze ręce, gdy tylko tego zapagniemy. Bóg ofiaruje nam swojego Syna jako Pokarm. Rozumiesz? Możesz jeść Twojego Pana i Boga! Bóg, który stał się Pokarmem, tak bardzo umiłował człowieka, pragnie napęłnić nas samym sobą, pragnie, abyśmy napęłniali się Jego życiem. Nie dziwią zatem słowa Jana Pawła II zapisane na kartach encykliki o Eucharystii: „Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: posiada je już na ziemi, jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmuje człowieka do końca” (EE 18).

2. Jezus Chrystus jest jedynym Kapłanem Nowego Przymierza. Nie ma już innego kapłana poza Nim i innego kapłaństwa poza Jego Kapłaństwem. Nieskończona miłość przynagliła Go, aby podzielić się swoim Kapłaństwem z nami wszystkimi przez sakrament chrztu (kapłaństwo powszechne), a z niektórymi dzieli się w szczególny sposób, aby uobecnił Go jako Pasterza (kapłaństwo służebne). Dzisiejszego wieczoru dziękujemy Jezusowi za dar duchownych: diakonów, prezbiterów i biskupów. Uświadczamy sobie, jak ważną jest Jezusowa Obecność w naszym życiu przez ich posługę, gdy głoszą nam słowo Boże i umacniają sakramentami, kiedy są wśród nas obecni przykładem kapłańskiego życia: cierpliwi, umiejący słuchać i poradzić, wymagać i przypominać, że Bogu zależy na nas. Modlimy się dzisiejszego wieczoru, aby umocnieni Bożą łaską, uobecnił nam oblicze Jezusa, gdy sprawują sakramenty i we wszystkich momentach życia. Takich ich potrzebujemy.

3. Zatrzymujemy się jeszcze nad jednym znakiem obecności Jezusa. Tę obecność powierza nam podczas Paschalnej Uczty, gdy wstaje od stołu, przepasuje się prześcieradłem i zaczyna umywać nogi swoim uczniom. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, rozpoznaje Boże Oblicze w człowieku. „Czy rozumiecie, co wam uczyniłem?” – Czy naprawdę rozumiemy, do czego zobowiązuje nas uczestniczenie w Eucharystii? My chrześcijanie jesteśmy zobowiązani, aby przechodzić od Sakramentu Chleba i Wina do Sakramentu brata. Nasza Eucharystia nie może zamknąć się jedynie w rytualnej celebracji. Musi trwać wszędzie tam, gdzie żyjemy, w naszej codzienności. Celebrować Mszę świętą w codzienności polega właśnie na odkrywaniu Jezusowego Oblicza w drugim człowieku, zwłaszcza znajdującym się w potrzebie materialnej i duchowej.

Głęboko rozumiała tę tajemnicę błogosławiona Teresa z Kalkuty, gdy mówiła: „Chrystus pragnie nam dać szansę, byśmy wyrazili naszą miłość do Niego w działaniu. Czyni siebie głodnym nie tylko chleba, ale także miłości. Czyni siebie nagim nie tylko przez brak skrawka odzieży, ale także przez brak miłości, która rozumie. Jezus czyni siebie bezdomnym, pozbawionym nie tylko jakiegoś pokoju, ale także głębokiej, szczerzej miłości bliźniego – i to jest właśnie Eucharystia. To jest Jezus, żywy Chleb, którym On sam chce się przełamać z tobą i ze mną”.

4. Pochylamy się z drżeniem serca w wieczór Wielkiego Czwartku nad miłością Boga do każdego nas. Stajemy przy Chrystusie w przeddzień Jego Męki i Śmierci. Jest atmosfera uroczystości, ale też i napięcia przed tym, co ma się dopiero wydarzyć. Kiedy już w milczeniu ukłękniemy przed Jego Obecnością w Najświętszym Sakramencie Ołtarza, podejmiemy refleksję nad naszym rozpoznawaniem i uszanowaniem Chrystusa w Eucharystii,

w kapłanie i w drugim człowieku. Oby ta refleksja pozwoliła nam na budowanie Bożego królestwa już tutaj, na ziemi.

*ks. Paweł Cembrowicz*

WIELKI PIĄTEK – 9 IV 2004

## Milczenie Wielkiego Piątku

1. Przejmujące milczenie Wielkiego Piątku znajduje swój głęboki wyraz w procesji rozpoczynającej Liturgię Męki Pańskiej, a zwłaszcza w geście prostracji celebriansa i naszego klęczenia. Ta wyjątkowa cisza nie jest żałobnym milczeniem. Służy kontemplacji nieskończonej miłości Boga do człowieka, objawionej na Krzyżu – ceny naszego zbawienia. Jest to kontemplacja zwycięstwa, jakie Jezus Chrystus, Boży Syn, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek odnosi w walce z szatanem, grzechem i śmiercią.

2. Milczenie Wielkiego Piątku to nie tylko gest zgięcia kolan. To również post, któremu oddajemy się w tym dniu, post jako powstrzymanie się od pokarmu, od słuchania muzyki, od oglądania telewizji. W ten sposób pragniemy zatrzymać się w tym dniu przy tym, co najważniejsze, i na tym tylko się skoncentrować. Post wielkopiątkowy wyraża się również w tym, że powstrzymujemy się od celebrowania Eucharystii. W centrum dnia dzisiejszego stawiamy Krzyż Chrystusa. Na nim zatrzymujemy naszą uwagę, bo jest znakiem Chrystusowego zwycięstwa i znakiem miłości Boga do każdego człowieka. Tak o Krzyżu mówi Matka Teresa z Kalkuty: „Spójrz na Krzyż, a zobaczysz głowę Jezusa, pochyloną, by cię pocałować; Jego ramiona rozwarte, aby cię objąć; Jego serce otwarte, by Cię przyjąć, by zamknąć cię w swojej miłości. Skoro wiemy, że Krzyż jest znakiem największej miłości Chrystusa do ciebie i do mnie, przyjmijmy Jego Krzyż we wszystkim, co zechce nam dać, i oddajmy Mu z radością wszystko, co zechce zabrać. Jeśli będziemy tak postępować, świat pozna, że jesteśmy Jego uczniami, że należymy do Jezusa, że czyny, które wykonujemy, ty i ja, i wszyscy bracia i siostry, nie są niczym innym jak naszą miłością wcieloną w życie”.

3. Milczenie Wielkiego Piątku prowadzi nas dalej poprzez gest prostracji i wsłuchiwanie się w teksty biblijne, mówiące nam o tajemnicy naszego zbawienia. W centrum tych tekstów znajduje się opis Chrystusowej Męki, zapisany przez naocznego świadka, Apostoła Jana, który pokazuje nam znak naszego zbawienia. Za chwilę zostanie wniesiony w najuroczystszy sposób Święty Krzyż. Jeszcze raz podczas dzisiejszej liturgii zostaniemy zachęcani do medytacji nad jego tajemnicą. Uczynimy to, oddając cześć Krzyżowi. A potem będziemy się karmić Ciałem Jezusa, tym Ciałem, które zawisło na ołtarzu Krzyża dla naszego zbawienia. A potem jeszcze będziemy towarzyszyć Ciału Jezusowemu w procesji do Jego grobu. Tam pozostaniemy w milczeniu, by prosić, by nasze serce nie stało się grobem, ale aby było świadkiem Chrystusowego zmartwychwstania.

4. Wielkopiątkowe milczenie to nie tylko zewnętrzny gest, gest teoretyczny. To rzeczywistość zobowiązująca do naśladowania naszego Mistrza. Milczę, aby się zatrzymać, zastanowić, przemyśleć miłość Boga do mnie. W milczeniu stoję pod Krzyżem, aby go przyjąć w moim życiu. Pragnę kierować się jego logiką.

Zechciejmy zatem powtórzyć za Matką Teresą: „Jeżeli będziemy kierować się logiką krzyża, świat pozna, że należymy do Jezusa, że nasze czyny nie są niczym innym jak naszą miłością wcieloną w życie”.

ks. Paweł Cembrowicz

WIGILIA PASCHALNA – 10 IV 2004

## Pascha Wcielenia i Pascha Zmartwychwstania

1. W ikonografii Kościoła wschodniego scena Bożego Narodzenia jest przedstawiana w przedziwny sposób. Grota Betlejemaska nie jest zwykłą pasterską stajenką. Dzieciątko Jezus nie jest złożone do kołyski, ale położone w grobie. Grota, ciemny otwór do wnętrza ziemi – to piekło. By dotknąć otchłani i stać się sercem stworzenia, Chrystus mistycznie swoje narodzenie umieszcza w głębi otchłani, gdzie niszczy zło. Chrystus narodził się w cieniu śmierci, Boże Narodzenie pochyla niebiosa aż po piekło, a my wpatrujemy się w leżącego w żłobie „Baranka z Betlejem, który zwyciężył węża i dał pokój światu” (por. Paul Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 231). Może dziwić, że dzisiejszej, paschalnej Nocy przywołujemy scenę Bożego Narodzenia. Jak najbardziej na miejscu właśnie dzisiejszej Nocy jest wspomnianie początku naszego zbawienia, które zaczyna się tamtej nocy, gdy Przedwieczne Słowo Ojca przyjęło ludzkie ciało i rozbiło wśród nas swój namiot. Niezwykle wyczuwa tę tajemnicę właśnie chrześcijański Wschód, nazywając Boże Narodzenie Paschą Wcielenia. Dziś Pascha Narodzenia znajduje swoje wypełnienie w Pasze Zmartwychwstania: Chrystus złożony w grobie, zstępuje do otchłani, aby zwyciężyć starodawnego węża, uwolnić z mocy ciemności pierwszego człowieka, Adama, a nam wszystkim przynieść radosną wieść o zwycięstwie nad mocami zła, grzechem i śmiercią. Dzisiejszej nocy rozważamy w sposób uroczysty całą historię zbawienia. Przypominamy sobie wielkie rzeczy, które Bóg uczynił dla nas, od początku, od stworzenia, poprzez cały Stary Testament, aż do nadejścia pełni czasów, objawienia się naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Dzisiejszej Nocy rodzi się Nowe Życie! Chrystus, Wcielony Bóg, zwycięsko wychodzi z grobu. Chrystus staje się naszą Paschą.

2. Noc Paschalna to również czas, podczas którego uświadamiamy sobie nasze wszczęcie w Chrystusa. Podążamy do źródła chrzcielnego, aby być świadkami rodzenia się nowych członków Chrystusowego Ciała, poprzez odradzające obmycie w wodach chrztu. Podążamy tam, aby wspomnieć nasze narodzenie do życia z Chrystusem w Jego Kościele. Odnawimy chrzcielne przyrzeczenia, by uświadomić sobie, że już uczestniczymy w Męce i Śmierci Chrystusa, doświadczając Jego Zmartwychwstania – jest to nasza pierwsza Pascha. Jednocześnie oczekujemy spełnienia się Jego Paschy w naszym życiu, gdy przyjdzie na końcu czasów – doświadczymy wtedy drugiej Paschy, w której znajdzie dopełnienie i kres nasze ustawiczne umieranie dla grzechu i rodzenie się do nowego życia. To dlatego też będziemy spożywać eucharystyczny Pokarm, Ciało i Krew naszego Pana, Jezusa Chrystusa, aby mieć w Nim swój udział. Eucharystia bowiem jest darem Chrystusa Zmartwychwstałego dla Jego Kościoła.

3. Bóg przyszedł do nas w swoim Synu, objawiając się w Betlejemskiej Grocie, a potem w słowach i czynach Mistrza z Nazaretu. Gdy nadeszła Jego godzina, objawił się jako prawdziwy Baranek, który gładzi grzechy świata. Jezus poprowadził nas od Groty Betlejemskiej do Groty swojego Grobu, aby pokazać nam, że On jest Początkiem i Końcem. Dzisiejszej Nocy objawimy naszą radość, płynącą od Chrystusa Zmartwychwstałego całemu światu. Czujemy jednak zobowiązanie, aby tę radość objawiać ciągle, nie tylko w Wielkanocną Uroczystość. Do tej radości zachęca nas Matka Teresa z Kalkuty: „Nie pozwólmy, by w naszych sercach wygasła radość miłości do Jezusa; dzielimy się tą radością ze wszystkimi, których spotkamy. Ta promieniująca radość jest prawdziwa, nie ma bowiem powodu, dla którego nie mielibyśmy być szczęśliwi – przecież Jezus jest z nami”. Nieśmy zatem tę radość, że Jezus Chrystus, Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek, który narodził się w Betlejem Judzkim, umarł na Kalwarii, powrócił do życia. Bądźmy świadkami w naszej codzienności, że On żyje – również w naszych sercach.

*ks. Paweł Cembrowicz*

## NIEDZIELA ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO – 10 IV 2004

### Świadkowie Zmartwychwstałego

1. „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono” – z takim przesłaniem wracają w wielkanocny poranek niewiasty od Chrystusowego grobu. Wybrały się tam, aby dokończyć obrzędów pogrzebowych, przerwanych przez czas szabat. Jeszcze nie myślą o tym, co się naprawdę mogło stać. Jeszcze myślą zbyt po ludzku, nie pamiętając, co Mistrz z Nazaretu mówił o nadejściu Jego godziny i jej wypełnieniu. Nic w tym dziwnego, myślą po ludzku. Człowiek złożony do grobu już z niego nie wychodzi. Apostołowie Piotr i Jan natychmiast biegną do grobu, aby sprawdzić wiadomość, którą przyniosły kobiety. Ich rozumowanie pójdzie w innym kierunku. Przypomną sobie słowa Jezusa o konieczności oddania życia, aby je znowu odzyskać. Zrozumieją Pismo, które mówi, że Mesjasz ma powstać z martwych. Zrozumieją i uwierzą. Fakt Chrystusowego Zmartwychwstania zmieni zupełnie ich życie.

2. Jak bardzo Zmartwychwstanie wpłynęło na życie Dwunastu, dowiadujemy się z księgi Dziejów Apostolskich. Wysłuchany dzisiejszy fragment (Dz 10,34a.37-43) ukazuje nam życie Kościoła już po Zmartwychwstaniu Pańskim i Zesłaniu Ducha Świętego. To Piotr, ten, który zaparł się Pana, staje się pierwszym świadkiem i głosicielem Dobrej Nowiny, że w Jezusie z Nazaretu wypełnił się odwieczny plan Ojca. W Nim dokonało się nasze odkupienie i w Nim mamy przystęp do Boga: „każdy, kto w Niego wierzy, w Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów”. Niezwykle jest, że tych Dwunastu, a potem ich uczniowie w przeciągu kilkudziesięciu lat potrafili „zarazić” cały ówczesny świat Nowiną, że w Jezusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym Człowieku, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, każdy człowiek może dostąpić zbawienia.

3. Święty Paweł, który przeżył niezwykle spotkanie ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem, stając się z prześladowcy naśladowcą Jezusa, mówi nam o konsekwencjach

naszego uczestniczenia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa: „Jeśliście razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze”. Dzisiejsza uroczystość skłania nas, chrześcijan, do refleksji nad faktem zmartwychwstania Chrystusa i nad faktem naszego uczestniczenia w Jego dziele odkupienia. Papież Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej o Kościele w Europie, dokonując charakterystyki życia społeczeństw na Starym Kontynencie, mówi o postawach zwątpienia i niewiary, odchodzenia od chrześcijańskich korzeni. Warto zapytać się w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego o wiarę nas, chrześcijan. Czy czasem nie przyzwyczailiśmy się do wydarzenia Jezusa Chrystusa? Jesteśmy przecież wezwani, aby Wydarzenie Paschalne miało wpływ na nasze życie. Tak jak wpłynęło na życie Dwunastu, ich uczniów i następnych pokoleń. Doświadczając łaski Zmartwychwstałego prosimy, abyśmy my, Jego uczniowie XXI wieku, potrafili świadczyć, że On jest Jedy-nym Odkupicielem człowieka.

*ks. Paweł Cembrowicz*

PONIEDZIAŁEK WIELKANOCNY 12 IV 2004

## „Ty ścieżkę życia mi ukazesz”

1. „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami”. Cała paschalna tajemnica Kościoła zawiera się w tych słowach. Cała chrześcijańska wiara streszcza się w uroczystości Święta Zmartwychwstania Pańskiego: wspomnienie nocy, podczas której „Król tak wielki odnosi zwycięstwo”; wspomnienie dnia zwycięstwa nad śmiercią.

„Zbudź się, a zajaśnieje ci Chrystus”. Czas wielkanocny to szansa na prawdziwie chrześcijańskie przebudzenie: gdy grzeszny, duchowo ospały i wewnętrznie zniechęcony człowiek budzi się do nowego życia i nowej nadziei. Jest to szansa na prawdziwie chrześcijańskie oświecenie: gdy oczom otwartym na rzeczywistość duchową zajaśnieje Pan życia, Pan wiecznie już żywy. Jeśli w Wigilię Paschalną w mrok Kościoła wniesiono blask świecy z radosnym okrzykiem „Światło Chrystusa!”, to dlatego, by przypomnieć nam, że dzięki temu światłu jesteśmy chrześcijanami, że to właśnie światło mamy sobie podawać z rąk do rąk, jako fundament niewzruszonej nadziei.

2. Od czasu pierwszej Paschy Zmartwychwstania Chrystusa „mamy Rzecznika wobec Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego” (1 J 2,1). Chrześcijanin nie ma powodu, by odczuwać osamotnienie, pustkę czy strach. Nie ma powodu też, by wobec Boga odczuwać oddzielenie lub dystans nie do przebycia. Jest ktoś, kto sprawi, że Bóg wejrzy na nas łaskawie, pełen miłosierdzia i przebaczenia: jest to nasz Rzecznik wobec Ojca, obrońca, Poczyszczyciel, Adwokat – wszystkie te biblijne określenia Pana Jezusa winny wzbudzać w nas poczucie zaufania i pewności. Jest ktoś, kto wstawi się za nami.

Jezus „zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami”. To, że Jezus zasiadł po prawicy Boga, bynajmniej nie sprawiło, że stał się bardziej oddalony od tych, których tu na ziemi umiłował. Teraz tym bardziej może objąć wszystkich swoją wszechwiedzą i potężną miłością. Jest obecny jeszcze bardziej skutecznie, teraz już w swoim Ciele na ziemi – w Kościele. Wielu ludziom, nawet wierzącym i praktykującym, katolickie

sakramenty wydają się pozbawione wewnętrznej siły i nie dające odpowiedniego pokarmu duchowego. Świat zmaterializowanych pragnień i ambicji skłania co wrażliwszych, spośród młodzieży i ludzi starszych, do poszukiwania duchowego doświadczenia. Dlaczego?

Człowiek nosi w swoim sercu pewność, że jego przeznaczenie jest większe niż on sam. Człowiek sam sobie nie wystarczy. Nie zniesie zamknięcia w sferze tylko tego, co zwykle, codzienne, cielesne. Codziennosc chce przeżywać w świetle wieczności, a to, co zwykle, w blasku Ducha. Swoje codzienne obowiązki chce widzieć jako drogę do Boga. Dlatego – przypomina nam Katechizm Kościoła katolickiego – tajemnica wiary „wymaga, aby wierni w nią wierzyli, celebrowali ją i żyli nią w żywym i osobistym związku z Bogiem żywym i prawdziwym” (KKK 2558). Stało się to możliwe w chwili Zmartwychwstania naszego Pana.

*ks. Andrzej Siemieniowski*

## 2. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 18 IV 2004

### Mieć pokój w sercu

Życie i sytuacje, które nas dotykają, odbierają człowiekowi pokój wnętrza, harmonię. Kłopoty z pracą, kłopoty w domu, nieustanny lęk o byt burzą wszelki ład i porządek. Błogosławione słowa Chrystusa: „Pokój wam”. Jak ciężko dziś w rozkrzyczanym świecie nafaszerowanym muzyką i reklamą o pokój wnętrza.

Święty Tomasz też nie był człowiekiem pokoju. Miał naturę buntownika, niedowiarka. Ciężko mu było w pokorze serca przyjąć prawdę zmartwychwstania. Obecnie powiedzielibyśmy: intelektualista, człowiek, który prawdę czerpie z dowodów, chce wszystko wytłumaczyć naukowo. A gdzie w tym wszystkim wiara?

Chrystus jest Bogiem. W Boga się wierzy albo nie. Jeżeli wierzę, to nie mogę ciągle stawiać pytań, szukać pokrętnych odpowiedzi, by zaspokoić swą próżność. Nie mogę w ten sposób wytłumaczyć swojej opieszałości w czynnościach wiary.

Prawdy wiary musimy przyjąć tak, jak Bóg je nam przedstawił, w tym względzie nie można dyskutować. Dyskusja jest potrzebna po to, aby lepiej zrozumieć i głębiej przylgnąć do Chrystusa. Taka rozmowa powinna rozszerzać nasze horyzonty, przybliżać do prawdy.

„Pan mój i Bóg mój”. Do tej pory święty Tomasz żył w niepewności, pokój był daleko od jego serca. Mógł się nawet czuć oszukany, że zawierzył oszustowi, którego już nigdy nie spotka.

Tomasz – bohater dzisiejszej Ewangelii – jest słabym człowiekiem, tak jak my.

Wiara w prawdę zmartwychwstania dopiero się w jego sercu budowała. Szukał wi docznych argumentów, daleko mu było do mistycyzmu, żył współczesną kulturą, zwyczajami. Był przekonany o słuszności swojej decyzji, był jej pewny.

Przecież prawda zmartwychwstania zmieniła bieg historii człowieka. Ta historia nie kończy się tu na ziemi, lecz ma swoją kontynuację. Życie, które raz się zaczęło, będzie trwać wiecznie.



Dla nas potrzebny był niewierny Tomasz, pełen wątpliwości. Dzięki niemu otrzymaliśmy piękne błogosławieństwo – „nie widzieliście, a uwierzyliście”. Ono bezpośrednio nas dotyka i uskrzydla do jeszcze większej wiary i ufności Bogu.

Wzrok i dotyk – Tomasz uruchamia te zmysły, by mieć pewność. Chrystus przychodzi i daje dowód. Jest jedynym pewnym Przewodnikiem ludzkiego życia. Nie potrzeba nam w życiu nic więcej: spotkać się z tym Przewodnikiem i zawierzyć Mu całkowicie, pozwolić, by nas prowadził prosto po krętych drogach naszego życia.

„Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”.

*ks. Krzysztof Borecki*

### 3. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 25 IV 2003

## Przeogromne miłosierdzie Boże

Bardzo ciekawe jest zestawienie czytań z Dziejów Apostolskich i Apokalipsy.

Dzieje Apostolskie ukazują nam historyczne początki Kościoła, Apokalipsa zaś Kościół żyjący poza historią w wieczności. Pierwsze czytanie mówi o Jerozolimie ziemskiej, drugie o niebieskiej. To zestawienie obok siebie ukazuje nam, pielgrzymom, drogę i metę – cel naszej wędrówki. Ciesząc się życiem, zatrzymajmy się na drodze, którą musimy przebyć.

W drodze każdego z nas spotykają różne doświadczenia i zadania. Po ludzku do nich podchodząc, często widzimy, że nas przerastają. Jesteśmy zbyt słabi, by im w samotności stawiać czoło. Nierzadko bywa tak, że uciekamy, bojąc się odpowiedzialności i ciężaru. Podobnie uczynił Piotr: też zaparł się Pana, przerosła go ta sytuacja. Na widok Chrystusa dotkniętego krzyżem, cierpieniem – trzy razy powiedział: „Nie znam tego Człowieka”. Dzisiaj Go poznał, wewnątrz był pełen niepokoju, że tak się ostatnio zachował.

Chrystus każdemu daje szansę, okazuje miłosierdzie. Ludziom ciężko to zrozumieć. My raz zawiódłszy się na kims, z reguły podchodzimy do niego z rezerwą. Trudno w taki związek inwestować. Po jednym poważnym błędzie człowiek trafia na boczny tor i nie będzie już miał okazji na rehabilitację. Miłość Boga względem ludzi jest przeogromna, inna. Dlatego, że prawdziwa miłość innej drogi nie ma. Bóg nigdy nie przekreśla człowieka. Nawrócenie i przemiana dotyka każdego z nas w którymś momencie naszego życia.

Wtedy potrzeba wielkiej pokory i zaufania Bogu. Ponieważ małymi krokami drogą naszego życia zmierzamy do wiecznego Jeruzalem. Mamy pewność, że pomimo błędów i niedoskonałości jest nam dana szansa rehabilitacji, że zawsze możemy wrócić. Wszystko to zawdzięczamy Chrystusowi Zmartwychwstałemu, który ukochał nas do końca miłością prawdziwą.

*ks. Krzysztof Borecki*

## 4. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 2 V 2004

## Chrystus Pasterzem

Uświadamiamy sobie podstawową prawdę naszego życia, że na drodze swojego losu możemy zbłądzić, zejść na manowce, ale mając Boskiego Przewodnika – Dobrego Pasterza, na pewno dojdziemy do celu naszej życiowej pielgrzymki. Dajmy się zatem uwieść Dobremu Pasterzowi, a jest nim Jezus Chrystus. Bo tylko Dobry Pasterz prowadzi owce na dobre pastwisko i karmi odpowiednią paszą. Bo tylko Chrystus karmi swój lud najlepszą nauką. Bo karmi wybranych swoim Ciałem i Krwią i stale zachęca: „Bierzcie i jedzcie, i pijcie”. Boża nauka trwa niezmiennie. Zmieniają się filozofie i systemy, ale nauka Chrystusa trwa niezmiennie: taka sama wczoraj i dziś, i w wieki. Dobry Pasterz strzeże swoich owiec i broni je przed wilkami. Tymi wilkami są różne niebezpieczeństwa i pokusy tego świata, przewrotni ludzie i własne słabości. Owce poznają i słuchają głosu Pasterza i rozumieją, o co chodzi. Są posłuszne i idą za głosem Pasterza. Dobry Pasterz zna je i wie, czego im potrzeba, daje im poczucie bezpieczeństwa i gwarantuje życie wieczne. Chrystus zna każdego i wie, co człowiek jest wart, zna pragnienia i ludzkie czyny. Wierni także znają swego Pasterza.

W owczarni Chrystusowej powstaje szczególna przyjaźń między Bogiem a człowiekiem. Jedni w swoich trudnościach, często beznadziejnych sprawach, szukają pomocy i rady u innych ludzi lub w instytucjach. Zapominają, że jest Bóg wszechmogący, a przy tym nieskończenie miłosierny. Niekiedy tylko wystarcza wznieść swą myśl ku Bogu, nieraz tylko westchnąć, a nie pozostaniemy bez Bożej interwencji. Obraz Dobrego Pasterza ukazuje też ogromną troskę Boga o każdego człowieka. Bogu bardziej zależy na człowieku aniżeli człowiekowi na Bogu. Chrystus okazuje swoją szczególną miłość każdemu – a najbardziej temu, kto się zagubił albo zranił. Chrystus jest zdolny opuścić całe stado i iść na poszukiwanie każdej zagubionej, zranionej duszy ludzkiej. Bogu zależy na każdym człowieku, aby każdy doszedł do celu ostatecznego. Jakże często ludzie potrafią osądzać i potępiać innych, a nawet przekreślać ich całkowicie. A powinno być inaczej, tak jak czyni to nasz Pasterz, powinniśmy pozyskiwać, a nie tracić bądź gubić. Trzeba być otwartym na drugiego, wyrozumiałym i wrażliwym. Trzeba pamiętać, że z tym drugim też jakoś, a może nawet bardziej niż ze mną zjednoczył się Chrystus. Dziś Kościół w sposób szczególnie otwiera się na wszystkich szczerze szukających prawdy. Trzeba zatem wyzbyć się ciasnego rozumienia spraw Bożych i ciągle na nowo uczyć się dialogu, a przede wszystkim pa-trzeć na świat oczyma pełnymi miłości.

Człowiek zdąża do Boga – celu swego życia – nie sam, w pojedynkę, jako egoista, lecz wspólnie z innymi. Na tej drodze powinien mieć przewodnika, któremu ufa. Takimi przewodnikami są najpierw rodzice, pierwsi pasterze dla swych dzieci. Niestety, dzisiaj coraz częściej rodzice nie poświęcają zbyt dużo czasu i uwagi swoim dzieciom, nie są dla nich dobrymi pasterzami. Są zbyt zajęci zabieganiem o inne sprawy, a dzieci pozostają na marginesie, powierzone ufnej trosce innych. Scedowanie tego obowiązku przez rodziców na innych owocuje bardzo szybko utratą kontroli nad dziećmi i rozczarowaniem zawinionym – a myśmy się spodziewali, że nasze dzieci to aniołki, co nie przysporzą nam ani kłopotów,

ani wstydu. Rodzice mają być najpierw dobrymi pasterzami dla swoich dzieci. Uczyć zasad, wyjaśniać trudne sprawy, pilnować i sprawdzać, a nadto dawać przykład własnym życiem. Dobrym pasterzem jest nauczyciel – wychowawca w szkole, a przede wszystkim katecheta i ksiądz. Wiare, dobre zasady moralne, właściwą postawę katolicką najczęściej zawdzięcza się księżom. Doświadczenie uczy, że tam, gdzie nie ma kapłanów, następuje dehumanizacja życia, regres kultury i moralności, wszystko się psuje, a człowiek powoli przestaje być człowiekiem. Językiem współczesnej filozofii mówi się „ma”, ale nie „jest”. Kapłan jest przewodnikiem, pasterzem na drodze do Boga, pośrednikiem między niebem a ziemią. W kapłanie łączą się sprawy Boże, duchowe i nadprzyrodzone, z tym, co ludzkie i słabe. Często nie dostrzega się spraw Bożych, a widzimy tylko ludzkie słabości i to gorszy. Nie patrzmy na drobiazg, lecz oczyma wiary dostrzegajmy w każdym kapłanie dobrego pasterza, reprezentanta Chrystusa – Dobrego Pasterza, który prowadzi nas do królestwa Bożego.

ks. Andrzej Małachowski

## NAJŚWIĘTSZEJ MARIII PANNY, KRÓLOWEJ POLSKI – 3 V 2004

### Krótką historia kultu Maryi w Polsce

Korzenie kultu Maryi, Królowej Polski, odnajdujemy jeszcze przed początkami naszej historii. Najstarsza polska świątynia, zbudowana w Gnieźnie za Mieszka I, podniesiona później do godności katedry, nosi tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Powstające w średniowieczu katedry, opactwa, kolegiaty, klasztory i kościoły oddawano pod opiekę Maryi Bogarodzicy. Najdawniejszym dokumentem, pisany i śpiewany, polskiej maryjności jest pieśń *Bogurodzica* z XIII w., która stała się naszym hymnem narodowym przez wieki. Jak pierwszym westchnieniem dziecka w kolebce jest słowo „mamo”, tak pierwszym westchnieniem Polski w jej kolebce dziejowej jest hymn *Bogurodzica*.

Żywy kult dla Maryi, Matki Bożej, przejawia się zarówno na dworach królewskich, książęcych i pańskich, jak również wśród prostego ludu, który radosnym sercem przyswaja sobie coraz liczniejsze pieśni maryjne. Szerzy się kult obrazów maryjnych i ruch pielgrzymkowy do sanktuariów maryjnych. Już od XIV wieku zaczyna się szerzyć w pismach coraz dojrzała mariologia, mogąca się poszczycić wielkimi nazwiskami już u schyłku średniowiecza, jak: Mikołaj z Błonia, Jan z Szamotuł, Jan Hieronim z Pragi, Paweł z Pyskowic, i w okresie Reformacji, jak: kardynał Stanisław Hozjusz, Stanisław z Łowicza, Jakub Wujek, Piotr Skarga.

W atmosferze takiego kultu Bogarodzicy rodziła się w sercach Polaków wiara w przedziwną Jej opiekę nad całym narodem. Pierwsza „elekcja” Maryi na Królową Polski dokonała się już w średniowieczu, kiedy w roku 1382 Władysław Opolczyk rozbił namioty na Jasnej Górze dla „Czarnej Madonny” Częstochowskiej.

Tytuł Królowej Polski dla Maryi przywiozła do Polski młoda królewna węgierska Jadwiga, gdy na przełomie wieków XIV i XV zasiadła na krakowskim tronie. Naśladowała w tym króla węgierskiego św. Stefana, który oddał Maryi w szczególną opiekę swoje państwo i nazwał je „Maryjnym Królestwem”.

O charakterze patriotycznym kultu maryjnego może świadczyć też obraz Matki Bożej Pocieszenia w klasztorze Augustianów w Krakowie, przy którym za królowej Jadwigi związało się bractwo literackie, które tu wszystkie swoje nabożeństwa odprawiało w języku narodowym. Obraz ten nosił także nazwę *Beata Virgo Poloniarum*, co wskazywało, że członkowie tego bractwa wyrażali wiarę w szczególną opiekę Maryi nad narodem polskim. Natomiast 50 lat później pojawia się po raz pierwszy kult Obrazu Jasnogórskiego w aspekcie narodowym. Jan Długosz, polski historyk, nazywa ten obraz „obrazem najchwalebniejszej i najwznioślejszej Dziewicy i Pani oraz Królowej świata i naszej Polski”. Król Władysław IV złożył Jej, jako Królowej, na Jasnej Górze koronę królewską.

O nakierowaniu kultu Maryi na tory bardziej narodowe zadecydowało w pierwszej połowie XVII wieku drobne zdarzenie. W roku 1635 książę Radziwiłł, kanclerz Wielkiego Księstwa Litewskiego, ogłosił drukiem niewielką książkę pod tytułem *Dyskurs nabożny z kilku słów wzięty o wysławianiu Najświętszej Panny Bogarodzicy Maryjnej*, w której przedstawił polskim czytelnikom treść objawień, jakie od Najświętszej Panny otrzymał w Neapolu włoski jezuita o. Juliusz Mancinelli. Kiedy ukazała się mu Maryja, miał Ją zapytać: „Pod jakim jeszcze tytułem chciałaby być czczona?”. Otóż Maryja poleciła, aby Ją nazywał „Królową Polski”. Spopularyzowanie tego objawienia zrobiło na społeczeństwie polskim tak wielkie wrażenie, że odtąd, dwadzieścia lat przed właściwą „elekcją”, Polacy zaczęli powszechnie uznawać Maryję za swoją Królową.

Tymczasem nadszedł trudny dla Rzeczypospolitej rok 1655. Dnia 21 lipca wojska szwedzkie pod wodzą króla Karola Gustawa przekroczyły granice Polski i wkrótce załapały całą Ojczyznę. Wobec przemożnej siły wroga źle uzbrojone wojska polskie zaczęły się poddawać. Najpierw skapitulowały Poznań i Litwa, we wrześniu poddała się Warszawa, w październiku Kraków, a wkrótce cały kraj. Król Jan Kazimierz musiał opuścić granice swego władztwa i szukać schronienia na Śląsku. W tym tragicznym położeniu nie została tylko Jasna Góra, która się nie poddała, lecz podjęła obronę (19 XI – 27 XII). Ten bohaterski opór napelił otuchą cały naród, tak iż pod koniec tego roku król mógł powrócić do kraju, by osobiście kierować walką wyzwoleniczą.

Niewątpliwie obrona Jasnej Góry dała do zrozumienia narodowi, że w tym beznadziejnym położeniu zainteresowała w jego obronie wyższa siła – sama Najświętsza Maryja Panna, królująca na Jasnej Górze w swym łaskami słynącym obrazie. Idąc za radą prymasa i nuncjusza apostolskiego, król Jan Kazimierz postanowił w uroczystym ślubowaniu wyprosić pomoc Najświętszej Dziewicy w dalszej wojnie z wrogiem. 1 kwietnia 1656 r., w sobotę przed Niedzielą Męki Pańskiej, nuncjusz apostolski Piotr Vidoni odprawił Mszę św. przed obrazem Matki Bożej Łaskawej we Lwowie, a król po przyjęciu Komunii św. odczytał słowa uroczystego ślubowania i dokonał „elekcji” Maryi na „Królową Korony Polskiej”. Wówczas zabrzmiało w litanii po raz pierwszy wezwanie: „Królowo Korony Polskiej, módl się za nami”.

Klimat maryjny w całej Europie sprzyjał tego rodzaju aktom elekcyjnym maryjnym na Królową poszczególnych państw. Najpierw Węgry, potem w roku 1638 oddała się pod jej opiekę Francja, a w roku 1648 Portugalia. Tu jednak po raz pierwszy w dziejach Europy elekcji tej dokonał sam król wraz ze wszystkimi stanami. Jednak w żadnym z tych krajów cześć Maryi Królowej nie była nigdy tak żywa jak w Polsce.

Podczas uroczystego dnia ogłoszenia Maryi za Królową Korony Polskiej we Lwowie król Jan Kazimierz przyrzekł, że zwróci się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o ustanowie-

nie osobnego święta Królowej Polski. Jednakże obietnica ta została urzeczywistniona dopiero w XX wieku na prośbę arcybiskupa Józefa Bilczewskiego, ordynariusza lwowskiego. Święta Kongregacja Obrzędów zezwoliła na wprowadzenie do liturgii archidiecezji lwowskiej uroczystości Królowej Polski (25 XI 1908). Ostateczne związanie kultu Maryi, Królowej Korony Polskiej, z Jasną Górą nastąpiło 8 września 1717 roku, kiedy to dokonano koronacji jasnogórskiego obrazu i uznano w ten sposób Maryję za Królową Polski. Po odzyskaniu niepodległości na prośbę Episkopatu Polski papież Pius XI ustanowił w październiku 1923 roku dzień 3 maja świętem Królowej Korony Polskiej.

Dzisiaj trudno jest nam Polakom zapomnieć zwłaszcza to, że Maryja była gwiazdą polarną nad tonącym okrętem naszej Ojczyzny w XVIII wieku, że była w sposób odczuwalny przy nas w nocy niewoli. Żaden bowiem naród po 150 latach niewoli nie mógłby już powstać, odrodzić się, odzyskać swojego miejsca wśród narodów, gdyby Maryja nie podtrzymywała ducha swych dzieci, nie ocierała łez, nie towarzyszyła na szlakach niewoli, nie uczyła cierpieć i składać ofiar na ołtarzu Ojczyzny.

W uroczystość Matki Bożej, Królowej Polski, gromadzimy się przy naszej Królowej i wspominamy naszą historię. Co to oznacza, że Maryja jest Królową Polski? Czyżby dzisiaj ten tytuł stał się religijnym przeżytkiem z czasów, gdy królewska godność w Polsce miała wielkie znaczenie? Maryja nigdy nie była i nie jest królową w ziemskim, doczesnym znaczeniu, chociaż już w III wieku spotykamy wizerunki Maryi siedzącej na tronie, a w IV wieku z diademem cesarskim na głowie. Jak więc rozumieć królowanie Maryi dzisiaj dla nas? Maryja jest Królową w znaczeniu duchowym. Jej godność królewska jest ograniczona Jej miejscem i posłannictwem wobec nas. Godność tę otrzymała Maryja dlatego, że była Matką Jezusa, Króla Wszechświata. Jako nasza Królowa – Maryja dała wiele dowodów troski o naszą Ojczyznę i kieruje życiem naszego kraju, a mówiąc dokładniej: ma prawo kierować. A co nakazuje nam Maryja dzisiaj? To samo, co w Kanie Galilejskiej: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie Jezus”. Maryja nie ma innych pragnień jak te: by Jej Syn był kochany, by Jego nauka była zachowywana, a Jego przykład naśladowany. Maryja jest o tyle Królową Polski, o ile jest Królową poszczególnych rodzin polskich i poszczególnych Polaków i Polek. Maryja jest Królową Polski o tyle, o ile jest także Królową twojej rodziny, twoją Królową. Amen.

*ks. Andrzej Malachowski*

## 5. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 9 V 2004

### Jedyne kryterium bycia chrześcijaninem

Jakie to kryterium? Odpowiedź na to pytanie daje nam Chrystus w dzisiejszej Ewangelii w słowach: „Daję wam przykazanie nowe, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”.

Jezus w ostatni wieczór, jaki spędzał na ziemi, czynił ostatnie pouczenia dla uczniów, jeszcze raz tłumaczył, co jest najważniejsze, jakby się bał, że zapomną albo nie zrozumieją poprawnie, albo przeinaczą: „Wytrwajcie w miłości mojej”. Wyjaśnia, że będą Go odtąd spotykać w drugim człowieku: „Daję wam nowe przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali...”. A zatem stopień naszej miłości do Boga należy mierzyć stopniem miłości bliźniego. Nasza postawa wobec drugiego człowieka jest precyzyjnym termometrem, który wskazuje poziom naszej miłości do Chrystusa. A mierzyć tę miłość Boga miłością bliźniego jest sprawą bardzo trudną. Tę miłość do Boga wolimy zamienić na większą ilość odmówionych litanii, różańców, przyjętych Komunii św., złożonych ofiar pieniężnych i tym podobnych aktów zewnętrznych naszej pobożności. Są to rzeczy konieczne w naszym życiu religijnym, ważne i potrzebne, ale niewystarczające, bo nie ukazujące stopnia naszej miłości do Boga. Jedynym kryterium jest tutaj miłość. W dzisiejszej Ewangelii Chrystus wyraźnie poucza: „Daję wam przykazanie nowe [...] jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”. A zatem ostatecznym kryterium przynależności do Chrystusa jest to, czy umiałem okazać miłość drugiemu człowiekowi. Dlatego uśmiech spowodowany na twarzy drugiego człowieka – to uśmiech na twarzy Chrystusa. Każda łza wyciśnięta z oczu bliźniego – to łza wyciśnięta z oczu Chrystusa. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi...”. Nie odmawianie długich modlitw, nie akty strzeliste i inne praktyki pobożne, lecz miłość do drugiego człowieka stanowią legitymację i dowód tożsamości ucznia Chrystusa, a w dalszej perspektywie bilet wstępu do nieba. Popatrzmy teraz na praktykę życia codziennego. Obserwator bez trudu zauważy, że chrześcijanie, zamiast się wzajemnie miłować i być znakiem rozpoznawczym Chrystusa, coraz częściej siebie nie lubią, nienawidzą, knują podstępny, zazdroszczą, są skąpi i przebiegli, pełni miłości własnej, co kiedyś nazywano i dziś także, nazywa się egoizmem. Wiem, nie powiem, bo to nowa szansa tylko dla mnie – mam, nie podzielę się, a cóż dopiero oddam – mogę, nie muszę, niech inni sobie też jakoś radzą, bo ja także zdobywałem wszystko w wielkim trudzie i nikt mi nie pomagał. Dziś pięknie nazywa się to zaradnością życiową, przedsiębiorczością, kiedyś było traktowane jako skąpstwo i pasożytnictwo. Rozstrzyganie wszystkich spraw gwałtem i złością, swoją elokwencją językową i pismem urzędowym, ludzkim mniemaniem, że tylko ja mam rację, nikt inny. Takim postępowaniem zagradzamy sobie drogę do nieba. Bo czyniąc źle, możemy zdobyć majątek, wygodnie się urządzać tutaj na ziemi, ale nie tam w niebie. Niestety, bez miłości nie zbawimy się. Chrystus wyraźnie uczy, że droga do nieba prowadzi tylko i wyłącznie przez serce drugiego człowieka. A więc miłość przejawiająca się na wszelki możliwy sposób jest kryterium rozstrzygającym tu na ziemi – moje bycie chrześcijaninem, a tam w niebie – będę czy nie będę.

Jeżeli miłość Chrystusa ma być miarą naszego miłowania drugiego człowieka, to przez chwilę wpatrzmy się w nią. Jezus jest wrażliwy na ludzką nędzę, nieszczęścia i cierpienia. O sobie zapomina. Zapomina o głodzie, zmęczeniu, upale. Swojej Boskiej mocy nie chce wykorzystywać dla siebie, a posługuje się nią, by pocieszać smutnych, ocierać łzy ludzkie, leczyć chorych. Ludzie rozpoznali tę Jego dobroć bardzo szybko i dlatego cisnęli się do Niego cierpiący na różne dolegliwości. A czy do mnie cisną się ludzie, chcą jeszcze do mnie przyjść, czy chcą nieśmiało poprosić o pomoc? Po pracy spieszę do domu, szczerlnie się zamykam, wyłączam domofon, telefon, dzwonek, bo mi się należy odpoczynek i święty spokój od innych ludzi. Boję się drugiego człowieka, bo zakłóca mój porządek dnia,

a co więcej, może o coś poprosić, wbrew moim planom. Dziś każdy człowiek to intruz pragnący wtargnąć w moje życie, a dla mnie najlepszym towarzyszem życia okazuje się telewizor. On jeden za wszystkich ludzi wystarcza. A Chrystus nie zamykał się, nie uciekał od ludzi, wręcz przygarniał ich do siebie. Jezus spieszy z pomocą nawet w najzwyczajniejszych, codziennych potrzebach. Głodną rzeszę zasłuchaną na pustkowiu karmi chlebem i rybami. Gdy obudził ze snu śmierci córeczkę Jaira, kazał podać jej, jeść, by nie zapomniano z wielkiej radości. Bardziej jednak niż na nędzę fizyczną reaguje na moralną nędzę człowieka, bo On najlepiej wiedział, jakim nieszczęściem jest grzech. Dlatego uzdrowienie fizyczne poprzedza uzdrowienie ducha. I stąd ci, którzy zostali uleczeni, odchodzili z ogromną radością, bo byli uleczeni w pełni.

Całe życie Chrystusa to życie dla innych. Pozwala się eksploatować aż do ostatnich granic. Dopuszcza do siebie gromadkę dzieci wraz z matkami nawet wtedy, gdy Apostołowie uznali, że jest już nadmiernie zmęczony. Ostatecznie swoje życie oddał Chrystus innym poprzez swą mękę i śmierć na krzyżu. Nie inaczej powinno wyglądać nasze życie. I my – jak Chrystus – musimy mieć szeroko otwarte oczy i wrażliwe serce na człowieka, a wtedy oderwiemy się od swoich spraw i zobaczymy drugiego, wtedy pochylimy się nad nim, zainteresujemy się nim, zajmiemy. Wtedy odkrywamy w nim jakieś dobro, a zarazem spostrzeżemy jego kłopoty, zmagania się. Jednak jakże rzadko spotyka się takich ludzi. Najczęściej spotyka się ludzi oziębłych, obojętnych, bezmyślnych albo nastawionych agresywnie. Rzadko, coraz rzadziej spotykamy twarz przyjaźnie do drugich uśmiechniętą.

A przecież człowiek w potrzebie jest dla nas Bożym wołaniem i dlatego w miarę naszych sił i możliwości mamy obowiązek spieszyć z pomocą, a nastawiać się na zbieranie dobrych uczynków. Ileż jest w takim podejściu do sprawy miłości własnej, zarzumiałości, poczucia wyższości wobec człowieka, który jest przedmiotem dobrego czynu, że niewiele pozostaje dobroci. Oczywiście, jeśli tylko zechcę, potrafię sam pomóc potrzebującemu, choremu, kalece, matce obciążonej licznymi dziećmi. Jest jednak inaczej, pokazują swoją bezradność.

Podobnie trzeba umieć odkryć duchowe biedy ludzkie. Tyle ich na świecie. O wiele więcej niż nędzy materialnej. Tyle smutnym można zanieść radość. Nieraz tak łatwo: przez odwiedzinę, wysyłając list, przynosząc drobiazg, pamiętając o imieninach. Tyle samotnych czeka, byśmy im poświęcili trochę czasu i serca. Tyle rozgoryczonych, cierpiących, skłóconych wewnętrznie, zbuntowanych pragnie się przed nami wypowiedzieć. Umiejmy ich wysłuchać.

Chrystus dał nam przykazanie nowe, abyśmy się wzajemnie miłowali tak, jak On nas umiłował. Miłość ta odnawia nas, sprawiając, że stajemy się nowymi ludźmi, dziedzicami Nowego Testamentu, śpiewającymi pieśń nową... Miłość ta odnawia ludzi i gromadzi rodzaj ludzki rozproszony po całej ziemi, aby uczynić z niego lud nowy, ciało nowej Oblubienicy Jednorodzonego Syna Bożego.

Eucharystia dziś sprawowana – po tym rozważaniu o przykazaniu nowym – nabiera szczególnej mocy. Powinna nas uwrażliwić na drugiego człowieka i dać nam zapał i wyobraźnię do wyrażania miłości wobec bliźniego na wszelki możliwy sposób, bo tylko w ten sposób mogę być uczniem Chrystusa. Amen.

*ks. Andrzej Małachowski*

## 6. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 16 V 2004

„Kto mnie miłuje będzie zachowywał moje przykazania,  
a Ojciec mój umiłuje go i do niego przyjdziemy”

Najpełniejszym streszczeniem Ewangelii jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Wdaje się, że kto przejął się do końca jego treścią, ten wolny jest od konieczności ciągłego zwracania uwagi na starotestamentowy Dekalog czy na nowotestamentowe Błogosławieństwa. Treść tych kodeksów zawiera się bowiem bez reszty w przykazaniu miłości. Stąd zachowuje swoją aktualność właściwie pojęte stwierdzenie „Kochaj, i rób, co chcesz”. W myśl słów samego Chrystusa najlepszym sprawdzianem głębi miłości, jaką człowiek żywi wobec Boga, jest stopień wypełniania przykazań, które Bóg dał.

Można jednak odwrócić porządek fragmentu, który rozważamy z dzisiejszej Ewangelii, i zadać pytanie o sposób rozumienia przykazań. Słysz się niekiedy wśród ludzi dyskusję na temat: która z interpretacji danego przykazania jest poprawna, czy taki, czy inny czyn jest już złamaniem przykazania, czy jeszcze nim nie jest. Tego typu dyskusje są z jednej strony prowokacyjne, ale z drugiej – często nie prowadzą do żadnego jednoznacznego rozwiązania. Gdzie można zatem szukać właściwego rozumienia przykazań i kto cieszyć się może odpowiednim sposobem interpretacji tych ogólnych sformułowań?

Odpowiedź na tego typu pytanie przychodzi nam z dzisiejszej Ewangelii. „Kto mnie miłuje, będzie zachowywał moje przykazania [...]”. Miłość jest drogą do poznania ducha przykazań, tak by Bogu oddawać cześć w Duchu i w prawdzie, realizując najgłębszą intencję Bożego prawa, a nie tylko, po faryzejsku – jego literę. Z fragmentu dopiero co odczytanego rodzi się pewna Boża pedagogia polegająca na tym, że z jednej strony miłość do Boga owocuje w wypełnianiu przykazań, z drugiej, zaangażowanie w troskę o wypełnianie Bożego Prawa staje się drogą, która wprowadza człowieka w stan Bożej Obecności – „Ojciec mój umiłuje go i do niego przyjdziemy”. Boże zamieszkiwanie w człowieku, bezpośredni owoc zaangażowania w wypełnianie przykazań, pozwala jednocześnie lepiej pojąć i zrozumieć sens przykazań i lepiej je zinterpretować w danej, konkretnej sytuacji.

Chrześcijańska mądrość życia nie jest stanem tylko teoretycznym. Znajomości przykazań nie można porównać z umiejętnościami, któryche student prawa nabywa w czasie wykładów. Przykazania pozostają księgą zamkniętą i stwarzającą trudności tym, którzy stoją jakby z zewnątrz. Mądrość w nich ukryta pozostaje dla nich niedostępna. Odkrywa się ona dopiero wobec tych, którzy czynią wysiłek, by realizować przykazania w życiu, stając się dla takich chrześcijan mądrością praktyczną. Głębia przykazań i ich sens praktyczny objawia się tym, którzy rozniecają w sobie miłość Bożą. Z drugiej strony Miłość Boża nie jest jakąś bezosobową siłą, lecz samym Bogiem. W związku z tym można powiedzieć, że prosta troska o wierność przykazaniom czyni z serca człowieka mieszkanie Ducha Świętego, a Ten z kolei pogłębia z dnia na dzień sprawność człowieka w wiernym postępowaniu wobec Bożego prawa, tym bardziej czyniąc go otwartym na Bożą Obecność.

Bez obecności Ducha Świętego próba pełnego przeniknięcia litery prawa staro- czy nowotestamentowego pozostanie zawsze próbą „dzielenia włosa na czworo”. Prawdziwy



życiowy sens Dziesięciu Przykazań i wszelkich zaleceń obecnych w Ewangelii odsłania się dopiero dzięki zamieszkaniu Boga w sercu i dzięki Bożemu działaniu w sumieniu.

Eucharystia, w której uczestniczymy, jest drogą, na której każdy z nas ma możliwość zaproszenia Pana Jezusa do swojego życia poprzez Komunię sakramentalną. Taki krok może być pierwszym posunięciem w kierunku pełnej wierności przykazaniom. Pan Jezus, który przychodzi do nas w Eucharystii, przyjęty z miłością w sercu udzieli wraz z Ojcem swego Ducha w celu pełniejszego rozumienia Bożego prawa i napelni siłą do wiernego postępowania według jego zaleceń.

Niech udział w tej Mszy świętej będzie dla nas okazją do głębszego wejścia w życie Boga, do rozbudzenia w sobie pragnienia poznania Jego prawa i do służenia poprzez miłość naszym braciom i siostram, których dziś i jutro spotkamy na naszej drodze.

*ks. Adam Łuźniak*

## NIEDZIELA WNIEBOWSTĄPIENIA PAŃSKIEGO – 23 V 2004

### „Obłok zabrał im Go sprzed oczu”

Wybierając się w daleką podróż, staramy się zabrać ze sobą coś, co będzie stanowić dla nas znak łączności z naszą małą ojczyzną. Często jest to zdjęcie kogoś bliskiego, rodziców, rodzeństwa, sympatii czy narzeczonego. Może być to jakiś przedmiot, z którym jesteśmy emocjonalnie związani, a który przypomina nam dom. Synonimem naszego związku z miejscem naszego pochodzenia stać się może choćby numer telefonu, który pieczołowicie przechowujemy z dowodem osobistym lub paszportem, by nie utracić nici wiążącej nas z miejscem i ludźmi, których kochamy.

Im bardziej nad tym się zastanawiamy, tym mocniej do nas dociera prawda, że jako ludzie związani jesteśmy z materią. Nawet najbardziej pogłębiona miłość domaga się ze strony kochanych materialnych wyrazów miłości, stąd właśnie kwiaty, prezenty, upominki, składane życzenia. To, co stanowi o faktycznej wartości tych przedmiotów i gestów, nie jest ich wartość materialna wyrażona w ich rynkowej ocenie jako produktów, ale ich wartość powiedzielibyśmy „sakramentalna”, czyli ich zdolność do wyrażania niematerialnych uczuć leżących w głębi ludzkiego serca. Materia jest człowiekowi zatem potrzebna nie tylko do tworzenia środowiska życia i zabezpieczenia środków do przeżycia, ale również do tego, by wyrazić ludzkiego ducha. Człowiek jest obecny w życiu drugiego człowieka właśnie za pośrednictwem tego, co w osobie jest materialne, widzialne, doświadczalne.

Tak bardzo przywiązani do materialnej obecności i do konieczności „doświadczania” osoby kochanej stajemy dziś wobec uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. Przypominamy sobie ten moment, w którym „obłok zabrał Pana Jezusa Zmartwychwstałego Apostołów sprzed oczu”. W tym wydarzeniu zakończył się historyczny pobyt i działalność Pana Jezusa na ziemi, Apostołowie w związku z tym – można powiedzieć – utracili to, z czym związali swoje życie – obecność i osobę Mistrza przebywającego pośród nich. Uporczywość, z jaką wpatrują się oni w niebo za odchodzącym Panem, świadczy, że ich najgłębszym pragnieniem serca było zapewne pozostać z Nim, zatrzymać Go w jakiś sposób.

Przemienienie, jakiego doświadczyło ludzkie ciało Pana Jezusa w Zmartwychwstaniu, pozwoliło Mu na zupełnie inny sposób obecności pośród swoich uczniów, czego jakby podsumowaniem może być stwierdzenie Ewangelisty mówiące, że Jezus wszedł do pomieszczenia „mimo drzwi zamkniętych”. Od momentu Wniebowstąpienia kończy się obecność Mistrza pośród swego ludu ograniczona ramami momentu historycznego i geograficznymi uwarunkowaniami. Wniebowstąpienie jest źródłem radości nie dlatego, że Mistrz odchodzi, ale dlatego, że otwiera On swój Kościół na inny sposób swojej obecności, przekraczającej ramy czasu i przestrzeni.

Można jednak zapytać, czy Pan Jezus nie liczy się ze wspomnianymi przez nas na początku materialnymi uwarunkowaniami i z ludzką koniecznością „dotykania, widzenia, doświadczenia”. W kontekście odejścia Pana Jezusa do nieba nowej siły nabierają słowa powiedziane czterdzieści dni wcześniej – „bierzcie i jedzcie, to jest Ciało Moje”. Ciało i Krew w ujęciu Ostatniej Wieczerzy to inaczej realna obecność osoby Tego, który to Misterium ustanowił. Wniebowstąpienie zatem jest tym wydarzeniem, w którym Eucharystia zostaje w pełni odsłonięta, wtedy bowiem traci znaczenie obecność Mistrza na sposób historyczny, akcent zaś przenosi się na Sakrament obecności sprawowany „aż powtórnie przyjdzie w chwale...”.

Ciało i Krew to sakrament obecności Tego, który w niebo wstąpił. Sakrament ten sprawia, że wobec tajemnic Jezusa wszyscy jesteśmy „równouprawnieni”, gdyż jesteśmy wezwani, by kroczyć nie dzięki widzeniu – jak tego mieli szczęście doświadczyć Apostołowie – ale dzięki wierze. Nasza potrzeba dotykania i doświadczenia zaspokojona zostaje w sakramencie Eucharystii, gdzie ta rzeczywista obecność Zmartwychwstałego nie przytłacza nas sobą, ale delikatnie zaprasza do dialogu wiary. On wstąpił w niebo nie po to, by nas zostawić samych, ale właśnie po to, by z nami jeszcze bardziej być, by stać się jedno z nami tak, jak jedno ze spożywającym staję się materialny pokarm. Kolejny raz doświadczamy, że „drogi Pana nie są naszymi drogami a Jego myśli naszymi myślami”. On jest zawsze bardziej zaskakujący w inicjatywie miłości, niż moglibyśmy marzyć i przypuszczać.

Niech udział w tej Eucharystii będzie dla nas okazją do wyrażenia Jezusowi wdzięczności za to, że dzięki Jego sakramentalnej obecności pośród nas pozwala On przyjąć się do serca, przemienia nas w siebie i w ten sposób przygotowuje nas do tego, byśmy pewnego dnia razem z Nim wstąpili tam, gdzie On w Duchu Świętym zasiada po prawicy Ojca.

*ks. Adam Łuźniak*

NIEDZIELA ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO – 30 V 2004

**„Pokój wam! Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam”**

Wiek dwudziesty minął w Kościele pod znakiem męczeństwa. Ojciec Święty Jan Paweł II wyraźnie zaznaczał wielokrotnie, że jeszcze nigdy w historii Kościoła nie było tak wielu świadków wiary, którzy złożyli świadectwo przez oddanie życia za wiarę i wartości nadprzyrodzone, co w wieku, który dopiero co się zakończył. Minione stulecie charaktery-

zowało się ponadto szczególnym rozmachem misjonarskim naznaczonym współpracą na tym polu również wiernych świeckich. Nie bez znaczenia był w tym przypadku impuls, który przyszedł ze strony Soboru Watykańskiego II. Rozmach ten trwa i dzięki niemu Ewangelia dociera do wielu obszarów, które dotąd nie miały kontaktu z Dobrą Nowiną.

Wobec takiej intensywności życia Kościoła pojawić się może pytanie o powody, z których ludzie opuszczają swój ustabilizowany sposób życia, wygody, do których mimo wszystko człowiek w krajach Europy czy Ameryki Północnej ma dostęp, a idą niekiedy w obcy świat, by spotkać człowieka nie znającego jeszcze Chrystusa i mu o Ewangelii opowiedzieć. Co więcej, pojawia się pytanie, dlaczego te wartości stają się ważniejsze nawet od samego życia, tak że przy ich zagrożeniu człowiek gotów jest poświęcić nawet swoją dočasność, oddając życie za wiarę.

Odpowiedź przychodzi z samego serca dzisiejszej uroczystości. Ewangelia dziś odczytana stawia nam przed oczy same początki życia Kościoła. Jak przy stwarzaniu człowieka Jahwe tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, tak u początku istnienia wspólnoty wierzących Pan Jezus obdarza ją swoim Tchnieniem, które tajemniczo będzie w niej odtąd obecne. Z tchnieniem wiąże się posłanie na wzór tej misji, jaką Syn otrzymał od Ojca w niebie. Wspólnota Kościoła będzie odtąd wspólnotą dynamiczną, żyjącą w ciągłym poczuciu konieczności świadczenia, konieczności szukania człowieka na wzór Mistrza, który przyszedł po to, aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno. Szukanie spokoju i stabilizacji byłoby w tym kontekście zdradą ze strony uczniów Chrystusa. Oni zgodzili się przyjąć moc Ducha Świętego jakby pod tym właśnie warunkiem, że poddadzą się Jego działaniu i pozwolą się poprowadzić i posłać.

Otwarcie się na Ducha Świętego prowadzi z jednej strony do odkrycia horyzontów misji – uczniowie nie byłiby posłani, gdyby nie było do kogo ich posłać. Te horyzonty dziś są jeszcze szersze niż dwa tysiące lat temu, a my jesteśmy jakby dopiero u początków głoszenia Ewangelii. Z drugiej strony z tego otwarcia na Ducha płynie pokój – „Pokój wam!”, mówi Jezus i na potwierdzenie tych słów przekazuje Ducha Świętego.

*Misja*, którą Jezus przez Ducha Świętego umieścił w sercu Kościoła oraz Jezusowy *pokój* są w stałej łączności między sobą. Nie wleje pokoju we wspólnotę wierzących polityczne zaangażowanie w „zabezpieczenie” Kościoła, jakieś poszukiwanie złudnej stabilizacji. Źródłem pokoju jest właśnie zaangażowanie całym sercem w misję, w głoszenie Ewangelii, choćby miało to prowadzić do utraty zdrowia lub życia. Nikt nie jest tak napełniony pokojem jak męczennik za wiarę – Akta Męczenników pierwszych wieków potwierdzają tę prawdę, a świadectwa męczeństwa XX wieku niewiele się w swej treści od nich różnią.

Jako ochrzczeni stajemy osobiście w tym długim łańcuchu świadków i posłanych. Słowa o mocy Ducha Świętego i o misji, które Pan Jezus wypowiedział przy swoim objawieniu się uczniom, skierowane są również do nas. Aktualne są nadal zobowiązania płynące z życia we wspólnocie wierzących, ale i aktualna jest Moc, która z tego dziedzictwa płynie.

Dzisiejszy świat domaga się, woła wręcz o pokój. Pokój społeczny, pokój międzynarodowy, pokój w sercu poszczególnych ludzi. Nie przyniesie go jednak przemoc jednych wobec drugich (nie była nigdy w stanie przez wiele tysięcy historii, nie przyniesie go i dziś). Dzień Zesłania Ducha Świętego przypomina nam, wierzącym, że pokój przychodzi do nas wraz z obecnością Ducha Świętego. Jest On nam dany w chrzcie świętym, umoc-

niony w działaniu przez sakrament bierzmowania. Jeśli wsłuchamy się w Jego wołanie i odpowiemy pozytywnie na Jego wezwanie i posłanie, zechcemy zaangażować się w służbę królestwu Bożemu, otrzymamy dar pokoju i sami ten pokój będziemy w stanie przekazać innym, zwłaszcza tym, którzy są go szczególnie spragnieni.

*ks. Adam Łuźniak*

## UROCZYSTOŚĆ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ – 6 VI 2004

### Istnieje jeden Bóg w trzech odrębnych Osobach: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty

1. W historii Kościoła próbowano zrozumieć i wyjaśnić choćby w niewielkim stopniu jedną z głównych tajemnic wiary chrześcijańskiej, że mianowicie „istnieje jeden Bóg w trzech odrębnych Osobach: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty”. Posługiwano się przy tym tekstami Pisma Świętego. M.in. sięgano do tekstu: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Powoływano się też na 2 Kor 13,13: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi”.

2. Klasyczną postacią, która zajmowała się tą tematyką teologiczną, jest oczywiście św. Augustyn z Hippony (354-430). Św. Augustyn ukazał własny „psychologiczny model” Trójcy Przenajświętszej, odwołując się do sposobu działania ludzkiego rozumu i woli. „Wyjaśnił zrodzenie Syna przez analogię do ludzkiego poznania samego siebie, podczas gdy miłością samego siebie wyjaśnił pochodzenie Ducha Świętego, «uosobioną» wzajemną miłość Ojca i Syna” (zob. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Wyd. WAM Kraków 2002, s. 359).

Przez całe stulecia teologowie szli w kierunku wyznaczonym przez św. Augustyna. Jednak na podkreślenie zasługuje w tym względzie również działalność św. Andrzeja Rublowa (ok. 1360-1430). Namalował on ikonę, ukazującą Abrahama podejmującego gościnnie przy swoim stole trzech aniołów. Oczywiście ten motyw malarski wiąże się ściśle z fragmentem Księgi Rodzaju 18,1-15, wskazującym na niepojętą tajemnicę Trójcy Przenajświętszej. Trzech aniołów niejako wskazuje na Trójcę Przenajświętszą, a kielich na stole na Eucharystię, czyli na mękę, śmierć, zmartwychwstanie i powtórne przyjście Chrystusa.

W naszym przybliżaniu się do jednego Boga w trzech odrębnych Osobach: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, może być także pomocna filozofia Marcina Bubera (1878-1965). Filozofia personalistyczna Bubera rozpatrywała bowiem relacje człowieka do świata, osób ludzkich i Boga.

3. Wszystkie te próby podejścia do tajemnicy Trójcy Przenajświętszej mogą sprzyjać pogłębieniu w nas wiary. O wielkości tej tajemnicy świadczy chociażby herezja modalizmu, która tak mocno podkreślała jedność Boga, że aż twierdziła, że „Ojciec”, „Syn” i „Duch Święty” są tylko różniczeniami dokonywanymi przez umysł ludzki i nie są odrębnymi osobami. W herezji tej podkreślano ponadto, że ten sam Bóg jedynie na trzy spo-

soby się przejawia lub objawia oraz działa podczas stworzenia i odkupienia (zob. *Leksykon*, s. 184). Błędym poglądem był też triteizm (wiara w trzech bogów) potępiony na Soborze Konstantynopolitańskim III w 681 r. Oczywiście błędnych poglądów na temat Trójcy Przenajświętszej było w historii znacznie więcej. Nie mamy teraz czasu i nie chcemy także w tym miejscu poświęcać szczególniejszej uwagi tym wszystkim osobom, które głosiły te błędne nauki.

4. Historia Kościoła odnotowała wszystkie wystąpienia Stolicy Apostolskiej i soborów w obronie i propagowaniu pozytywnej nauki o Trójcy Przenajświętszej. Najłatwiej i najprościej wypowiadamy swoją wiarę w jednego Boga w trzech odrębnych Osobach: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, poprzez znak krzyża świętego, prawdy wiary (sześć prawd wiary) i wyznanie wiary. Znak krzyża świętego niech będzie przez nas zawsze czyniony ze świadomością i wielką czcią. Pamięciowa znajomość sześciu prawd wiary pozwoli nam w każdej sytuacji odpowiedzieć sobie i innym na pytanie, w jakiego Boga wierzymy. Częste wypowiadanie wyznania wiary, tego ze Mszy świętej i tego krótszego z pacierza, powinno zachęcać nas do kontemplowania i uwielbienia Trójcy Przenajświętszej.

*ks. Zdzisław Lec*

BOŻE CIAŁO – 10 VI 2004

## Eucharystia – wielką tajemnicą wiary, Eucharystia buduje Kościół

### I. Znaczenie Eucharystii

Uroczystość dzisiejsza jest pamiątką wydarzenia, kiedy to Chrystus obdarował nas Eucharystią. Ustanowienie tej uroczystości jest zasługą św. Juliana z Liege (zm. 1258).

„Eucharystia” to najczęściej używane określenie trzeciego z kolei sakramentu, uznanego w Kościele katolickim za „Najświętszy Sakrament”. Jej wielkość i znaczenie podkreśla trzecie przykazanie Boże: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił” oraz dwa przykazania kościelne: „Ustanowione przez Kościół Boży dni święte święcić” oraz „W niedziele i święta we Mszy świętej nabożnie uczestniczyć”. Trzeba w tym miejscu wspomnieć także o krajowych i światowych kongresach eucharystycznych, podkreślających rolę i znaczenie Eucharystii. Taki kongres odbył się także we Wrocławiu.

Nasze rozważanie oparte zostało na tekście Encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharystia*.

### II. Eucharystia jest tajemnicą wiary

Papież w tym względzie zwraca uwagę na teksty Pisma Świętego. Mówi: „Pan Jezus tej nocy, której został wydany” (1 Kor 11,23), ustanowił Ofiarę eucharystyczną swojego

Ciała i swojej Krwi. Dla Jana Pawła II słowa Apostoła Pawła są przypomnieniem dramatycznych okoliczności, w jakich narodziła się Eucharystia. A ona zawiera niezatarty zapis męki i śmierci Pana. Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem. Jest ofiarą Krzyża, która trwa po wieki. Ojciec Święty twierdzi dalej, że prawdę tę dobrze wyrażają słowa, jakimi we Mszy świętej odpowiadają wierni na akklamację kapłana: „Oto wielka tajemnica wiary” – „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”.

Podkreślając element tajemnicy wiary w Eucharystii, Papież zauważa, że Eucharystia ma swój ściśły związek z ofiarą na Golgocie i że jest „ofiarą w pełnym sensie”, a nie tylko w sensie ogólnym, jakby jedynie chodziło o zwykłe darowanie się Chrystusa jako pokarm duchowy dla wiernych, bowiem dar Jego miłości i Jego posłuszeństwa aż do ostatniego tchnienia (por. J 10,17-18) jest przede wszystkim darem dla Jego Ojca. Jan Paweł II uważa także, że oczywiście Eucharystia jest darem dla całej ludzkości.

Jan Paweł II jest przekonany ponadto, że gdy w Komunii św. przyjmujemy Ciało i Krew Chrystusa, przekazuje On nam także swego Ducha Świętego. Powołuje się Papież przy tym na naukę św. Efrema: „Nazwał chleb swoim żyjącym Ciałem, napełnił go sobą samym i swoim Duchem. [...] A kto go z wiara spożywa, spożywa Ogień i Ducha. [...] Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, spożywajcie z tym Ducha Świętego. Prawdziwie bowiem to jest moje Ciało, i kto je spożywa, będzie żył na wieki”.

### III. Eucharystia buduje Kościół

Ojciec Święty mówi, że „ilekroć sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża [...] w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10,17)”.

Jan Paweł II stwierdza też, że istnieje „związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią” a samym początkiem Kościoła. Bowiem na Ostatniej Wieczerzy wokół Jezusa zgromadziło się dwunastu Apostołów. Apostołowie stali się początkiem świętej hierarchii. Gesty i słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy kładły fundamenty nowej wspólnoty mesjańskiej, Ludu Nowego Przymierza. Włączenie w Chrystusa, jakie dokonuje się w chrzcie św., odnawia się i nieustannie umacnia poprzez uczestnictwo w Ofierze eucharystycznej, przede wszystkim gdy jest to uczestnictwo pełne przez udział w Komunii sakramentalnej. Papież mówi, że „nie tylko każdy z nas przyjmuje Chrystusa, lecz także Chrystus przyjmuje każdego z nas. Zacieśnia więzy przyjaźni z nami”.

Papież stwierdza też, że kult, jakim otaczana jest Eucharystia poza Mszą świętą, ma nieocenioną wartość w życiu Kościoła. Jest on ściśle związany ze sprawowaniem Ofiary eucharystycznej. Obecność Chrystusa pod świętymi postaciami, które są zachowane po Mszy świętej – obecność, która trwa, dopóki istnieją postacie chleba i wina – wywodzi się ze sprawowania Ofiary i służy Komunii sakramentalnej i duchowej. Dalej mówi Jan Paweł II, że jest więc zadaniem pasterzy Kościoła, aby również poprzez własne świadectwo zachęcali do kultu eucharystycznego, do trwania na adoracji przed Chrystusem obecnym pod postaciami eucharystycznymi, szczególnie podczas wystawienia Najświętszego Sakramentu.

W tym względzie Ojciec Święty mówi dalej tak: „pięknie jest zatrzymać się z Chrystusem i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi, poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca. Jeżeli chrześcijaństwo ma się wyróżniać w naszych czasach przede

wszystkim sztuką modlitwy, jak nie odczuwać odnowionej potrzeby dłuższego zatrzymania się przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie na duchowej rozmowie, na cichej adoracji w postawie pełnej miłości? Ileż to razy, moi drodzy Bracia i Siostry, przeżywałem to doświadczenie i otrzymałem dzięki niemu siłę, pociechę i wsparcie!”.

#### IV. Podsumowanie

W tegorocznej uroczystości Bożego Ciała gromadzimy się, sprawujemy Eucharystię i ją adorujemy. Zastanawiamy się także nad jej znaczeniem w dziele ewangelizacji współczesnego świata. To nasze dzisiejsze uroczyste spotkanie niech będzie także wyrazem wdzięczności Bogu za bogactwo treści, jakie przekazał nam w Eucharystii. Jezus Chrystus obecny w Eucharystii niech będzie przez nas jeszcze bardziej poznawany, upragniony, przyjmowany, adorowany, ukochany i uwielbiony.

*ks. Zdzisław Lec*

### 11. NIEDZIELA ZWYKŁA – 13 VI 2004

## Wyzwolenie z grzechu

Na rzeczywisty postęp w wielkim świecie jako jednostki mamy jakiś wpływ, choć ni-  
kły i nie w jednym momencie przenoszący całe góry. Ale jesteśmy w mocy zmieniać, i to  
nawet gruntownie, mały świat naszego najbliższego otoczenia. Głos pojedynczego czło-  
wieka liczy się w rodzinie. Głos spokojny, dobry i zdecydowany może nadać rodzinie cha-  
rakter, choć bywa, że za wielką cenę, podobnie zresztą jak w środowisku pracy. Wszelkie  
jednak zmiany muszą zacząć się od osobistej mądrości człowieka jako jednostki, muszą  
zacząć się od zdobycia pierwszej mądrości życiowej, jaką stanowi umiejętność rozróżnia-  
nia dobra od zła.

Zło istnieje. Problem w tym, że wielu nam współczesnych utraciło poczucie zła i grze-  
chu. Poczucie grzechu jest bowiem „termometrem” świadomości moralnej człowieka, czyli  
poczucia Boga i prawego sumienia. Jan Paweł II, poddając analizie współczesne zjawisko  
utruty poczucia grzechu, przytacza słynne powiedzenie Piusa XII, iż „grzechem tego wie-  
ku jest utrata poczucia grzechu” (Orędzie radiowe do Krajowego Kongresu Katechetycz-  
nego w Bostonie – 26 X 1946). Wielu dziś pyta: Czy jest coś takiego jak grzech? Może to  
tylko zwykła choroba, zbieg okoliczności. Po prostu jesteśmy tylko ludźmi. Psychologia  
typu freudowskiego, by nie obciążać człowieka winą, nie chce mówić o grzechu. Według  
niej konflikty małżeńskie, konflikty w grupach – to wszystko rodzi się nie jako wyraz  
grzechu, ale jako wyraz rzeczywistości psychicznej.

2. Na te pytania i wątpliwości odpowiada dzisiejsza Ewangelia. Odpowiada najpierw,  
że grzech istnieje. Jest on smutną rzeczywistością moralną, a nie tylko tragicznym zbie-  
giem okoliczności. O rzeczywistości grzechu uczy nas sam Chrystus: „Twoje grzechy są  
odpuszczone” (Łk 7,48). Odpuszczenie grzechu zakłada jego rzeczywistość. Człowiek może  
popęlić grzech. Potwierdza to przypowieść o dwóch dłużnikach: człowiek zaciąga wobec  
Boga dług. Człowiek Biblii nie szuka wykrętów, by się wymówić od grzechu. Jest tylko

istotą ludzką. Toteż odważnie wyznaje swój grzech, niekiedy nawet publicznie. „Panie, przeciw Tobie zgrzeszyłem” (Ps 51,6) – wynurza się pokutujący Dawid. Niewiasta ewangeliczna nie szuka wymówek i usprawiedliwień, lecz ze łzami przyznaje się do swej winy: „A oto kobieta, która prowadziła w mieście życie grzeszne, dowiedziawszy się, że jest gościem w domu faryzeusza, przyniosła flakonik alabastrowego olejku, i stanawszy z tyłu u nóg Jezusa, zaczęła łzawymi oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać”. Nie mówi ani słowa, bo Jezus zna jej grzechy. Ważniejsze od jej słów są łzy; ważniejszy od słów jest żal. A zatem coś takiego jak grzech istnieje.

3. Trzeba zauważyć, że gdyby się tylko na tym skończyła odpowiedź dzisiejszej Ewangelii na nasze pytania i wątpliwości, to chrześcijaństwo byłoby dość smutne. Ale na szczęście na tym się nie kończy. Człowiek może uznać swoją winę i może za nią żałować. A Chrystus może i chce nam odpuścić grzechy. „Któż on jest, że nawet grzechy odpuszcza?” „Twoje grzechy są odpuszczone”.

Chrystus ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów. Nie czyni tego jednak mechanicznie, bez naszego udziału. Na czym polega ten udział? Najpierw na szczerym żalu. Kobieta, „płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego nogi”. Następnie na miłości Tego, który ma władzę darowania wszelkich długów. Wreszcie na wierze w moc Tego, który ma władzę darowania wszelkiego długu. Wreszcie na wierze w moc Tego, który odpuszcza grzechy. Jezusowe przebaczenie obdarza pokojem, radością i pragnieniem naprawienia zła. I dzięki temu chrześcijaństwo nie jest religią grzechu, lecz religią odpuszczenia grzechów. Ciekawe, że współczesna psychologia głębi twierdzi, opierając się na doświadczeniu żyjącego dziś pokolenia, że wina istnieje. Poczucie winy nie jest rezultatem odpowiedniego wychowania, ale tajemniczym wykwitem duszy ludzkiej. Chorobą nie jest poczucie winy, ale jej brak.

W czasie każdej uczty eucharystycznej spotykamy się z Tym, który nawet ludzkie grzechy odpuszcza. W akcie pokutnym uznajemy nasze grzechy jak owa kobieta ewangeliczna. Jeżeli będziemy mieli jej żal, jej miłość i wiarę, to i my usłyszymy wyraźnie: „Twoje grzechy są odpuszczone [...]; idź w pokoju”. Otrzymamy siłę do trwania w dobrym.

*ks. Tadeusz Reroń*

## 12. NIEDZIELA ZWYKŁA – 20 VI 2004

### Bóg „daje” i „czeka”

Źródło, które zapowiada prorok Zachariasz (Za 12,10), wytrysnęło z boku Chrystusa, z przebitego Serca. Ono też jest czczone w sposób specjalny w miesiącu czerwcu. Łukasz Ewangelista przekazuje nam sposób Jego otwarcia. Pierwszym punktem tego rozważania jest stwierdzenie mesjańskiego posłannictwa Chrystusa. Z tego faktu wynika następna konieczność: Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć, będzie zabity i zmartwychwstanie. Kończy się to rozważaniem włączeniem w program cierpienia, śmierci i zmartwychwstania wszystkich, którzy chcą być w gronie Jego uczniów: „Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23).



Bóg jest tym, który daje. Dobry Bóg obdarza każdego człowieka trzema podstawowymi darami: życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem. Czy można nie przyjąć tych darów? Jakich darów nie należy przyjmować? Tych, które są nie godne człowieka, poniżających nas, uwłaczających naszej godności. Z czyich rąk nie należy przyjmować podarunków? Z rąk, za którymi kryje się podstęp. Tymczasem, wszystko, co Bóg stworzył, „widział, że było dobre”, a nawet bardzo dobre. Czy może zatem człowiek nie przyjąć daru życia? Myśmy go przyjęli. Mało, my dbamy o jego rozwój, doskonalenie i uświęcenie. Dzieci, młodzież, przez cały rok szkolny dbały, by nie zmarnować „talentów” otrzymanych od Boga. Wspierani w tym byli przez rodziców, nauczycieli, katechetów, a jeśli trzeba było, to również przez panie pielęgniarki i lekarzy. Podobnie też wakacje są nam dane po to, aby rozwijać „dar życia”, zapewnić naszemu ciału regenerację, odbudowę, dotlenienie.

Drugim ze wskazanych darów jest śmierć. Ona też jest darem dobrego Boga. Ale pamiętajmy, każdy Boży dar jest wielką łaską. Łaska zaś to „dar darmo dany”, niczym nie zasłużony. Za parę dni rozpoczną się wakacje. Będziemy mieli dużo czasu. Dołóżmy starań, aby nie zasłużyć sobie na przedwczesną śmierć. Ona ma przyjść w dniu wyznaczonym przez Boga. Nie przyspieszajmy nadejścia tego dnia poprzez brak uwagi na drogach, kąpiele w niebezpiecznych warunkach, używanie śmiertelnych środków. To ma być dar „niczym nie zasłużony”. Dar śmierci ma być świadomie przyjęty w dniu określonym przez Boga. Świadomie, to znaczy przeżyty jako jeszcze jedno, nie tylko jako uniwersalne, ale jako ludzkie, moje, życiowe doświadczenie.

I wreszcie trzeci dar – zmartwychwstanie. Przygotowując się do urlopów, wakacyjnych wyjazdów, pamiętajmy, że od chwili chrztu świętego jesteśmy włączeni nie tylko w śmierć Chrystusa, ale także w Jego zmartwychwstanie. Kiedyś bowiem trzeba będzie nam stanąć przed Bogiem i „zdać sprawę z włodarstwa swego”. Tak jak nie można nie przyjąć „daru życia” i „daru śmierci”, tak też trzeba zrobić wszystko, aby przyjąć „dar zmartwychwstania” ze wszystkimi jego konsekwencjami mieszczącymi się w Bożych planach zbawienia. Aby tak się stało, pamiętajmy o wakacyjnej Mszy św. Albowiem uczestnicząc w niej, doświadczamy bliskości naszego Pana, który na nas czeka. Tak. Chrystus na nas czeka.

Ktoś bardzo zdruzgotany i zawiedziony napisał na szkolnej ławce: „Kocham śmierć, bo tylko ona na mnie czeka”. Jest to kłam. Jest ktoś, kto bardziej na ciebie czeka. To Chrystus. On też miał zdruzgotane przez ludzi życie. On ciebie bardziej rozumie aniżeli ty sam siebie. Życzę ci, aby wakacyjny odpoczynek przybliżył cię do Niego. Na koniec jeszcze coś ci powiem: „Kocham Chrystusa, bo jedynie On autentycznie na mnie czeka”. Amen.

*ks. Andrzej Szafulski*

### 13. NIEDZIELA ZWYKŁA – 27 VI 2003

## Chrześcijańska filozofia odpoczynku

Wakacje są czasem upragnionym nie tylko przez dzieci, ale i przez dorosłych. Nareszcie będziemy mieli trochę wolnego czasu, odpoczniemy. Ciągłe powtarzaliśmy, że nie mamy

czasu. Narzekaliśmy na przemęczenie. I oto teraz przeszedł upragniony czas odpoczynku. Czy jednak będziemy umieli go właściwie zagospodarować?

Zakończył się rok szkolny. Jedni już wyjechali na wakacje, inni zaś czynią przygotowania do wyjazdu, a jeszcze inni zastanawiają się, czy w ogóle gdzieś wyjeżdżać. Do wszystkich jednak w równym stopniu odnoszą się słowa drugiego czytania: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus”. Wyjeżdżając na wakacje, urlopy i wczasy, trzeba nam pamiętać, że mimo ochoty na chwileczkę zapomnienia nie wolno nam „poddawać się na nowo pod jarzmo niewoli” jakiegokolwiek grzechu (Ga 5,1).

Czas wolny, nowe środowisko, przygodne znajomości, atmosfera zwalnijące hamulce przyzwoitości i moralności, czyli wakacyjna wolność, nie może być „zachętą do hołdowania ciału” (5,13). W tym kontekście św. Paweł pisze wprost: „Oto, czego uczyć: postępujcie według Ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (5,17).

Na miejscu zatem wydaje się być pytanie o jakość ludzkiego odpoczynku. Dla wielu bowiem ludzi sens odpoczynku sprowadza się do usuwania zmęczenia i nabierania nowych sił do pracy. Mówią oni, iż „Wół musi odpocząć, maszyna winna mieć przerwę w pracy przeznaczoną na konserwację i bieżące naprawy, a cóż dopiero człowiek?”. Przecież nie można ciągle: „z pracy do pracy, a po pracy do pracy, żeby wrócić z pracy i ponownie iść do pracy”. Trudno nie przyznać im racji, ale czy taki wyłącznie sposób pojmowania odpoczynku wyczerpuje wszystkie znamiona prawdy? Człowiek rzeczywiście winien zregenerować swoje siły do dalszej pracy. Ale gdybyśmy tylko na tym poprzestali, to wówczas określono by nas mianem „pracoholika”, a niewykluczone, że posądzono by także o wewnętrzną pustkę.

Są ludzie, którzy odpoczynek traktują jako ucieczkę od codzienności i „odstresowanie się”. Czas wolny staje się okazją do szukania „niespodzianek życiowych” i przynajmniej przez kilka dni nieliczenia się z pieniędzmi. Taki sposób przeżywania urlopu związany jest z wyłączeniem hamulców moralnych. Mówi się tu o „życiu na luzie”, któremu często towarzyszą strugi rozlewanej alkoholu. Świadczy on także o wewnętrznym zagubieniu człowieka.

Specyficznym podejściem do odpoczynku charakteryzują się starożytni Grecy i Rzymianie. Dla nich odpoczynek wiąże się z brakiem przymusu czy jakiegokolwiek zniewolenia w kształtowaniu wolnego czasu. Łaciński wyraz *otium* to czas na spotkanie w gronie przyjaciół, wspólne przeżywaniem radości życia i wgłębianie się w prawdę o tajnikach człowieka i wszechświata. Przeciwnością *otium* jest *negotium* – praca, którą trzeba wykonać, do której przymuszają jakieś okoliczności.

Jak dalecy jesteśmy od odczuwania naszych zajęć w powyższych kategoriach, najlepiej świadczy to, co zrobiło się w naszym języku z greckim *schole*, które jest odpowiednikiem łacińskiego *otium*. Komu dzisiaj „szkoła” kojarzy się z miłym odpoczynkiem albo z przyjaznym spotkaniem bliskich sobie osób w celu radowania się prawdą?!

Czas wakacji sprzyja bliższemu obcowaniu z przyrodą. One mogą też stać się przygodą spotkania z Bogiem, jej Stwórcą. Cała bowiem przyroda jest śladem Boga. Ziemia i wszechświat, będąc dziełem Bożym, są jakby welonem zasłaniającym oblicze Boga. Stwórca jakby „prześwieca” przez świat. On go nie tylko stworzył, ale dalej stwarza i jest w nim obecny. Stąd też ktoś powiedział: „Więcej znajdziesz w naturze aniżeli w kulturze”. Bóg stworzył źdźbło pszenicy: długa łodyga i około 35 ziaren. Człowiek, chcąc zbliżyć się do

możliwości Boga, winien zbudować 1,5 kilometrowy słup betonowy i umieścić na jego szczycie 35 piętrowy budynek.

Rozwój techniki zepsuł nas. Widzimy tylko „ilość”, pytamy: „co ja z tego będę miał?”. Patrzymy na rosnące w lesie drzewo, a widzimy boazerię w pokoju. Fascynujemy się osiągnięciami nauki i techniki. Telewizor – wielki wynalazek. Tymczasem zapominamy, że dobry Bóg obdarzył nas okiem – narzędziem, odbierającym nie tylko w kolorze, ale i w trójwymiarze. Do dziś funkcjonują telefony „na korbkę”, a Bóg dał nam ucho do odbioru nie tylko bezprzewodowego, ale i stereofonicznego. W tym kontekście trzeba rozumieć słowa Chrystusa: „przypatrzcie się ptakom, liliom wodnym”.

Nie przesiadujemy zatem w dusznych i zadymionych pomieszczeniach, lokalach, ale idźmy wakacyjnymi szlakami zachwycać się dziełami przyrody, by jak mówi J. Kaspro-wicz „naprawdę zachłysnąć się Bogiem”. Bo „ta jedna licha drzewina, nie trzeba dębów tysięcy, z szeptem się ku mnie przegina, jest Bóg – i czegoż ci więcej”.

*ks. Andrzej Szafulski*

ŚW. APOSTOŁÓW PIOTRA I PAWŁA – 29 VI 2004

## „Rzekł do niego Jezus: «Paś owce moje»”

1. Wielu ludzi przybywających do Rzymu zachwyca wspaniałość watykańskich budowli, a szczególnie Bazyliki św. Piotra na Watykanie. Najbardziej olśniewającym elementem Watykanu nie są jednak wspaniałe mozaiki tej imponującej konstrukcji ani też wyniosła kopia. Najważniejsza jest podstawa, na której się wspiera wszystko to, co przyciąga turystów. Dla oczu ludzi tego świata podstawa ta może wydawać się nadzwyczaj skromna. Chodzi mianowicie o kilka biblijnych wersetów. Ich treść – wypisana wielkimi, złocistymi literami – opasuje wokół wnętrza całej watykańskiej bazyliki. Są to wersety, w których Jezus Chrystus mówi o Piotrze. Przez całe wieki katolickiej wiary uważano, że jeśli chcemy zrozumieć, kim jest papież, biskup Rzymu, to musimy czytać z wiarą Pismo Święte. Musimy wierzyć w to, co powiedział Jezus: „Niebo i ziemia przeminą, ale Moje słowa nie przeminą” (Mt 24,35). My wierzymy, że biblijne wersety wypisane na mozaikach wokół bazyliki papieskiej na Watykanie są jej najważniejszą częścią. Co więcej: są jedynym elementem tej budowli, który nie przeminie. Jedynym, który ostoi się na wieki, także wtedy, gdy niebo i ziemia (wraz z bazylikami i mozaikami!) przeminą.

2. Zmiana imienia pociąga za sobą obdarzenie człowieka nową misją, zaplanowaną specjalnie dla niego przez Boga. Kiedy Bóg przekazywał Abramowi powołanie na ojca wiary, zmienił mu imię. Powiedział mu: „Imię twoje będzie Abraham, bo uczynię cię ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,5). W takim samym sensie trzeba też rozumieć inne słowa, wypowiedziane przez Jezusa Chrystusa kilkanaście wieków później i zawarte w tej samej księdze Biblii: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: «Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie

przemogą»” (Mt 16, 17-18). Nowe imię oznacza przekazanie w ten sposób nowej funkcji i nowego powołania. Jak dla Abrahama miało to być powołanie na ojca wiary, tak dla Szymona – powołanie do bycia oparciem dla Kościoła.

Wiara Kościoła w owocność posługi Piotrowej, posługi papieskiej w Kościele, nie wiąże się z nadzwyczajnymi cechami ludzi, którzy tę posługę sprawują, ale z nadzwyczajnymi cechami Ducha Świętego, którego moc nam to wszystko zapewnia. Moc Ducha sprawia, że Kościół może wierzyć Bogu z nieomylną pewnością.

Nie może więc dziwić nikogo fakt, że po Wniebowstąpieniu Chrystusa św. Piotr przewodził młodemu Kościołowi, co ukazują Dzieje Apostolskie: jego pierwszego wymienia spis Apostołów (1,13); on decyduje o wyborze dwunastego Apostoła (1,15-22); w imieniu Kościoła Piotr przemawia w dzień Pięćdziesiątnicy (2,14; 3,12); on nadzoruje zwyczajnie pierwotnego Kościoła (5,3-9); broni wspólnoty przed Sanhedrynem (4,8); on kieruje pierwszym soborem jerozolimskim (15,7); do niego kieruje swe kroki św. Paweł po nawróceniu (Ga 1,18).

Dziś cały Kościół może cieszyć się spełnieniem obietnic Jezusa: pominiawszy oczywiście różnice kulturowe i cywilizacyjne, widzimy wyraźnie, że papież pełni dziś w Kościele podobną rolę, jaką pełnił Piotr w pierwszej wspólnotce.

*ks. Andrzej Siemieniowski*

# Z ŻYCIA FAKULTETU

---

## Z JAKĄ TEOLOGIĄ DO JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPY?

(Fragment mowy rektorskiej w czasie inauguracji roku akademickiego 2003/2004 w PWT i w MWSD we Wrocławiu – 7 X 2003)

*Gaude Mater Polonia* – na szlaku uroczystości inauguracyjnych w naszym mieście zabrzmiał ten akademicki hymn dziś w auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Ogłasza on dla nas akademickie świętowanie nowego początku, inaugurację nowego roku akademickiego. Wyrażam wielką radość i wdzięczność wobec wszystkich, którzy dzielą dziś z nami inauguracyjną radość. Zostaliśmy już duchowo umocnieni celebracją Eucharystii w katedrze. Na progu drugiej części naszej inauguracyjnej uroczystości kieruję do wszystkich słowa serdecznego powitania [...].

Jako Papieski Wydział Teologiczny jesteśmy w środowisku wrocławskim jedną z najmniejszych uczelni. W dodatku nie korzystamy z budżetu państwowego. Stąd nie będziemy mówić – przynajmniej na jednej inauguracji – o finansach, nie będziemy uzalać się na brak pieniędzy. Jako mała część społeczności akademickiej Wrocławia nie mamy kompleksów wobec uczelni większych, zasobniejszych w potencjał naukowy i finansowy. Mamy bowiem świadomość, iż jako ludzie akademickiej teologii, jesteśmy spadkobiercami wielkiej tradycji filozoficzno-teologicznej w kulturze euroatlantyckiej, która bez względu na zapis czy jego brak w Konstytucji Europejskiej ma rodowód i rdzeń chrześcijański. Leszek Kołakowski, zapytany kilka lat temu na KUL-u w czasie Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, czy żyjemy dziś w epoce postchrześcijańskiej, odpowiedział, że nie – dlatego nie, gdyż na świecie są chrześcijanie i wygląda na to, że będą nadal – będą, gdyż z pewnością ludzie nie przestaną stawiać pytań, których nie podejmują uczelnie o profilu przyrodniczym i technicznym. Do teologii przychodzimy z pytaniem „dlaczego”, z pytaniem o sens życia, sens cierpienia, sens poświęcenia, z pytaniem o ostateczny cel, ku któremu idziemy. A trzeba znać odpowiedź, wszak przybywa nam lat. Pytania tu przypomniane są najstarsze w naszej kulturze euroatlantyckiej, i nie tylko,

i są równocześnie najnowsze. Dlatego rozumiemy, dlaczego teologia, jako gałąź nauki związana z religią ma najdłuższą historię wśród dyscyplin akademickich, dlaczego elementy teologiczne przenikały kulturę i tak często stawały się bodźcem zdrowego rozwoju i postępu. Na bazie doświadczenia historycznego, a także na bazie dobrej obserwacji współczesności żywimy nadzieję, że muza teologiczna pozostanie nadal młoda, wszak człowiek nie zmieni swojej natury i nie zatraci zmysłu religijnego. Symbol teologicznej muzy postawili nasi poprzednicy w nauce na Wieży Matematycznej, górującej nad gmachem naszego Wrocławskiego Uniwersytetu. Gdy ludzie niekiedy przestają mówić, to kamienie wołają, że teologia należy do uniwersyteckich dyscyplin.

Być może, że także do dzisiejszej teologii należałoby odnieść powiedzenie znanego polityka XX wieku, że niekiedy „od tak niewielu może zależeć tak wiele”. Zaczynając nowy rok akademicki w tak wielkim środowisku akademickim, niewielka społeczność uczelniana Papieskiego Wydziału Teologicznego chce żywić przekonanie, że od tak niewielu może zależeć tak wiele.

Szanowni państwo, w czasie tegorocznej inauguracji, przeżywanej w miesiącu, w którym przypada XXV rocznica pontyfikatu Papieża z rodu Polaków, w uczelni, która w swej nazwie nosi przymiotnik „papieski”, nie może zabraknąć głosu Jana Pawła II. Tego głosu nasłuchujemy tutaj pilniej niż gdzie indziej. Dzisiaj jest to już głos słaby fizycznie, czasem nawet niewyraźny, ale ciągle niosący prawdę, niosący zatroskanie o prawdziwą pomyślność ludzi na ziemi, a ta może się jedynie urzeczywistnić wtedy – przypomina tak często ten Papież – gdy ludzie otwarci są na Boga, gdy słuchają Jego głosu.

W najnowszej Adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*, ogłoszonej 28 czerwca br., Jan Paweł II napisał: „*W procesie przekształceń, jakie się dokonują, Europa powołana jest przede wszystkim do tego, aby odnalazła swą prawdziwą tożsamość [...]. Aby nadać nowy rozmach własnej historii, musi uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią [...]. Aby Europa mogła zostać zbudowana na trwałych podstawach, koniecznie musi być oparta na autentycznych wartościach, mających swój fundament w powszechnym prawie moralnym, wpisanym w serce każdego człowieka [...]. Mocą autorytetu otrzymanego od Chrystusa Kościół powtarza dzisiejszej Europie: Europo trzeciego tysiąclecia, niech nie słabną twe ręce, nie poddawaj się zniechęceniu, nie przyjmuj sposobów myślenia i działania, które pozbawione są przyszłości, ponieważ nie opierają się na niewzruszonym fundamencie słowa Bożego* (EE,109,116,120).

Ufamy, że głos Papieża, Proroka naszego czasu, nie pozostanie bez echa, że konstruktorzy nowej Europy dojdą do wniosku, że Bóg ze swoim prawem zapisa-

nym w ludzkim sumieniu i w obiektywnym Objawieniu, danym ludzkości, stoi po stronie człowieka.

Kończąc to słowo powitania dopełnione refleksją nad tym, co teologia wnosi do środowiska naukowego i w czym przysługuje się człowiekowi, także temu dzisiejszemu, zalewanego mnóstwem przeróżnych opinii, deklaruję gotowość do współpracy ze wszystkimi uczelniami i środowiskami, otwartymi na dialog i braterską, przyjazną współpracę. Chcę także dzisiaj, na naszym uroczystym święcie, wyrazić wdzięczność wszystkim tym, którzy darzą nas życzliwością i otwierają się na współpracę z nami. W obecności Księdza Kardynała, Wielkiego Kanclerza naszej uczelni, dziękuję władzom województwa i miasta za zapraszanie nas i włączanie do inicjatyw, którymi żyje miasto i województwo. Dziękuję w szczególności w sposób Magnificencjom, zwłaszcza rektorom uczelni naszego miasta za owocną i życzliwą współpracę w ramach comiesięcznych spotkań Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Dziękuję naszym Dobrodziejom, przede wszystkim kapłanom, dziekanom, proboszczom i wikariuszom, oraz wiernym naszej Archidiecezji za pomoc duchową i materialną. Dziękuję pracownikom naukowo-dydaktycznym i administracyjnym. Dziękuję młodzieży duchownej i świeckiej za uśmiech, za wyrozumiałość. Dziękuję za to, że jesteście.

Wszystkim reprezentowanym tu uczelniom życzę na nowy rok akademicki obfitego błogosławieństwa Bożego, duchowego entuzjazmu, wszelkiej pomyślności tak w sferze duchowej, jak i materialnej

Ufny w Bożą Opatrzność i opiekę naszych ziemskich i niebieskich przyjaciół ogłaszam rok akademicki 2003/2004 w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu za otwarty: *Quod felix, faustum fortunatumque sit!*

ks. Ignacy Dec

*NIL EST IN HOMINE BONA MENTE MELIUS*

(Homilia wygłoszona w katedrze wrocławskiej do Senatów uczelni Wrocławia w dzień Święta Nauki Wrocławskiej, 15 XI 2003; sobota po XXXII niedzieli zwykłej: Mdr 18,14-16; 19,6-9; Łk 18,1-8)

Eminencjo, Najdostojniejszy Księżę Kardynale, Metropolito Wrocławski,  
Szanowny panie ministrze, panie marszałku!

Magnificencje, szanowni panowie rektorzy uczelni Wrocławia i O-pola

Szanowni Panie i Panowie: prorektorzy i dziekani

Wysokie Senaty Wrocławskich Uczelni!

Szanowni przedstawiciele władz wojewódzkich, miejskich, samorządowych!

Drodzy pracownicy naukowcy, techniczni i administracyjni naszych uczelni!

Przedstawiciele młodzieży akademickiej na czele z alumnami naszego MWSD

Tegoroczne święto Nauki Wrocławskiej ma wyjątkowy charakter. Znakiem tego jest chociażby obecna celebra sprawowana w takim gronie w katedrze wrocławskiej, pod przewodnictwem naszego Księdza Kardynała, Metropolity. Splendoru tegorocznym obchodom święta naszych uczelni dodaje srebrny jubileusz pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, byłego profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który przed dwudziestu pięciu laty przeszedł z katedry uniwersyteckiej na katedrę św. Piotra w Rzymie, pierwszą biskupią katedrę w Kościele powszechnym.

Na tegorocznym świętowaniu wrocławski świat nauki powraca do swoich powojennych korzeni. Wspomina pionierów, którzy tu na zgłiszczach zniszczonego miasta zapalali pierwsze lampy polskiej muzy nauki, które dzisiaj świecą w naszej Ojczyźnie jasnym płomieniem. Owej refleksji wspomnieniowej było poświęcone wczorajsze Seminarium „Wrocławskie Środowisko Akademickie – Twórcy i Ich Uczniowie”, odbyte na Politechnice Wrocławskiej.

Dzisiaj, w ramach święta Nauki Wrocławskiej, stajemy przed Bogiem, by na nowo zawierzyć Jego Opatrzności nasze uczelnie. Chcemy także dzisiaj, w takim oto gronie – złożyć dar naszej akademickiej modlitwy w intencji Ojca św. Jana Pawła II, który w tamtym, wspomnianym przez nas czasie, zdobywał swoje szlify naukowe, przygotowując dysertację doktorską i rozprawę habilitacyjną. Za dwa i pół tygodnia, dokładnie 3 grudnia br., minie pięćdziesiąta rocznica zakończenia przewodu habilitacyjnego ks. Karola Wojtyły, przeprowadzonego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W dniu tym, na nadzwyczajnym posiedzeniu Rady Wydziału, wygłosił on wykład habilitacyjny na temat: „Analiza aktu wiary w świetle filozofii wartości”. W tajnym głosowaniu przyjęto wykład i cały



przewód habilitacyjny jednogłośnie. Recenzentami dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej byli: prof. Stefan Świeżawski, ks. prof. Władysław Wicher i ks. prof. Aleksander Usowicz. Była to ostatnia habilitacja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, przed likwidacją tegoż Wydziału.

W ostatnim czasie mieliśmy sposobność wiele usłyszeć, nieco zobaczyć i sporo przeczytać na temat dwudziestopięcioletniej służby Kościołowi i światu Piotra naszych czasów. Dziś, na naszym modlitewnym spotkaniu, gdy składamy akademicki dar modlitwy Ojcu Świętemu, proponuję, abyśmy podjęli refleksję zogniskowaną wokół trzech następujących pytań: w jakim świecie wchodził ks. Karol Wojtyła przed pięćdziesięcioma laty w krąg nauki?; jakie środowiska i trendy myślowe wpłynęły na ukształtowanie się jego sylwetki intelektualnej; co zawdzięcza świat nauki Janowi Pawłowi II?

### **Świat, w którym formował się młody Karol Wojtyła**

Ks. Karol Wojtyła wchodził w świat nauki w połowie XX wieku. Był to czas, kiedy ujawnił się z wielką mocą w świecie, a w szczególności w Europie, dramat prawdy i siły – dwu wartości danych człowiekowi po to, by łącząc obie w swym działaniu, realizował wraz z innymi swoje człowieczeństwo, by budował świat na miarę swej osobowej godności. W filozofiach i ideologiach, które ukształtowały oblicze XX wieku pogardzono rozumem kierowanym prawym sumieniem. W systemach totalitarnych pogwałcono prymat prawdy na rzecz siły. Odwrócono się od słów zdobiących od wieków epitafium Alma Mater Jagellonica: „plus ratio quam vis” – „bardziej rozum niż siła”. Zideologizowane, zachodnie państwa narodowe dokonały rozdziału porządku siły od porządku prawdy, pochodzącej z prawego rozumu. Zasadą zarówno państwowotwórczą, jak i prawotwórczą stawała się siła: moc militarna, ekonomiczna: „plus vis quam ratio”, a nie „plus ratio quam vis”. Przejawem takiego poglądu na świat i człowieka była okrutna wojna, obozy śmierci i zniewolenie całych narodów. Za siłą stał zawsze jakiś fałsz. Okazało się, że fałsz do obrony potrzebuje zawsze siły i przemocy.

Dzisiaj, kilka dni po święcie Niepodległości – trzeba przypomnieć, że Polska odżyła w 1918 r. – jako społeczeństwo i jako państwo – dzięki prawdzie narodu, kryjącej się w sercach Polaków, zachowywanej w czasie niewoli narodowej w rodzinie polskiej. Wolność nie tyle przyszła wskutek nagromadzonych potencjałów zbrojnych, bogactwa ekonomicznego czy wykrwawienia się zaborców, lecz przede wszystkim dzięki zachowaniu ducha kultury narodowej – wiernej Bogu, wartościom transcendentnym i pamięci ojców. Odrodzona Polska zaświadcza samym swym istnieniem o błędzie tej europejskiej formacji kulturowej, w której od początku oddzielono sferę polityki od moralności. Polska pokonywana siłą czy to pod koniec XVIII wieku, czy w r. 1939, czy w jakimś sensie i w r. 1981, ocalała swoją godność dzięki nieugiętemu oporowi prawdy wobec przerażających sił zła. Symbolicznym wyra-

zem tej postawy była dobrowolna śmierć o Maksymiliana za wolność i życie skazanego na śmierć ojca rodziny czy śmierć za prawdę ks. Jerzego Popiełuszki.

Ów dramat siły i prawdy rozgrywał się na oczach młodego Karola Wojtyły. To jemu dane było w czasie okupacji doświadczyć gorzkich owoców prymatu siły nad prawdą, przemocy nad prawym rozumem. To on stawał przez wiele lat z prawdą Ewangelii przed tymi, którzy zniewalali naród fałszywą ideologią marksistowską. To on tak bardzo bolał nad tym, że także nauka znajdowała się wtedy w okowach ateistycznej propagandy i że środkami administracyjnymi zmuszano ją by nie służyła prawdzie ale utopijnej ideologii.

Przejdźmy do pytania drugiego: jakie środowiska i jacy mistrzowie prowadzili młodego Karola Wojtyłę na drogi spotkania z prawdą?

### ŚRODOWISKA I MISTRZOWIE KSZTAŁTOWANIA SIĘ SYLWETKI INTELEKTUALNEJ KS. KAROLA WOJTYŁY

Znany jest wpływ środowiska rodzinnego, zwłaszcza ojca po wczesnym stracie matki, a także pierwszych nauczycieli i przyjaciół na młodego Karola Wojtyłę. Tak często wspomina to Jan Paweł II. Kto jednak wycisnął piętno na jego sylwetce intelektualnej?

W biografii naukowej ks. Karola Wojtyły są do zauważenia trzy źródła, które wpłynęły na kształtowanie się Jego poglądów i przekonań. Kierunkom inspirującym patronują trzej myśliciele: św. Jan od Krzyża (w. XVII), św. Tomasz z Akwinu (w. XIII) i Max Scheler (początek XX stulecia). Najwcześniej natrafił młody Karol Wojtyła na mistykę św. Jana od Krzyża. Swoje spotkanie z tym hiszpańskim mistykiem zawdzięcza obecny Papież Janowi Tyranowskiemu. „To od niego – wspomina Jan Paweł II w rozmowie z Andrzejem Frossardem – po raz pierwszy usłyszałem o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły” (A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 18)<sup>1</sup>. Owocem refleksji nad Janową mistyką była praca magisterska, napisana w latach okupacji w Krakowie, a potem rozprawa doktorska, przygotowana w pierwszych latach powojennych na „*Angelicum*” w Rzymie. „Najważniejsze jest, że za pośrednictwem Jana – wspomina Jan Paweł II – zostałem wprowadzony w nowy świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem”<sup>2</sup>. Co to był za świat? Był to świat życia wewnętrznego. Spojrzenie w ludzkie wnętrze informowało młodego Wojtyłę, że człowiek jest bytem o strukturze dwuwarstwowej. Jedną warstwę tworzy przyrodniczy, biologiczny, cielesny wymiar ludzkiego istnienia. Osnową bytu ludz-

<sup>1</sup> A. Frossard, *„Nie lękajcie się!” Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 18

<sup>2</sup> Tamże, s. 21

kiego jest jednak ludzkie wnętrze. Dotrzeć do prawdy o człowieku, poznać jego imię własne, to przede wszystkim zrozumieć to wnętrze. Nie jest ono częścią przyrody, lecz niepowtarzalną osobową rzeczywistością, moim indywidualnym najgłębszym „ja”, w którym wielu odnajduje i doświadcza Boga. Dopiero integralne doświadczenie: nie tylko zewnętrzne, stosowane w antropologii przyrodniczej, ale przede wszystkim wewnętrzne, pozwala dowiedzieć się, kim jest naprawdę człowiek, kim może i powinien się stawać. Do dziś ten rys przejawia się u Papieża w Jego modlitwie, kontemplacji, zadumie nad Bogiem, człowiekiem i światem.

Drugim kierunkiem, którym niemal równoległe do wspomnianego, zafascynował się młody Karol Wojtyła, był tomizm. Spotkał się z nim już w czasie studiów seminaryjnych w Krakowie a potem w Rzymie, głównie za sprawą znanego dominikanina, tomisty o. Reginalda Garrigou-Lagrange’a, zresztą także dobrego znawcy mistyki św. Jana od Krzyża. Dzięki spotkaniu z tomizmem Karol Wojtyła wszedł w krąg myślicieli, dziś coraz mniej licznych, dla których cudem cudów jest istnienie rzeczywistości, a filozofią pierwszą – metafizyka, jako filozofia istnienia, kontemplująca to istnienie. Na gruncie tej filozofii zrodziły się radosne wyznania wobec Boga i człowieka; „Jak to dobrze, że jesteś! – Jest to pierwszy zew prawdziwej miłości: „Panie, Boże, jak to dobrze, że jesteś”; „Eminencjo, jak to dobrze, że jesteś!”; „Tadziu, jak to dobrze, że jesteś!”. Radość z istnienia to wielka sprawa naszego życia.

Młody Wojtyła przejął od Tomasza realizm, liczenie się rzeczywistością, filozofię bytu realnego, a nie filozofię idei, pojęć, obecnych w ludzkiej świadomości, jaką uprawiało wielu nowożytnych i współczesnych filozofów. Karol Wojtyła zafascynował się także Tomaszowym spojrzeniem na człowieka jako na byt osobowy, który może w sposób wolny poznawać i kochać, który spełnia się przez poznanie prawdy i czynienie jej w miłości. Tomizm wywarł także wpływ na podejście Karola Wojtyły do problemu relacji międzyosobowych. Podczas gdy tzw. filozofia spotkania (choćby filozofia dialogu w wydaniu ks. J. Tischnera) uważa, że człowieka można jedynie zrozumieć w świetle relacji „ja” – „ty”, Karol Wojtyła twierdzi, że kluczem do rozumienia tej relacji i wspólnoty jest zrozumienie osoby ludzkiej. Dlaczego? Osoba ludzka jest bowiem – Jego zdaniem – rzeczywistością pierwotniejszą, bardziej fundamentalną i mocniejszą bytowo od relacji międzyosobowych i społeczeństwa. Wojtyła nauczył się także od św. Tomasza cenić tradycję, ale też być otwartym na współczesność.

Wreszcie trzecim, inspirującym źródłem formacji intelektualnej obecnego Papieża była fenomenologia Maxa Schelera. Z lektury tej filozofii zrodziła się rozprawa habilitacyjna, której temat brzmiał: „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schelera”. Dialog Wojtyły z Schelerem miał nieco inny charakter niż kontakt z wyżej wskazanymi myślicielami. O ile bowiem z postawą św. Jana od Krzyża zasadniczo się solidaryzował, tomizm

afirmował, to z Schelerem przede wszystkim polemizował. Akceptował jego metodę badania fenomenu osoby ludzkiej. Zarzucał niemieckiemu fenomenologowi brak powiązania osoby z wartościami i zlekceważenie faktu ludzkiej powinności, bez której nie można zbudować obiektywnej etyki. Swoje przemyślenia w tej dziedzinie formułował w przyjacielskich dysputach z Romanem Ingardenem, jednym z najwybitniejszych uczniów Husserla i największym polskim fenomenologiem.

Przechodzimy do trzeciego, ostatniego pytania: co stanowi istotny wymiar przesłania Jana Pawła II dla ludzi nauki?

### PODSTAWOWE RYSY PRZESŁANIA JANA PAWŁA II DO LUDZI NAUKI

Gdy przeglądałem papieskie przemówienia do różnych grup ludzi nauki, w tym także owe piękne teksty Jana Pawła II skierowane do polskich rektorów i profesorów, w Polsce i we Włoszech, zrodziło się we mnie przekonanie, że mają one jakieś odniesienie do sentencji wypisanych w akademickim Krakowie: jednej już cytowanej – z Colegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego: plus ratio quam vis – „bardziej rozum niż siła” oraz drugiej – wypisanej na herbie kamienicy przy ul. Kanoniczej 25, gdzie mieści się dziś rektorat Akademii Teologii Katolickiej: Nil est in homine bona mente melius – „Nie ma nic lepszego w człowieku nad dobrą myśl”. Dobra myśl – to z pewnością swoista synteza: prawdy i dobra, prawdy, która w czynieniu przybiera kształt miłości. Nil est in homine bona mente melius – „Nie ma nic lepszego w człowieku nad dobrą myśl”. Czyż nie o to powinna zabiegać nauka?, czyż to nie jest podstawowy przymiot zdobiący człowieka?

O co jednak konkretnie upomina się Jan Paweł II, stając przed ludźmi nauki; On, którego filozoficzne dzieła możemy spokojnie dołączyć na półkach do dzieł klasyków filozofii; On, który w jednej osobie jest w naszym czasie wielkim myślicielem, uczonym i świętym. W tej chwili możemy jedynie zasygnalizować to, co zasługiwałoby na szerokie rozwinięcie:

1) Jan Paweł II często przypomina, że w nauce zawsze winno chodzić przede wszystkim o prawdę. Ponieważ jednak tak bardzo bogata jest rzeczywistość, która jest badana, potrzebne są przeto liczne i różne dyscypliny naukowe z właściwymi sobie metodami, by osiągnąć integralną prawdę. Stąd też żadna nauka nie może sobie uzurpować monopolu na pełną prawdę. Rodzi to postulat jakiegoś scalania prawdy poczynając od prawd nauk szczegółowych przyrodniczych, humanistycznych, technicznych aż po prawdy teologii. Ileż szkody dla kultury przyniosły te czasy, kiedy to z wizji rzeczywistości eliminowano wymiar nadnaturalny i lansowano tezę, że jedynie nauki matematyczno-przyrodnicze pozwalają prawdziwie, kompetentnie i wyczerpująco opisać całą rzeczywistość.

2) Jan Paweł II tak często podkreśla, że poszukiwanie prawdy domaga się wolności. Rodzi to słuszny postulat autonomiczności i wolności nauki. Wszelako jed-

nak wolność w nauce natrafia na ograniczenie i to jedynie przez prawdę. Jak to rozumieć? – przez prawdę przebijającą się przez moralne sumienie. W r. 1997 w Toruniu, na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, Papież mówił do rektorów polskich uczelni: Autentyczna wolność badań naukowych nie może abstrahować od kryterium prawdy i dobra. Troska o sumienie moralne i o poczucie odpowiedzialności za człowieka ze strony ludzi nauki, urastają dziś do rangi podstawowych imperatywów. To właśnie na tym poziomie decydują się zarówno losy nauki współczesnej, jak i losy całej ludzkości.

3) Papież Jan Paweł II nie przestaje przypominać, że uprawianie nauki podlega kryterium etycznym. W przemówieniu do polskich rektorów w Castel Gandolfo, w dniu 30 sierpnia 2001 r., Jan Paweł II powiedział: Jakakolwiek byłaby dziedzina badań, pracy naukowej czy twórczej, każdy, kto angażuje w nie swoją wiedzę, talent i trud, powinien stawiać sobie pytanie, w jakiej mierze jego dzieło kształtuje w pierw jego własne człowieczeństwo, a z kolei, czy czyni ono życie ludzkie pod każdym względem bardziej ludzkim, bardziej godnym człowieka; i wreszcie, czy w kontekście postępu, którego jest autorem, człowiek staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swojego człowieczeństwem bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugiego, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim? (Redemptor hominis, 15).

W tekście powyższym kryje się wyraźnie postulat etyczny, by nauka przekształcała zarówno uczących jak i nauczanych w lepszych ludzi.

### ZAKOŃCZENIE

Liturgiści nie darowaliby nam, gdybyśmy w homilii pominęli dar ogłoszonego wśród nas Bożego słowa. Dzisiejszy tekst Księgi Mądrości odnosi się do zamieszkania Boga na ziemi: Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgła połowy, wszechmocne Twe Słowo z nieba, z królewskiej stolicy... runęło w pośrodek zatraconej ziemi (Mdr 18, 14). Stanął przed nami na ziemi Syn Boży, stanął, by nas wybawić i usprawiedliwić przez słowo i krzyż, przez prawdę Ewangelii i dzieło miłości na Krzyżu. On to kiedyś opowiedział uczniom przypowieść o tym, że zawsze powinni się modlić i nie ustawać (Łk 18,1).

Gdy może kiedyś pojawi się myśl, że jesteśmy bankrutami, że tyleż spraw nam nie wyszło: i w nauce i w życiu prywatnym, osobistym, rodzinnym, wtedy pozostanie nam jeszcze modlitwa, bo tylko ten, kto staje przed Bogiem, nie może przegrać.

*ks. Ignacy Dec*



## SPIS TREŚCI

<i>Od redakcji</i> .....	5
--------------------------	---

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Kard. Henryk Gulbinowicz, <i>O humanizację cywilizacji technicznej</i> .....	7
Helmut Juros (Warszawa), <i>Ile teologii potrzebuje Europa?</i> .....	15
Ks. Ignacy Dec, <i>Religia a sens życia</i> .....	29
Ks. Jan Kowalski, <i>Chrześcijaństwo – wiosną Europy</i> .....	37
Ks. Janusz Mariański (Lublin), <i>Religia a wartości uniwersalne</i> .....	49
Ks. Eugeniusz Mitek, <i>Katecheza w szkolnym środowisku</i> .....	59
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Teologiczne podstawy egzorcyzmów</i> .....	73
Ks. Jerzy Machnac, <i>Wierzyć dzisiaj</i> .....	83
Ks. Wiesław Wenz, <i>Prawa duchownych w Kodeksie Kanonów Kościołów wschodnich</i> .....	97
Ks. Tomasz Błaszczyk, <i>Problem małżeństw mieszanych na Śląsku w czasach pruskich</i> .....	115
Ks. Jacek Bramorski (Gdańsk), <i>Grzech jako niewola w teologii Nowego Testamentu</i> .....	127
Ks. Michał Machał, <i>Wrocław – miasto życia i działalności Sługi Bożego ks. Roberta Spisnego</i> .....	143
Ks. Ireneusz Celary (Katowice), <i>Obecność prawdy o zmartwychwstaniu w liturgii Kościoła</i> .....	159
Ks. Dominik Schwaderlapp (Köln), <i>Gewissen, Wahrheit und die Würde des Menschen zur Gewissenslehre Johannes Pauls II</i> .....	175
Ks. Piotr Sroczyński, <i>Zagrożenia katechezy kartograficznej</i> .....	189

### OMÓWIENIA I RECENZJE

Ks. Andrzej Siemienieński, <i>Rzymska sesja Uniwersytet i Kościół w Europie (17-20 VII 2003)</i> .....	197
Jan Wadowski, <i>XXXIII Wrocławskie Dni Duszpasterskie (27-29 VIII 2003)</i> .....	199
S. Ewa Jezierska, <i>41. Sympozjum Biblistów Polskich (Koszalin 17-18 IX 2003)</i> .....	200
Elżbieta Dołganiszewska, <i>Tożsamość człowieka a jego postawa prospołeczna – Sympozjum Teologii Fundamentalnej (Katowice 22-24 IX 2003)</i> .....	202
Card. Zenon Grocholewski, <i>La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II, (rec. ks. Ignacy Dec)</i> .....	205
Christoph Dohmen, <i>Die Bibel und ihre Auslegung (rec. ks. Janusz Misiewicz)</i> .....	206
Die Bibel, erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas (rec. ks. Janusz Misiewicz) .....	208
Benignus Józef Wanat OCD, <i>Drukarnia Karmelu Fortecy Najświętszej Maryi Panny w Berdyczowie. Działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie (rec. Jan Dąbrowski)</i> .....	210

<i>Leksykon teologii fundamentalnej</i> , red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (rec. Elżbieta Dołganiszewska) .....	211
Proklos, <i>Elementy teologii</i> , tłum. Robert Sawa, (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	213
Michael Dousse, <i>Dieu en guerre. La violence au coeur des trois monothéismes</i> (rec. ks. Andrzej Szafulski) .....	215
Hans Urs von Balthasar, <i>Wiarygodna jest tylko miłość</i> (rec. Jan Wadowski) .....	216
Radosław Kuliniak, <i>Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku</i> (rec. ks. Ignacy Dec) .....	217
Mieczysław Pater, <i>Rozważania o sensie dziejów</i> (rec. ks. Ignacy Dec) .....	218
Marie-Dominique Philippe, <i>Pielgrzymowanie filozoficzne. List do przyjaciela</i> tłum. K. Kaczmarczyk (rec. ks. Ignacy Dec) .....	220
<i>Przyszłość cywilizacji Zachodu</i> (materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL) (rec. ks. Ignacy Dec) .....	221
Ks. Stanisław Nagy SCJ, „ <i>Ty jesteś Piotr</i> ”. <i>Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II</i> (rec. Elżbieta Dołganiszewska) .....	224
Kościół Chrystusowy. <i>Teologia fundamentalna</i> , t. IV, red. ks. T. Dzidek, ks. Ł. Kamykowski, ks. A. Kubiś, o. A. Napiórkowski OSPPE (rec. Elżbieta Dołganiszewska) .....	227
Jacques Dupuis SJ, <i>Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	229
Ks. Andrzej Muszala, <i>Współczesna biologia a nauczanie Kościoła katolickiego</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń) .....	231
<i>Wojna sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła</i> , red. J. Nagórny, M. Pokrywka (rec. ks. Tadeusz Reroń) .....	231
J. Ciecieląg, Poncjusz Piłat, prefekt Judei, seria „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu”, t. XI, red. J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała (rec. ks. Mariusz Rosik) .....	233
<i>Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych</i> red. Z.J. Kapera, seria: „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu”, t. XII (rec. ks. Mariusz Rosik) .....	234
<i>Prayer for Healing – International Colloquium – Rome, November 2001, International Catholic Charismatic Renewal Services in collaboration with the Pontifical Council for the Laity</i> (rec. ks. Andrzej Siemieniewski) .....	237
Ks. Tomasz Węclawski, <i>Powiedzcie prawdę</i> (rec. ks. Krzysztof Śnieżyński) .....	239
Mark Baker, <i>Największy psycholog wszech czasów. Jezus i mądrość duszy</i> , tłum. A. Wolnicka (rec. Jan Wadowski) .....	242
Chantal Delsol, <i>Esej o człowieku późnej nowoczesności</i> , tłum. M. Kowalska, (rec. Jan Wadowski) .....	243

#### POMOCE DUSZPASTERSKIE

Św. Bożej Rodzicielki, <i>Matka Jezusa – Zbawiciela</i> (ks. Piotr Sroczyński) .....	247
2. niedziela po Narodzeniu Pańskim, <i>Świat Go nie poznał</i> (ks. Piotr Sroczyński) .....	248
Uroczystość Objawienia Pańskiego, <i>Przyjmijmy przychodzącego Pana</i> (ks. Rajmund Pietkiewicz) .....	249
Niedziela Chrztu Pańskiego, <i>Początek dzieła</i> (ks. Piotr Sroczyński) .....	250
2. niedziela zwykła, <i>Po pracy poznać człowieka</i> (ks. Aleksander Radecki) .....	251
3. niedziela zwykła, <i>Recepta na dobre kazanie</i> (ks. Aleksander Radecki) .....	253



4. niedziela zwykła, „Prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (ks. Andrzej Siemieniewski) .....	255
Ofiarowanie Pańskie, „Światło na oświecenie pogan” (ks. Andrzej Siemieniewski) .....	257
5. niedziela zwykła, <i>Jako powołani do życia dla drugich</i> (ks. Ignacy Dec) .....	258
6. niedziela zwykła, <i>Mądrość świata i mądrość Ewangelii</i> (ks. Ignacy Dec) .....	261
7. niedziela zwykła, <i>Najtrudniejsze przykazanie</i> (ks. Ignacy Dec) .....	263
Środa Popielcowa, „Nawróćcie się do mnie całym sercem” (ks. Andrzej Siemieniewski) .....	265
1. niedziela Wielkiego Postu, <i>Wielki Post – droga przez pustynię do Ziemi Obiecanej</i> (ks. Rajmund Pietkiewicz) .....	266
2. niedziela Wielkiego Postu, <i>Boże obietnice umocnieniem na wielkopostnej drodze</i> (ks. Rajmund Pietkiewicz) .....	268
3. niedziela Wielkiego Postu, <i>Miłosierdzie i cierpliwość Boga</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec) .....	269
4. niedziela Wielkiego Postu, <i>Aby zajaśniała w nas Wielkanoc!</i> (ks. Marian Biskup) .....	271
5. niedziela Wielkiego Postu, <i>On mi przebaczył!!!</i> (ks. Marian Biskup) .....	273
Niedziela Palmowa, <i>Po której jestem stronie?</i> (ks. Ignacy Dec) .....	275
Wielki Czwartek, <i>Trzy dary w Jezusowym Testamencie</i> (ks. Paweł Cembrowicz) .....	276
Wielki Piątek, <i>Milczenie Wielkiego Piątku</i> (ks. Paweł Cembrowicz) .....	278
Wigilia Paschalna, <i>Pascha Wcielenia i Pascha Zmartwychwstania</i> (ks. Paweł Cembrowicz) .....	279
Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego, <i>Świadkowie Zmartwychwstałego</i> (ks. Paweł Cembrowicz) .....	280
Poniedziałek Wielkanocny, „Ty ścieżkę życia mi ukażesz” (ks. Andrzej Siemieniewski) .....	281
2. niedziela wielkanocna, <i>Mieć pokój w sercu</i> (ks. Krzysztof Borecki) .....	282
3. niedziela wielkanocna, <i>Przeogromne miłosierdzie Boże</i> (ks. Krzysztof Borecki) .....	283
4. niedziela wielkanocna, <i>Chrystus Pasterzem</i> (ks. Andrzej Małachowski) .....	284
Najświętszej Marii Panny, <i>Królowej Polski, Krótką historią kultu Maryi w Polsce</i> (ks. Andrzej Małachowski) .....	285
5. niedziela wielkanocna, <i>Jedynym kryterium bycia chrześcijaninem</i> (ks. Andrzej Małachowski) .....	287
6. niedziela wielkanocna, „Kto mnie miłuje będzie zachowywał moje przykazania, a Ojciec mój umiłuje go i do niego przyjdziemy” (ks. Adam Łuźniak) .....	290
Niedziela Wniebowstąpienia Pańskiego, „Obłok zabrał im Go sprzed oczu” (ks. Adam Łuźniak) .....	291
Niedziela Zesłania Ducha Świętego, „Pokój wam! Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (ks. Adam Łuźniak) .....	292
Uroczystość Trójcy Przenajświętszej, <i>Istnieje jeden Bóg w trzech odrębnych Osobach: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty</i> (ks. Zdzisław Lec) .....	294
Boże Ciało, <i>Eucharystia – wielką tajemnicą wiary, Eucharystia buduje Kościół</i> (ks. Zdzisław Lec) .....	295
11. niedziela zwykła, <i>Wyzwolenie z grzechu</i> (ks. Tadeusz Reroń) .....	297
12. niedziela zwykła, <i>Bóg „daje” i „czeka”</i> (ks. Andrzej Szafulski) .....	298
13. niedziela zwykła, <i>Chrześcijańska filozofia odpoczynku</i> (ks. Andrzej Szafulski) .....	299
Św. Apostołów Piotra i Pawła, „Rzekł do niego Jezus: «Paś owce moje»” (ks. Andrzej Siemieniewski) .....	301

## Z ŻYCIA FAKULTETU

Ks. Ignacy Dec, <i>Z jaką teologią do jednoczącej się Europy</i> .....	303
Ks. Ignacy Dec, <i>Nil est in homine bona mente melius</i> .....	306

## CONTENTS

From the Editor .....	5
-----------------------	---

### ARTICLES

Card. Henryk Gulbinowicz, <i>For the technological civilization</i> .....	7
Helmut Juros, <i>How much theology for Europe?</i> .....	15
Fr. Ignacy Dec, <i>Religion and the meaning of life</i> .....	29
Fr. Jan Kowalski, <i>Christianity should become again the Europe's spring</i> .....	37
Fr. Janusz Mariański, <i>Religion and the universal values</i> .....	49
Fr. Eugeniusz Mitek, <i>Catechesis in the school environment</i> .....	59
Fr. Bogdan Ferdek, <i>Theological basis for exorcism</i> .....	73
Fr. Jerzy Machnac, <i>How to believe today</i> .....	83
Fr. Wiesław Wenz, <i>Clerics' rights in the Canon Codex for the Eastern Churches</i> .....	97
Fr. Tomasz Błaszczak, <i>Mixed marriages in the Silesia region during the Prussian times</i> .....	115
Fr. Jacek Bramorski, <i>Sin as slavery in the New Testament theology</i> .....	127
Fr. Michał Machał, <i>Wrocław – city of life and activity of the Servant of God,</i> <i>Fr. Robert Spiske</i> .....	143
Fr. Ireneusz Celary, <i>The presence of truth on resurrection in the Church's liturgy</i> .....	159
Fr. Dominik Schwaderlapp (Köln), <i>Gewissen, Wahrheit und die Würde des Menschen</i> <i>zur Gewissenslehre Johannes Pauls II</i> .....	175
Fr. Piotr Sroczyński, <i>Dangers in the carthographic catechesis</i> .....	189

### COMMENTS AND OPINIONS

Fr. Andrzej Siemieniewski, <i>Rome Session University and the Church in Europe</i> (17-20 VII 2003) .....	197
Jan Wadowski, <i>Thirt-third Wrocław Pastoral Days (27-29 VIII 2003)</i> .....	199
S. Ewa Jezierska, <i>Forty-first Congress of the Polish Bible Scholars</i> (Koszalin 17-18 IX 2003) .....	200
Elżbieta Dołganiszewska, <i>Tożsamość człowieka a jego postawa prospołeczna</i> – Sympozjum Teologii Fundamentalnej (Katowice 22-24 IX 2003) .....	202
Card. Zenon Grocholewski, <i>La filosofia del diritto di Giovanni Paulo II,</i> (by Fr. Ignacy Dec) .....	205
Christoph Dohmen, <i>Die Bibel und ihre Auslegung</i> (by Fr. Janusz Misiewicz) .....	206
<i>Die Bibel, erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas</i> (by Fr. Janusz Misiewicz) .....	208
Benignus Józef Wanat <i>OCD, Drukarnia Karmelu Fortecy Najświętszej Maryi Panny</i> <i>w Berdyczowie. Działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych</i> <i>w Berdyczowie na Ukrainie</i> (by Jan Dąbrowski) .....	210
<i>Leksykon teologii fundamentalnej</i> , red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (by Elżbieta Dołganiszewska) .....	211

Proklos, <i>Elementy teologii</i> , tłum. Robert Sawa, (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	213
Michael Dousse, <i>Dieu en guerre. La violence au coeur des trois monothéismes</i> (by Fr. Andrzej Szafulski) .....	215
Hans Urs von Balthasar, <i>Wiarygodna jest tylko miłość</i> (by Jan Wadowski) .....	216
Radosław Kuliniak, <i>Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku</i> (by Fr. Ignacy Dec) .....	217
Mieczysław Pater, <i>Rozważania o sensie dziejów</i> (by Fr. Ignacy Dec) .....	218
Marie-Dominique Philippe, <i>Pielgrzymowanie filozoficzne. List do przyjaciela</i> tłum. K. Kaczmarczyk (by Fr. Ignacy Dec) .....	220
<i>Przyszłość cywilizacji Zachodu</i> (materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL) (by Fr. Ignacy Dec) .....	221
Ks. Stanisław Nagy SCJ, „ <i>Ty jesteś Piotr</i> ”. <i>Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II</i> (by Elżbieta Dołganiszewska) .....	224
Kościół Chrystusowy. <i>Teologia fundamentalna</i> , t. IV, red. ks. T. Dzidek, ks. Ł. Kamykowski, ks. A. Kubiś, o. A. Napiórkowski OSPPE (by Elżbieta Dołganiszewska) .....	227
Jacques Dupuis SJ, <i>Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu</i> (by Fr. Andrzej Małachowski) .....	229
Ks. Andrzej Muszala, <i>Współczesna biologia a nauczanie Kościoła katolickiego</i> (by Fr. Tadeusz Reroń) .....	231
<i>Wojna sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła</i> , red. J. Nagórny, M. Pokrywka (by Fr. Tadeusz Reroń) .....	231
J. Ciecieląg, Poncjusz Piłat, prefekt Judei, seria „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu”, t. XI, red. J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała (by Fr. Mariusz Rosik) .....	233
<i>Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych</i> red. Z.J. Kapera, seria: „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu”, t. XII (by Fr. Mariusz Rosik) .....	233
<i>Prayer for Healing – International Colloquium – Rome, November 2001, International Catholic Charismatic Renewal Services in collaboration with the Pontifical Council for the Laity</i> (by Fr. Andrzej Siemieniewski) .....	237
Ks. Tomasz Węclawski, <i>Powiedzcie prawdę</i> (by Fr. Krzysztof Śnieżyński) .....	239
Mark Baker, <i>Największy psycholog wszech czasów. Jezus i mądrość duszy</i> , tłum. A. Wolnicka (by Jan Wadowski) .....	242
Chantal Delsol, <i>Esej o człowieku późnej nowoczesności</i> , tłum. M. Kowalska, (by Jan Wadowski) .....	243
PASTORAL TOOLS .....	247
FROM THE FACULTY’S LIFE .....	303



# WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

## KOMITET REDAKCYJNY

ks. Ignacy Dec (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniewski,  
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



