

---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XII 2004 Nr 2



wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny



---

wrocławski

---

**PRZEGLĄD**

---

teologiczny

---

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

12 /2004/ nr 2



## OD REDAKCJI

Dobiega końca dwunasty rok ukazywania się „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, pisma naukowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Niniejszy numer jest dwudziestym czwartym z kolei. Przez dwanaście lat starałem się redagować to czasopismo przy współpracy kilku pracowników naukowo-dydaktycznych wrocławskiego środowiska teologicznego. Nie było to łatwe zadanie, przede wszystkim z braku etatów dla zespołu redakcyjnego. Aby zapewnić pismu zaplecze finansowe, zdecydowaliśmy się zamieszczać w każdym numerze dział z pomocami duszpasterskimi dla kapłanów trudzących się głoszeniem słowa Bożego. Łączyło się to z koniecznością odejścia od profilu czysto teoretycznego pisma. Standard teologiczny, akademicki, został jednak zachowany, jako że w dziale pierwszym, najobszerniejszym, zawsze staraliśmy się zamieszczać rozprawy i artykuły znanych teologów polskich, a nawet zagranicznych. Wszystkie prace pierwszego działu: „Rozprawy i artykuły” były recenzowane przez pracowników naukowo-dydaktycznych bratnich wydziałów teologicznych, zwłaszcza Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wiele artykułów musiało przechodzić przez gruntowną korektę autorską, wytyczoną przez recenzentów. W ten sposób próbowaliśmy sprostać wymogom, by czasopismo utrzymało się w grupie czasopism teologicznych punktowanych przez KBN i MEN.

W związku ze zmianą kolegium rektorskiego Uczelni następuje również zmiana w kolegium redakcyjnym tego czasopisma. Jako ustępującemu rektorowi, który był zarazem redaktorem naczelnym tego periodyku przez 12 lat, przypada mi miły obowiązek podziękowania wszystkim za współpracę i wszelkiego rodzaju pomoc okazywaną przy redagowaniu tego teologicznego półrocznika. Szczególne słowa wdzięczności składam pierwszemu zespołowi redakcyjnemu, w skład którego wchodził: ks. Adam Bałabuch, ks. Andrzej Siemieniowski i ks. Jerzy Witczak (1992-1997). Dziękuję zwłaszcza ks. prof. dr. hab. Andrzejowi Siemieniowskiemu, który z grona pierwotnego składu pozostał w zespole redakcyjnym do

końca. Słowa serdecznej podziękuję kieruję także do tych, którzy potem dołączyli do grona współpracowników redakcyjnych: ks. Wiesławowi Szczęchowi, ks. Andrzejowi Małachowskiemu i Janowi Wadowskiemu. Osobliwe podziękowanie składam tym, którzy dokonywali składu komputerowego. Byli to: ks. Jerzy Witczak (1992-1996) i pani Mirosława Zmysłowska (1996-2004).

Obecny numer zachowuje tradycyjny układ. Naukowy dział: „Rozprawy i artykuły” zrecenzowali pracownicy naukowo-dydaktyczni Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Na ręce ks. prof. dr. hab. Tadeusza Doli, dziekana tegoż Wydziału, składam wszystkim recenzentom serdeczne wyrazy wdzięczności za ich szybką i rzetelną przysługę. Wyrażam także serdeczne podziękowanie wszystkim dotychczasowym autorom opublikowanych dotąd tekstów. Dziękuję również kapłanom dawnej Archidiecezji Wrocławskiej i obecnej diecezji świdnickiej oraz wszystkim Prenumeratorom za łaskawe nabywanie i korzystanie z tego Pisma.

Nowemu Zespołowi Redakcyjnemu życzę twórczej inwencji w dalszej pracy redakcyjnej. Niech „Wrocławski Przegląd Teologiczny” służy nadal teologii i Kościołowi na dolnośląskiej ziemi i w całej naszej Ojczyźnie.

*bp Ignacy Dec*

Wrocław, dnia 27 grudnia 2004 r., w święto św. Jana Apostoła i Ewangelisty



BP IGNACY DEC  
WROCŁAW

## JAN PAWEŁ II PAPIEŻEM EUCHARYSTII

### WSTĘP

Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim długim pontyfikacie zyskał już sobie wiele określeń, wskazujących na istotne rysy Jego osoby i Jego pontyfikatu. Nazwano Go już papieżem spraw ludzkich, papieżem godności człowieka, praw ludzkich, stróżem prawdy, obrońcą życia itd. Wydanie w dniu 7 października 2004 roku Listu apostolskiego *Mane nobiscum, Domine* oraz ogłoszenie 10 dni później Roku Eucharystii (od października 2004 do października 2005), upoważnia do nazwania Piotra naszych czasów także papieżem Eucharystii.

Zamierzeniem poniższego tryptyku jest uwydatnienie niektórych rysów papieskiej nauki o Eucharystii w trzech odsłonach. Pierwszą z nich stanowi 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny we Wrocławiu, drugą – ogłoszona w Wielki Czwartek, 17 kwietnia 2003 roku encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, zaś trzecią – ogłoszony ostatnio List apostolski *Mane nobiscum, Domine*, zapowiadający Rok Eucharystii i Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów, które odbędzie się w Watykanie w dniach od 2 do 29 października 2005 r. pod hasłem: *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła*.

### 1. EUCHARYSTYCZNE PRZESŁANIE JANA PAWŁA II W CZASIE 46. MKE

Jan Paweł II, przybywając w maju 1997 roku do Wrocławia, by dokonać zamknięcia 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, kilkakrotnie uświa-

damiał jego uczestnikom, jaki jest cel tego szczególnego spotkania, na które zjechali się przedstawiciele wszystkich kontynentów. Owe cele można sprowadzić do następujących: poszerzenia przestrzeni dla Chrystusa eucharystycznego oraz wyznania wiary i wyrażenia wdzięczności wobec Chrystusa obecnego w Eucharystii.

W powitalnym przemówieniu na lotnisku we Wrocławiu Jan Paweł II mówił: „*Zróbcie Mu miejsce, Pan idzie z nieba*”... *Jestem przekonany, iż Kongres Eucharystyczny przyczyni się skutecznie do poszerzenia przestrzeni życiowej dla Chrystusa eucharystycznego... Chodzi o przestrzeń duchową, o przestrzeń ludzkich myśli i ludzkiego serca, o przestrzeń wiary, nadziei i miłości, a także o przestrzeń nawrócenia, oczyszczenia i świętości*<sup>1</sup>.

W katedrze wrocławskiej podczas adoracji Najświętszego Sakramentu Ojciec Święty, nawiązując do fragmentu Mowy Eucharystycznej zapisanej w szóstym rozdziale Ewangelii św. Jana, wyznał: *Jesteśmy tutaj po to, aby wspólnie z całym Kościołem wyznać naszą wiarę w Chrystusa-Eucharystię, w Chrystusa-Chleb żywy i dający życie. Mówimy wraz ze św. Piotrem: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68)... Wszyscy razem pragniemy dać wyraz naszej głębokiej wierze w Eucharystię i naszej gorącej wdzięczności za eucharystyczny pokarm, którym żywią się od prawie dwóch tysięcy lat całe pokolenia wierzących w Chrystusa*<sup>2</sup>. Kończąc zaś homilię podczas Mszy św. na *Statio Orbis*, Jan Paweł II wypowiedział modlitwę: *Cały Kościół oddaje Ci dzisiaj, Chryste, szczególną cześć i uwielbienie. Chryste, Odkupicielu człowieka, Chryste, ukryty w Eucharystii. Cały Kościół wyznaje publicznie swoją wiarę w Ciebie, który stałeś się dla nas Chlebem życia. I składa Ci dzięki za to, że jesteś z nami, Bogiem z nami, naszym Emanuelem*<sup>3</sup>.

Główne kongresowe przesłanie eucharystyczne Ojca Świętego zostało zawarte w homilii podczas Mszy św. na *Statio Orbis*. Jan Paweł II uwydatnił w niej podstawowe prawdy o Eucharystii. Przypomnił, że Eucharystia uobecnia misterium paschalne Chrystusa. *Sprawując tę tajemnicę – mówił – nie tylko ponawiamy to, co Chrystus uczynił w Wieczerniku, ale także wchodzimy w misterium Jego śmierci... Jesteśmy prawdziwie uczestnikami Triduum Sacrum i Nocy Paschalnej. Jesteśmy uczestnikami zbawczego misterium Chrystusa i oczekujemy Jego przyjścia w chwale*<sup>4</sup>. Eucharystia więc uobecnia całe dzieło odkupieńcze Chrystusa.

---

<sup>1</sup> *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. Teksty homilii, wykładów i konferencji ascetycznych, wygłoszonych podczas 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu 25 V – 1 VI 1997*, red. E. Janiak, A. Dereń, M. Francuz, Wrocław 2000, s. 159.

<sup>2</sup> Tamże, s. 161, 163.

<sup>3</sup> Tamże, s. 190.

<sup>4</sup> Tamże, s. 185.

Eucharystia jest także pokarmem i napojem, który zawiera w sobie całą moc Chrystusowego odkupienia, daje człowiekowi nowe życie i stanowi zadatek życia wiecznego. Jan Paweł II ujął tę prawdę w następujących słowach: *Człowiek, ażeby osiągnąć życie wieczne, potrzebuje Eucharystii. Jest to pokarm oraz napój, który przemienia życie człowieka i otwiera przed nim horyzont życia wiecznego. Spożywając Ciało i Krew Chrystusa, człowiek, już tu na ziemi, nosi w sobie zalążek życia wiecznego, gdyż Eucharystia jest sakramentem życia w Bogu*<sup>5</sup>.

Mówiąc o Eucharystii jako pokarmie, Ojciec Św. poruszył sprawę głodu w dzisiejszym świecie. Zauważył, że w epoce niebywałego rozwoju techniki i nowoczesnej technologii dramat głodu jest wielkim wyzwaniem i oskarżeniem! Papież wezwał do rachunku sumienia z solidarności społecznej, z elementarnej międzyludzkiej solidarności. Zachęcił wszystkich uczestników Kongresu do wołania o chleb do Boga, ale także do ludzi polityki i ekonomii, na których spoczywa odpowiedzialność za sprawiedliwy podział dóbr w skali światowej i w skali poszczególnych krajów. Przypomniawszy też o częściowej odpowiedzialności wszystkich chrześcijan za ten niesprawiedliwy stan rzeczy, gdyż każdy człowiek ociera się jakoś o biedę innych. Zatem na wszystkich nas ciąży obowiązek dzielenia się z innymi chlebem i innymi wartościami oraz udzielania pomocy potrzebującym<sup>6</sup>.

W homilii na zakończenie Kongresu Ojciec Święty nawiązał także do głównego tematu Kongresu: *Eucharystia i wolność*. Papież spojrzawszy na wolność w perspektywie Eucharystii. Przypomniawszy, że prawdziwa wolność wymaga ładu moralnego, ładu w sferze wartości. Gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt, to wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości. Papież postawił pytanie, czy człowiek może ów ład wolności zbudować sam, bez Chrystusa. Zauważył, że niektórzy dziś tak sądzą, uważając, iż Bóg jest przeszkodą na drodze do pełnej wolności, że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka. Jan Paweł II odrzucił to stanowisko, deklarując, że Kościół w świecie nie przestaje być głosi-cielem Ewangelii wolności, ale wolności powiązanej z prawdą i dobrem, wolności „do”, a nie wolności „od”. Tego rodzaju wolność jest darem Boga, ale jest ona także zadana człowiekowi. Jest ona powołaniem człowieka, w myśl wezwania św. Pawła: „Wy, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5, 13). Kościół jest stróżem takiej wolności, bo Kościół wierzy, że do wolności wyzwolił nas Chrystus. W Eucharystii Chrystus staje się wzorem takiej prawdziwej wolności. Jan Paweł II dalej wyjaśnia, że w Eucharystii Chrystus jest obecny jako Ten, kto siebie daje w darze człowiekowi, jako Ten, który człowiekowi służy, a prawdziwa wolność mierzy się właśnie stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tego rodzaju

<sup>5</sup> Tamże, s. 186.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 187.

wolność jest twórcza i jednoczy ludzi. Takiej jednoczącej wolności, zdaniem Papieża, potrzeba światu, potrzeba Europie, potrzeba Polsce!<sup>7</sup> Ojciec Święty zakończył ten fragment homilii słowami: *Chrystus w Eucharystii pozostanie po wszystkie czasy niedościgłym wzorem postawy „proegzystencji”, to znaczy postawy bycia dla drugiego, dla drugiego człowieka. Chrystus cały był dla swego Ojca niebieskiego, a w Ojcu dla każdego człowieka. Sobór Watykański II wyjaśnia, iż człowiek odnajduje siebie, a również pełny sens swojej wolności, właśnie poprzez bezinteresowny dar z siebie samego (por. „Gaudium et spes”, 24). Dzisiaj, podczas tej „Statio Orbis”, Kościół zaprasza nas, abyśmy weszli do tej eucharystycznej szkoły wolności, abyśmy wpatrzeni z wiarą w Eucharystię stali się budowniczymi nowego, ewangelicznego ładu wolności – wewnątrz nas samych, a także w społeczeństwach, w których przyszło nam żyć i pracować<sup>8</sup>.*

## 2. GŁÓWNE WYMIARY EUCHARYSTII W ENCYKLICE *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

Ogłoszona w Wielki Czwartek, 17 kwietnia 2003 roku czternasta encyklika Ojca św. Jana Pawła II, *Ecclesia de Eucharistia*, ukazała się w dość długim odstępie po poprzedniej, trzynastej encyklice *Fides et ratio* (1998). Odstęp ten wynosi prawie pięć lat. W tym czasie Ojciec Św. był absorbowany spotkaniami modlitewnymi z różnymi grupami, przybywającymi do Rzymu ze wszystkich kontynentów świata z okazji Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa. Wśród różnych grup pątniczych do Wiecznego Miasta była także polska pielgrzymka narodowa. Ojciec Św. w tym czasie ogłaszał ważne dokumenty i teksty związane z Wielkim Jubileuszem.

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* była pierwszą encykliką nowego stulecia i tysiąclecia. Wraz z czwartą encykliką pontyfikatu *Slavorum apostoli* (1985) należy do najkrótszych encyklik. Jest encykliką, w której Jan Paweł II odwołuje się dość często do swego kapłańskiego, biskupiego, kardynalskiego i papieskiego doświadczenia. Jest to encyklika zawierająca wspomnienia i świadectwa. Znajdujemy je przede wszystkim we *Wstępie* i w *Zakończeniu*. W punkcie 8, we *Wstępie* Papież pisze: *Gdy myślę o Eucharystii, patrząc na moje życie kapłana, biskupa i Następcy Piotra, wspominam spontanicznie wiele chwil i miejsc, w których dane mi było ją sprawować. Pamiętam kościół parafialny w Niegowici, gdzie spełniałem moją pierwszą posługę duszpasterską, kolegiatę św. Floriana w Krakowie, katedrę na Wawelu, bazylikę św. Piotra oraz wiele bazylik i kościołów w Rzymie i na całym świecie. Dane mi ją było również sprawować w wielu miejscach na*

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 189.

<sup>8</sup> Tamże.

górkich szlakach, nad jeziorami i na brzegach morskich; sprawowałem ją na ołtarzach zbudowanych na stadionach, na placach miast... Ta różnorodna sceneria moich Mszy św. sprawia, iż doświadczam bardzo mocno uniwersalnego – można wręcz powiedzieć kosmicznego charakteru celebracji eucharystycznej. Tak, kosmicznego! (EE 8).

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

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

Innym charakterystycznym rysem wspomnianej encykliki jest rozdział poświęcony więzi Eucharystii z Maryją. Jan Paweł II przedstawił w nim Matkę Chrystusa jako „Niewiastę Eucharystii”. Uczynił to w kontekście przypomnienia Listu apostołskiego *Rosarium Virginis Mariae*. W dotychczasowym nauczaniu Kościoła nie znajdujemy tak teologicznie dokładnie wyjaśnionej więzi Maryi z Eucharystią.

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

### 3. PRZESŁANIE LISTU APOSTOLSKIEGO *MANE NOBISCUM, DOMINE* – ROK EUCHARYSTII

Patrząc na dotychczasową refleksję Jana Pawła II nad tajemnicą Eucharystii, można zauważyć, że List apostolski *Mane nobiscum, Domine* stanowi jakiś rodzaj syntezy papieskiej nauki o Eucharystii. Sam Papież zauważa, że ogłoszony *Rok Eucharystii może być postrzegany jako swego rodzaju zwieńczenie dotychczas przebytej drogi* (MND 10). Mówiąc to, Papież ma na myśli ogłaszane przez siebie dokumenty i celebrowane wydarzenia, zwłaszcza w Roku Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa. Wszędzie tam przewijała się refleksja na temat Eucharystii, która jest źródłem, szczytem i centrum życia Kościoła. Papież nie zamierzał powtarzać w tym dokumencie myśli zawartych w poprzednio ogłoszonych tekstach, dotyczących tego misterium. Starał się jednak postawić nowe akcenty i uwydatnić te wymiary Eucharystii, które wydają się być szczególnie ważne i potrzebne współczesnemu człowiekowi. Tajemnicę Eucharystii rozważa Papież w Liście w kontekście ewangelicznego opowiadania o ukazaniu się zmartwychwstałego Chrystusa dwóm uczniom z Emaus (Łk 24,13-35). W świetle tego zdarzenia nazywa najpierw Eucharystię tajemnicą światła. Określenie to łączy z faktem, iż w każdej Mszy św. Liturgia słowa Bożego poprzedza sprawowanie Liturgii Eucharystii. Głoszone, reflektowane i kontemplowane słowo Boże staje się światłem dla uczestniczących w celebracji (por. MND 11-13).

Z kolei Jan Paweł II uwydatnia najbardziej oczywisty wymiar Eucharystii, jakim jest uczta. W punkcie 15 m.in. pisze: *Eucharystia narodziła się w wieczór Wielkiego Czwartku w kontekście wieczerzy paschalnej. Dlatego w jej strukturę wpisany jest sens uczyty; „Bierzcie i jedzcie”... Następnie wziął kielich i ... dał im mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy»... (Mt 26,26-27)*. Ta uczta eucharystyczna ma wymiar ofiarniczy i eschatologiczny. Nosi w sobie znaki męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz kieruje nas ku przyszłości – ku ostatecznemu przyjsciu Chrystusa na końcu dziejów.

Przypomniane wymiary Eucharystii łączą się, zdaniem Jana Pawła II, jeszcze w innym wymiarze tego misterium, który nazwany jest tajemnicą *realnej obecności*. *Eucharystia – pisze Papież – jest tajemnicą obecności, przez którą spełnia się w najwznioślejszy sposób obietnica Jezusa, że pozostanie z nami aż do skończenia świata* (MND 16).

W tym kontekście Jan Paweł II zachęca wspólnoty zakonne i parafialne do adoracji eucharystycznej poza Mszą św. Jest to bardzo ważny element chrześcijańskiej pobożności eucharystycznej, który dzisiaj został nieco zaniedbany, a który w Roku Eucharystii należy przywrócić i ożywić.

W następnych dwóch częściach ogłoszonego na Rok Eucharystyczny dokumentu Jan Paweł II przedstawia kolejno Eucharystię jako źródło i objawienie ko-

munii (MND 19-23) i jako początek i program „misji” (MND 24-28). Eucharystia jednoczy nas poprzez Chrystusa w Duchu Świętym z Bogiem Ojcem, czyli zespała nas z Trójcą Przenajświętszą. Otwiera nas także na bliźnich, prowadzi nas i wzywa do komunii z nimi. Celebracja Eucharystii predysponuje nas także do *stania się misjonarzem wydarzenia, które ten obrzęd uobecnia. Rozestanie po Mszy św. to nakaz, który pobudza każdego chrześcijanina do zaangażowania w szerzenie Ewangelii i ożywianie społeczeństwa duchem chrześcijańskim* (MND 24). Następnie Ojciec Św. stwierdza, że Eucharystia daje do tej misji nie tylko siłę wewnętrzną, ale również „program”. Istotą tego „programu” jest dawanie świadectwa o obecności i potrzebie Boga w świecie, w życiu jednostkowym i społecznym, prywatnym i publicznym. W związku z tym pisze Jan Paweł II: *W tym „Roku Eucharystii” chrześcijanie winni dołożyć starań, by z większą mocą dawać świadectwo o obecności Boga w świecie. Nie lękajmy się mówić o Bogu i z dumą nosić znaki wiary. „Kultura Eucharystii” rozwija kulturę dialogu, która z niej czerpie swą siłę i pokarm. Błędem jest uważać, że publiczne odniesienie do wiary mogłoby naruszyć słuszną autonomię państwa i instytucji cywilnych, czy nawet rodzić postawy nietolerancji* (MND 26). Powyższe słowa nabierają szczególnego znaczenia i niezwyklej aktualności w kontekście eliminowania dziś wszelkich znaków Transcendencji w życiu społecznym i w całej kulturze niektórych krajów europejskich.

Innym, równie ważnym zobowiązaniem wynikającym z celebracji Eucharystii jest czynne zaangażowanie w budowę społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego, co w praktyce winno wyrażać się w służeniu drugim na wzór Chrystusa, „który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28). Wreszcie Papież wzywa, aby chrześcijanie *przeżywali Eucharystię jako wielką szkołę pokoju, gdzie formują się mężczyźni i kobiety, którzy na różnych szczeblach zaangażowania w życie społeczne, kulturalne, polityczne działają na rzecz rozwijania dialogu i komunii* (MND 27).

## ZAKOŃCZENIE

Przedłożony tryptyk spojrzenia na tajemnicę Eucharystii przez Jana Pawła II w trzech wybranych odsłonach nie prezentuje w sposób adekwatny nauki Piotra naszych czasów o tej Wielkiej Tajemnicy naszej wiary. Daje jednak jakąś podstawę do stwierdzenia, że w jakimś sensie Eucharystia stanowi centrum nauczania i życia obecnego Papieża. Słusznie przeto można Go nazywać papieżem Eucharystii. Należy wyrazić nadzieję, że ogłoszony przez Niego i trwający obecnie Rok Eucharystii przyczyni się w dzisiejszym Kościele do pogłębienia pobożności eucharystycznej i do głębszego życia Eucharystią na co dzień.

## Summary

### John Paul II – the pope of the Eucharist

This text is written because of the John Paul II's announcing of the Eucharistic Year. It presents John Paul II' teaching on Eucharist. In this presentation three documents are mainly referred to. First, the principal thoughts of the pope's teaching during the 46-th International Eucharistic Congress are considered. Then, the author presents key topics of the pontifical teaching in the encyclical letter *Ecclesia de Eucharistia* (2003). Finally, in the third part, the foremost dimensions of the Eucharist are explained as exposed in the Apostolic Letter *Mane nobiscum, Domine* (Oct. 2004). Such abundant teaching of the present pontiff on this mystery allows us to call John Paul II the pope of the Eucharist.



KURT ANGLET  
NIEMCY

## KIRCHE UND DOGMA

*Das Wort Kirche möchte ich in jeder Zeile so oft wie das Wort Gott schreiben.*  
Madelaine Delbrêl

### THESE I. (EKKLESIOLOGISCH): DIE KIRCHE ALS LEIB CHRISTI IST KEINE KIRCHENGEMEINSCHAFT

Bekanntlich hat die *Erklärung „Dominus Iesus“*. *Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Kongregation für die Glaubenslehre, 6. August 2000)<sup>1</sup> für Furore gesorgt. In einem Interview befindet der Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel*, man müsse den Text als ganzen würdigen; er „habe die Aussagen über die Menschwerdung Gottes als eines der ganzen Menschheit zugute kommenden Heilserignisses ebenso begrüßt wie die Konzentration auf den Wahrheitsanspruch des Evangeliums“; ja, er „habe diesen Teilen der Erklärung sogar apostolischen Atem und apostolische Leidenschaft attestiert und sie mit der ersten These der von der Bekennenden Kirche 1934 verabschiedeten Barmer Theologischen Erklärung positiv verglichen“<sup>2</sup>. Es geht also um jene Teile der Erklärung, die sich gegen synkretistische Tendenzen und historischen Relativismus innerhalb der zeitgenössischen

---

<sup>1</sup> Im Text zitiert nach der deutschen Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz.

<sup>2</sup> Vgl. „Christ und Welt“ 39 (2000), 28: Wir müssen ja nicht Zwillinge sein. Streit um „Dominus Iesus“: Der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel antwortet auf Kardinal Ratzingers Kritik am Kirchenbild der Lutheraner.

Theologie richten. Jüngels Kritik richtet sich gegen Teil IV der Erklärung *Einzigkeit und Einheit der Kirche*, zumal gegen den Art. 17, in dem zwischen echten Teilkirchen und kirchlichen Gemeinschaften unterschieden wird, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“; sie seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ (20). Die in diesen Gemeinschaften Getauften „sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche“ (ebd.), wie es mit Blick auf das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* 22 bzw. 3 des II. Vat. Konzils heißt. Ausdrücklich wird unter Hinweis auf die Erklärung *Mysterium Ecclesiae* 1<sup>3</sup> die Vorstellung zurückgewiesen, die Kirche sei „eine gewisse Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“, die Kirche Christi bestehe daher eigentlich nirgendwo mehr und sei nur als ein Ziel zu betrachten.

Wohl nicht die Kirche sei als ein Ziel zu beachten, doch würde sich „die unsichtbare Einheit der einen und einzigen Kirche Jesu Christi auch in einer wahrnehmbaren Weise manifestieren“, wenn sich die verschiedenen Kirchen auf der Grundlage von Artikel 7 der Confessio Augustana (CA) zusammenfinden würden. Demnach „genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“. Sie gelten als die „Kennzeichen der wahren Kirche“ (*signa ecclesiae verae*) nach den EKD-Texten 69, 2001: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“<sup>4</sup>, zu deren Mitautor Jüngel zählt. Lapidar heißt es ebenda: „Durch sie baut sich der Leib Christi auf“. Wie der interne Aufbau erfolgt, läßt die selbstbezügliche Wendung offen; ebenso, wie sich das Verhältnis des Leibes, der in verschiedene „Einzelkirchen“<sup>5</sup> zerfällt, zum *Haupt*, zu Christus, darstellt<sup>6</sup>. Statt einer

<sup>3</sup> AAS 65 (1973) 398.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. I. 2.1. – Die „Texte“ werden weiterhin zitiert als EKD 69.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. I.2.2.

<sup>6</sup> Dazu heißt es im Anhang, Abschnitt 1.1: „Wir glauben die eine, heilige, katholische (allgemeine) und apostolische Kirche“ unter Hinweis auf 1 Kor 3,11 und Mt 7,24-27: „Sie kann sich nicht selbst begründen. Christus baut und trägt sie [...]“. Bei Matthäus ist indessen von *der* Kirche gar nicht die Rede, sondern es handelt sich um das Gleichnis vom klugen Mann, der auf die Worte Christi hört und „der sein Haus auf Fels [!] baut“. Und vorab, in 1 Kor 3,10, vermerkt der Apostel Paulus, der Gnade Gottes entsprechend habe er „wie ein guter Baumeister den Grund gelegt; ein anderer baut darauf weiter. Aber jeder soll darauf achten, wie er weiterbaut“. Bemerkenswert ist die *apostolische* Grundlegung Christi, der nach 1 Kor 3,11 wohl der einzige Grund ist, aber eben nicht irgendeiner historischen Architektur oder einer idealen Struktur, genannt „Kirche“, sondern der konkreten Kirche. Zu Recht zitiert Anhang 1.2 Eph 4,15 f.: „Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt“, wengleich verkürzt; denn weiter heißt es: „und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe

Erklärung folgt die Versicherung: „Jede Einzelkirche kann darauf vertrauen, dass alle anderen Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen, der Gemeinschaft des Leibes Christi zugehören und so geistlich miteinander verbunden sind“<sup>7</sup>. Ihr Modell bildet die *Leuenberger Konkordie* von 1973, in der sich über 100 Einzelkirchen weitgehend aus dem deutschen Raum auf der Basis der Rechtfertigungsbotschaft im reformatorischen Sinne mit dem Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Ordination und der Interzelebration zusammengeschlossen haben. Mag sie aus dem Blickwinkel eines in sich konfessionell zersplitterten deutschen Protestantismus einen deutlichen Fortschritt in Richtung Kirchengemeinschaft darstellen. Von einer „Bezeugung der von Gott *gegebenen* (Hervorh., K.A.) Einheit des Leibes Christi“<sup>8</sup> kann freilich keine Rede sein, wie durch die Formel von der „in der Welt verborgene(n) Einheit des Leibes Christi“<sup>9</sup> deutlich wird: sie bezeugt ihre faktische Absenz, eine rein nominale Einheit getrennter Kirchen; eben keine physisch sichtbare, sondern eine *ideelle* Vereinigung der *membra disiecta* des Leibes Christi. Wie aber der Leib Christi, des menschengewordenen Logos, *Einer* ist, so ist auch die Kirche als der Leib des auferstandenen und erhöhten Christus *Einer* – keine abstrakte Einheit von Kirchen nach Maßgabe unterschiedlicher Charismen, was auf eine höchst eigentümliche Mereologie hinauslief: die Einheit der Kirche gründete nicht in der Leibeinheit Christi, sondern in der Vielzahl der Schismen. M. a. W., die Einheit der Kirche ist nicht von der Vielfalt der christlichen Glaubensgemeinschaften her zu definieren, sondern ist christologischer Natur, gründet im Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christus Jesus.

## THESE II. (CHRISTOLOGISCH): DIE KIRCHE IST NICHT DER LEIB DES GLAUBENDEN, SONDERN DER LEIB CHRISTI

Wie konstitutiv das Dogma von seiner Menschwerdung nicht allein für den Glauben des einzelnen Christen, sondern für den Begriff der Kirche ist, hat *Martin Niemöller*, einer der Protagonisten der Bekennenden Kirche, in seinen Aufzeichnungen vom Frühjahr 1939 während seiner Haft im KZ Sachsenhausen dargetan:

---

aufgebaut“. Aus dem Kontext von Eph 4 wird ersichtlich, daß es hier gar nicht um eine „lebendige Vielfalt“ (vgl. ebd.) von einzelnen Gemeinden – nach dem EKD-Papier „die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche“ (vgl. 1.2.1) – geschweige denn von Einzelkirchen geht, sondern um die charismatische Verbindung von *Einzelnen*, die von Christus eingesetzt worden sind „für den Aufbau des Leibes Christi“ (Eph 4,12), eben der *einen* Kirche. So konkret wie ein Leib ist, so konkret ist die Kirche, an deren Glieder der Apostel aus dem Gefängnis appelliert.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 1.2.2.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

„Nimmt man dieses eine autoritäre ‚Dogma‘ der evangelischen ‚Kirche‘ fort, so bleibt überhaupt nichts Einigendes, nichts Verbindendes übrig, wie die Geschichte bis in diese Tage mit aller Deutlichkeit erweist: Es gibt keine evangelische Kirche, es gibt keine evangelische Christen, es gibt nur eine protestantische Zweckgemeinschaft mit ständig wechselnden Interessen, die auf dem Gebiet der Politik (Heckel), der Philosophie (Hirsch), der Wirtschaft oder sonstwo liegen mögen“<sup>10</sup>. Niemöller folgert daraus, daß der reformatorische Glaube Dogmenglaube *par excellence* sei, „indem er sich auf das eine Dogma von dem einen, unveränderlich für alle Zeiten gegebenen Gotteswort der Bibel stützt. Fällt der Glaube an dies Dogma, bleibt nur noch eine hohle Schale ohne Inhalt“<sup>11</sup>.

Niemöller grenzt im folgenden das Dogma vom Gotteswort ausdrücklich vom Schriftwort der Bibel als Buch ab, die er als Produkt der Kirche begreift. Desgleichen weist er den protestantischen Versuch, im Sinne der protestantischen Lehre von der *sola scriptura* die Schrift gegen die Tradition auszuspielen, ab, denn die Heilige Schrift könne nicht die Grundlage der Erkenntnis Gottes sein, wenn nicht die Kirche, „die die ‚heilige Schrift‘ als solche proklamiert hat, schon von der Erkenntnis Gottes geleitet worden wäre. ‚Heilige Schrift‘ und ‚Tradition‘ sind also keine ausschließenden Gegensätze, sondern sie bedingen einander“<sup>12</sup>. Wie nämlich die Heilige Schrift ohne die Kirche tot sein kann, so müsse die Kirche auch ohne die Heilige Schrift vorübergehend „tot“ sein; und wie das Wort vom Kreuz Grundlage der Kirche bleibe, „so bleibt doch zugleich die Kirche ‚Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit‘ (1 Tim. 2, V. 15)“<sup>13</sup>.

Niemöller geht das Problem des Zusammenhangs von Kirche und Wort Gottes zunächst aus der Sicht des Predigers an. Er bemängelt den Wildwuchs „bei uns Protestanten“<sup>14</sup> ohne die regulierende Kraft der Tradition. „Und jeder Prediger pflückt sich sein Sträußlein, wie es sein Geschmack ist, ohne viel zu fragen, ob und wie viele Giftblüten dazwischen sein mögen!“<sup>14</sup> In einem zweiten Schritt kommt er jedoch auf die dogmatischen Grundlagen der Frage zu sprechen, auf die Lehre vom *solus Christus*; fragt, ob das der Christus der altkirchlichen Tradition sei, der als Lehrer, Sühner und König an uns wirke; oder ob es der Christus sei, dessen Amt sich in Kreuz und Auferstehung erschöpfe, wie man es aus einem Teil der heiligen Schriften als lutherische Tradition behauptete. Niemöller spitzt die Frage zu, wem nun bei diesen Differenzen mehr zu glauben sei: „Der Kirche oder den einzelnen Theologen?“<sup>15</sup>

<sup>10</sup> M. Niemöller, *Gedanken zu dem Thema: Evangelisch oder Katholisch?*, in: „Sinn und Form. Beiträge zur Literatur“ 53 (2001) 449-459, hier 449 f. (Weiterhin zitiert als „Niemöller“) – Niemöller stand damals vor seiner Konversion zur kath. Kirche, die er jedoch nicht vollzog.

<sup>11</sup> Ebd. 450.

<sup>12</sup> Ebd. 450.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. beide Zitate ebd. 452.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 454.

Bevor Niemöller in einem undatierten Teil seiner Überlegungen auf die ekklesiologische Problematik der Fragestellung eingeht, verweist er auf die grundlegenden Schwierigkeiten der Rezeption des Christudogmas aus evangelischer Sicht. „Wenn wir nicht nur, Protestanten’, sondern ‚Evangelische Christen’ sein wollen, so wird uns eine dogmatische Bindung an menschliche Entscheidungen in Gestalt der ‚Tradition’ zugemutet, die erheblich drückender werden kann als die dogmatische Bindung an die Kirchlichen Entscheidungen in Gestalt der katholischen ‚Tradition’“<sup>16</sup>. Dabei ist die psychologische Seite dieses Drucks eher sekundärer Natur, nämlich die Folge eines Problems, das nicht unter Hinweis auf die Autonomie des Menschen gelöst werden kann. Von Autonomie könne beide Male, weder von katholischer noch von evangelischer Seite die Rede sein: „wir stehen unter dem Gesetz der Offenbarung Gottes an uns in Christus, die durch die Kirche als Zeugnis zu uns kommt. Dies Zeugnis fragt nach unserem Glauben, um uns zu erfüllen und unser Leben zu gestalten. Welchem Zeugnis geben wir nach Prüfung seiner Grundlagen den Vorzug?“<sup>17</sup>

Eine Antwort auf diese Frage auf der Grundlage menschlicher Autonomie kann deshalb nicht gegeben werden, weil es hier gar nicht um eine bloße Wahlfreiheit geht, die im Sinne einer universalen Ethik die Respektierung der menschlichen Gewissensfreiheit voraussetzt. Nicht um Freiheit in einem allgemeinen abstrakten Sinne geht es Niemöller, sondern um *Gehorsam*, genauer: um konkreten Glaubensgehorsam. Als Gefangener, als ein Gefangener seiner Kirche – und nicht bloß im Namen der Barmer Erklärung! – stellt sich ihm die Frage, inwiefern diese seine Kirche, wirklich die Kirche Christi ist, entsprechend dem Zeugnis von dessen Offenbarung. Eine Frage, die alles andere als theoretischer Natur ist, bedenkt man, daß zur gleichen Zeit Millionen seiner Glaubensbrüder das Kreuz mit dem Hakenkreuz vertauscht haben; daß hinter der Erklärung der Barmer Synode weniger protestantische Geistliche standen, als katholische Geistliche im KZ Dachau einsaßen. Deshalb ist die Frage nach der Subsistenz der einen auf die Offenbarung Christi gegründeten Kirche nicht einfach mit dem Hinweis auf die bunte Vielfalt christlicher Kirchen und Traditionen zu beantworten. Nicht zuletzt ihre Zersplitterung in eine Vielzahl von Gemeinden und Gemeinschaften hat ihn am Begriff einer reformatorischen Kirche zweifeln lassen und bis an den Rand der Konversion getrieben. „Eine reformatorische ‚Kirche’ hat es ja in der Tat nicht gegeben und wir sollten es heute sehen, daß es sie auch nicht geben wird; die Reformation hat bestenfalls in Gemeinden, oft aber nur in Zirkeln und Häusern gelebt. Der Grund dafür war bei näherem Zusehen die Fülle der verschiedenen ‚Traditionen’“<sup>18</sup>. Wie

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd. 454 f.

eine Replik auf die heutige EKD-Erklärung 69, die sich deren Vielfalt rühmt, klingt Niemöllers anschließende dialektische Wendung; „Wenn wir diese Fülle gelten lassen, weshalb sollen wir nicht die *eine* Tradition der alten Kirche gelten lassen? – Das sind meine Gedanken und Fragen, die nicht von gestern auf heute aufgetaucht sind, sondern mich lange begleiten und mich soweit geführt haben, daß ich – falls mir nicht ein Irrweg meiner Gedanken deutlich gemacht wird – mit dem Anschluß an die alte Kirche nicht zögern werde“<sup>19</sup>.

Daß es zu einer Konversion nicht gekommen ist, mag aus evangelischer Sicht tröstlich sein, ändert jedoch nichts an der von Niemöller aufgewiesenen Problematik, wie sie seine anschließenden kritischen Ausführungen zur lutherischen Lehre von einer unsichtbaren Kirche dokumentieren, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Nur soviel mag deutlich geworden sein: Daß die Kirche nicht in einer losen Pluralität von Einzelkirchen gründet, die miteinander die rechte Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente verbindet, weil damit die Frage unbeantwortet bleibt, inwiefern Christus in seiner Kirche gegenwärtig ist, der nach Eph 1,22-23 nicht nur als ihr Haupt *über* sie gesetzt ist, sondern als sein Leib *von* ihm erfüllt ist. „Denn Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche fort (vgl. Kol 1,24-27)“, heißt es in *Dominus Iesus* (IV, 16) in Anlehnung an die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 14 des Vat. II — in der Kirche, die nach *Lumen gentium* 7 „sein Leib ist (vgl. I Kor 12,12-13.27; Kol 1,18). Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht getrennt werden können, dürfen Christus“ und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen den einzigen „ganzen Christus“<sup>20</sup>. Es liegt ja die herausragende Bedeutung des II. Vat. Konzils nicht zuletzt darin, die Grundlegung der Kirche im Christusmysterium zum Ausdruck gebracht zu haben, was freilich nicht allein im Glaubenszeugnis, sondern auch in der Erkenntnis sichtbar werden muß. Ausdrücklich vermerkt Eph 4,13 im Anschluß an die Ausführungen zum „Aufbau des Leibes Christi“: „So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der *Erkenntnis* des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“.

Paulus redet hier nicht einem persönlichen Glauben und Erkennen das Wort, mag jeder Christ auch seinen je eigenen Glaubensweg und Weg der Gotteserkenntnis besitzen. Vielmehr geht es ihm um die kirchliche *Unio* „im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes“ und um die Vollendung des *einen* Menschen in Christus durch uns alle, die wir zum Leib Christi gehören. Denn von seinem Leib

<sup>19</sup> Ebd. 455.

<sup>20</sup> Vgl. die Belege in Anm. 49 bei Augustinus, Gregor d. Gr. und Thomas von Aquin.

bestimmt sich sowohl das Wesen der Kirche als auch das der theologischen Erkenntnis, das im Dogma seinen Niederschlag findet. Daher ihre strikt christologische Grundlegung in Erik Petersons Bonner Vortrag „Was ist Theologie?“ aus dem Jahre 1925<sup>21</sup>, in dem er sich mit zwei programmatischen Texten der „Dialektischen Theologie“ auseinandersetzt, nämlich mit Karl Barths (frühem) Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*<sup>22</sup> sowie Rudolf Bultmanns Schrift *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*<sup>23</sup> Es kann hier weder auf die betreffende Auseinandersetzung noch auf Petersons Kritik am idealistischen Systembegriff eingegangen werden, was an anderer Stelle geschehen ist<sup>24</sup>. Beide gehen vom menschlichen Subjekt aus, wie allein der Titel von Bultmanns Schrift es suggeriert, was Peterson zufolge dahin führt, „daß wir uns notwendig mit Christus verwechseln“<sup>25</sup>. So könne der Exeget darüber befinden, was an der Überlieferung zu glauben sei bzw. was an ihr als Mythos auszuschneiden sei, gewissermaßen aus eigenen Stücken die *regula fidei* definieren. Doch auch da, wo die Autorität der Schrift durch den Glaubenden respektiert wird, erscheint der Vorrang des Subjekts vor dem Wahrheitsgehalt kirchlicher Überlieferung ungebrochen. Mag der Versuch, das kirchliche Lehramt gegen die Gemeinschaft der Glaubenden bzw. das Dogma gegen die Heilige Schrift auszuspielen, sich auch in gewissen katholischen Kreisen der Popularität erfreuen, er basiert auf einem Mißverständnis hermeneutischer Natur, wie es Peterson umrissen hat: „Das Mißverständnis, als ob das Evangelium eine Botschaft sei, die sich an alle richtet, ist aus der empirischen Situation entstanden, daß uns *zuerst* die Botschaft [in Bibel und Predigt] entgegentritt und daß wir von da aus auf die Christusoffenbarung verwiesen werden. Die Reihenfolge dieser Vermittlung läßt den Eindruck aufkommen, als ob das gepredigte und geschriebene Wort die eigentliche Hauptsache sei, das Offenbarungsgeschehen selber aber nur eine Art Illustration zu dem Wort“<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> E. Peterson, *Theologische Traktate* (= Ausgewählte Schriften, Bd. 1), hrsg. von Barbara Nichteweiß, Würzburg 1994, 1-22, hier 6. (Weiterhin zitiert als TT.)

<sup>22</sup> „Christliche Wissenschaft“ 36 (1922), 858-873; wiederabgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. von J. Moltmann, Bd. 1, München 1966, 197-218.

<sup>23</sup> „Theologische Blätter“ 4 (1925), 129-135; wiederabgedruckt in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933, 26-37. – Vgl. hierzu von W. Löser, *Das ‚bleibend Denkwürdige‘. Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers*, in: *Dogmengeschichte und Katholische Theologie*. Festschrift für H. Bacht/A. Grillmeier/A. Schönmetzer, hrsg. von W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann, Würzburg 1985, 329-352.

<sup>24</sup> Vgl. die in Anm. 23 zitierte Abhandlung W. Löasers sowie – zu Hegel – vom Verf.: *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Theologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995: *Exkurs zu Hegel: Dialektik und Dogma*, 113-165.

<sup>25</sup> Vgl. TT 10.

<sup>26</sup> TT 20 (Anm. 20)

So kommt es, daß zwischen dem Schriftwort der Bibel und dem fleischgewordenen Wort Gottes nicht exakt unterschieden werden kann, bzw. ihre Distinktion erscheint lediglich akzidentell. Ebenso entfällt die Differenz zwischen dem prophetischen Wort der Bibel und der Rede des Logos, dessen Leib eben nicht die Bibel darstellt, sondern die Kirche, in der ja bis auf den heutigen Tag – wie oben gesehen – der menschengewordene und auferstandene Christus wirkt.

Hinter der nominalistischen Aushöhlung der Offenbarungswirklichkeit, ihrer Reduktion auf eine biblische Metaphorik, deren Ausdeutung dem einzelnen Leser oder Hörer der Schrift obliegt, verbirgt sich ein weiteres Mißverständnis: die Verwechslung des Dogmas, das die Überlieferung der Kirche in Worte faßt, mit dem persönlichen Bekenntnis, das sich auf die eigene Lektüre der Schrift oder die gehörte Predigt stützt. „An diesem Punkt“, merkt Peterson an, „sitzt stets das Mißverständnis des Dogmas. Man kann selbstverständlich weder eine Lehre noch ein Bekenntnis für alle Zeiten verabsolutieren, aber das Dogma ist gar nicht in diesem Sinne Lehre und Bekenntnis und liegt auch gar nicht in einer Sphäre, die dem Hang des Menschen nach Verabsolutierung zugänglich ist. Der neuere Protestantismus interpretiert das Dogma der alten Kirche vielfach von seinem Begriff des Bekenntnisses aus, das ist aber sachlich wie historisch nicht richtig“<sup>27</sup>. Sachlich ist es nicht richtig, weil das Bekenntnis dem *Glaubenden* zugehört, der sich im einzelnen Fall durchaus irren kann. Das Dogma der Kirche hingegen ist weder Bekenntnis noch ein *consensus omnium fidelium*; wie etwa aus dem Dogma von Nicäa, das Gottheit und Menschheit Christi bezeugt, ersichtlich wird, kann es gegen den Widerstand einer einflußreichen Majorität von kirchlichen und staatlichen Repräsentanten ausgesprochen werden. Obschon das Dogma *den Glauben der Kirche* voraussetzt, schöpft es seine Evidenz *aus der Rede des fleischgewordenen Logos*. „Das Dogma gehört zum Reden des fleischgewordenen Logos *hinzu*, wie der Leib Christi wesentlich zum Haupt hinzugehört“. Der Leib Christi sei kein nebensächliches Akzidens, was ebensogut fehlen könne, wie man vom Dogma abstrahieren könne, um sich als Kirche zu fühlen. „Der Leib Christi ist auch nicht – so wenig wie das Dogma – etwas, was sich erst im Akt des Glaubens konstituiert. Wenn Kirche und Dogma sich im Glaubensakt erst konstituieren, dann gehörten sie wesentlich zum Menschen, der da glaubt. *Die Kirche ist aber nicht der Leib des Glaubenden, sondern der Leib Christi*. Und das Dogma ist nicht eine Konkretion des Glaubensaktes – und Theologie somit auch keine Glaubenslehre – sondern eine Konkretion des Logos“<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> TT 21 (Anm. 22)

<sup>28</sup> Beide Zitate: TT 22 (Anm. 23)



THESE III. (PNEUMATOLOGISCH): EINE THEOLOGIE OHNE DOGMA  
FÜHRT ZUR HISTORISIERUNG  
UND LITERARISIERUNG KIRCHLICHER LEHRE

Wenn aber nun das Band zwischen der Kirche und dem Dogma durchschnitten wird, dann erscheint folgerichtig der Leib abstrakt – „unsichtbar“, eine Konsequenz des spätmittelalterlichen Nominalismus<sup>29</sup>. Ja, man könnte fragen, inwieweit dieser nicht bereits in den eucharistischen Debatten des Mittelalters seit der sog. Berengarschen Krise im 11. Jahrhundert grundgelegt ist; ist doch bereits hier die substantielle Leiblichkeit Christi in der Eucharistie spiritua-lisiert worden, ohne die es keinen Sinn macht, von einer leiblichen Gegenwart Christi in der Kirche zu sprechen. Stellt man diese in Abrede, so bleibt zuletzt allein die *Leiblichkeit des Glaubenden*, um seine persönliche Rechtfertigung Ringenden. Doch so notwendig sein Glaube für sein Seelenheil auch sein mag, er kann niemals den Gegenstand des Glaubens der Kirche konstituieren, nämlich den fleischgewordenen Logos, den Grund unseres Glaubens. Auch wenn sich unser Glaube dem Wort Gottes verpflichtet weiß, so geht er aus dem Wort Gottes hervor. M. a. W., er kann niemals identisch mit dem *Wort* sein, er kann immer nur *Antwort* sein, eine der Selbstoffenbarung des Logos korrespondierende Größe.

Daher die Krise des Dogmas im Protestantismus in der Zeit um den Ersten Weltkrieg herum. So im Kultus der *Frage* beim frühen Barth, wie übrigens auf katholischer Seite bei Heidegger, dessen Affinität zum Nominalismus der Neukantianer lediglich durch den imperialen Wurf seiner Ontologie verdeckt wird. Später wird Barth seine berühmte Dogmatik schreiben. Dann die Historisierung des Dogmas – längst vor Bultmanns Kerygma-Theologie – bei Adolf von Harnack, der auf völlig absurde Weise das Dogma auf die Hellenisierung des christlichen Glaubens zurückführt. Richten sich doch gerade die frühen christologischen Konzilien

<sup>29</sup> So befindet Peterson zum Pathos und zur Rhetorik Luthers: „Das Pathos Luthers ist nicht einfach das subjektive Pathos eines leidenschaftlich empfindenden Menschen, sondern es ist objektiv motiviert, und, wie mir scheint, ist für dieses Pathos der hinter seinem Glaubensbegriff stehende spätmittelalterliche Nominalismus von ebenso großer Bedeutung, wie der ‚Nominalismus der Neukantianer für das Pathos der Barthschen Schriften verantwortlich zu machen ist‘ (TT 19; Anm 11) – Gewissermaßen als eine nominalistische Reduktion des *corpus Christi mysticum* läßt sich der Begriff einer unsichtbaren Kirche lesen, zu dem Martin Niemöller zu Beginn seiner undatierten Aufzeichnungen vermerkt: „Seit Jahren macht mir der Begriff, ‚unsichtbare Kirche‘ zu schaffen; in der Bibel findet sich weder der Name noch die dadurch bezeichnete Sache. Hier ist vielmehr Kirche – Gemeinde – *Ekklesia* nichts anderes als die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der durchaus ‚sichtbare‘ Kreis der Getauften, die z. B. von Paulus als *hagioi – sancti* – Heilige bezeichnet werden (1. Kor. 1, V. 2)“ (Niemöller 455).

von Nicäa bis Chalcedon *gegen* die Hellenisierung des Christusbildes, vom Arianismus bis zum Apolinarismus, ja bis hin zur Relativierung von Chalcedon im byzantinistisch geprägten Neuchalcedonismus der Spätantike. Wie zweifelhaft Harnacks eigene „urchristliche“ Position ist, mag daraus ersichtlich werden, daß er seinerzeit für die Entfernung des Alten Testaments aus der christlichen Bibel plädierte, in ihrer Aufnahme ein „Mißverständnis“ erblickte, wie gewisse Theologen heutzutage allen Ernstes in Christi Kreuzestod ein „Mißverständnis“ sehen wollen, als habe ihn eine verirrte Kugel getroffen. Dazu paßt, daß Harnack in seinem Marcion-Buch ausgerechnet den gnostischen Häretiker als authentischen Paulus-Interpreten betrachtet. Weitaus mehr als in die christliche Tradition hat das hellenistische Element in Harnacks „undogmatische Herzensreligion“ (Wolfram Kinzig) Eingang gefunden, die wenig mit der eschatologisch-martyrologischen Dimension christlichen Glaubens verbindet. „Wäre der Glaube nur in die Innerlichkeit der Seelen eingepflanzt worden“, vermerkt Peterson im Schlußteil seiner fragmentarisch erhaltenen Vorlesung *Kirchengeschichte des Altertums* (Göttingen, Wintersemester 1921/22) unter dem Titel *Das Kreuz siegt*, „dieses ungeheuerliche Geschehnis der Christenverfolgungen wäre gar nicht möglich gewesen; irgendein fauler Kompromiss wäre zustande gekommen, etwa von der Art des modernen Kompromisses, wonach unsere Seelen Gott, unsere Leiber aber dem Staat, der Welt usw. gehörten; jene unerträgliche Lösung, wonach die Kirche unsichtbar, der Staat aber sichtbar zu sein habe. Wäre das Christentum des Altertums wirklich in dem Maße dem Geist griechischen Denkens erlegen, wie man uns das oft einzureden versucht hat, dann wäre auch die griechische Zweiteilung von Leib und Seele dahin bestimmend gewesen, dass man den Leib dem Staat, die Seele aber Gott anheim gestellt hätte, dann wäre es auch nie zu Christenverfolgungen gekommen“. Bemerkenswert ist die sich anschließende *christologische*, keineswegs bloß „historische“ Begründung Petersons der Kirche, die eben – ihrem Ursprung nach – keine historische, sondern eine sakramentale, in Christus begründete eschatologisch-martyrologische Größe verkörpert: „Wie aber Christus einen Leib hat, der zu ihm gehört und den schon das Neue Testament als Kirche bezeichnet, und wie die Kirche selber nicht nur in der Innerlichkeit der Seelen da war, sondern einen Leib hatte, der zu ihr gehörte und, als zu ihr gehörig, auch zu Christus gehörte, einen Leib, der die Sichtbarkeit des Institutionellen, die Rechtsfähigkeit eines repräsentativ autoritativen Gebildes aufwies, so hatte dieser Leib der Kirche auch Glieder nicht nur in der Unsichtbarkeit gläubiger Herzen, sondern Glieder von leibhafter Gestalt. Nicht nur Seelen gehörten zu dieser Kirche, nein, Menschen, Menschen in leibhafter Gestalt, Menschen, für die es Befehl und Gehorsam gab, Menschen, für die es konkrete Versuchungen und konkrete Sünden gab – kurz, Menschen, die nicht nur eine Seele, sondern auch einen Leib zu opfern hatten, einen Leib, den sie Gott zu opfern bereit sein sollten, einen Leib, der zu Christus gehörte, wie der Leib der

Kirche ja zu Christus gehörte<sup>30</sup>. – Bei der Präteritum-Endform mag es sich um ein Versehen Petersons handeln, das gleichwohl beredt ist: Hatten doch nur wenige Jahr zuvor Millionen junger Männer ihre Leiber für den preußischen Staat bzw. für eine Staatenwelt geopfert, deren imperialer Impetus im absoluten Widerspruch zur eschatologischen Dimension der Kirche und ihrer leiblichen Konkretion stand; nicht ganz zu Unrecht hatte einige Jahrzehnte zuvor der Pastorensohn Nietzsche jene Religion der Innerlichkeit als „die Euthanasie des Christentums“ verspottet.

Nicht zuletzt das Beispiel Harnacks zeigt, wie sich historische Kompetenz und theologisches Fehlurteil auf höchster Ebene durchdringen können. Freilich ist auch sein Hellenismusverdacht nicht völlig aus der Luft gegriffen; es sei lediglich an einen so bedeutenden Theologen wie Origenes erinnert. Um so mehr steht daher der Kirche das Recht zu, im Interesse der *Klärung bzw. der Erklärung ihrer eigenen Begrifflichkeit* auf der Basis der Logosoffenbarung allgemeinverbindliche dogmatische Aussagen zu treffen. Denn wodurch sich das Dogma in seiner Begrifflichkeit von philosophischer, aber auch theologischer Spekulation unterscheidet, ist seine Verankerung *im Realcharakter der Selbstoffenbarung Christi*, die ein wenig gleich limitiertes Erkennen voraussetzt, „nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch analogen Erkennen Gottes zu sprechen“<sup>31</sup>. Zwar ist ein derartiges Erkennen auch in der Theologie möglich, aber es gehe dort, wie Peterson im Altbaus-Aufsatz vermerkt, „im Horizontalen vor sich, da wo es auch die Intentionalität des Erkenntnisaktes gibt“<sup>32</sup>. Die aber ist unablässig von der Person des Erkennenden, dessen Formulierungen sehr wohl in die Konstitution des Dogmas eingehen können, wie auch der Historiker verschiedene Vorstadien des Dogmas konstatieren kann, „trotzdem bleibt es wahr, daß in dem Augenblick, wo das Dogma kreiert wird, das Dogma keine theologische Formulierung mehr ist, die erkannt werden soll, sondern – und damit ist der stärkste Gegensatz zum Ausdruck gebracht – etwas ist, das geglaubt werden muß“<sup>33</sup>.

Genau hier aber liegt der Stein des Anstoßes. Bis auf den heutigen Tag kann breiter Zustimmung sicher sein, wer verächtlich vorn „Dogmenglauben“ oder vom Kirchenglauben redet; nicht selten unter Berufung auf die Freiheit der theologischen Wissenschaft oder der Freiheit des Geistes, der sich womöglich noch mit

<sup>30</sup> Beide Zitate vgl. E. Peterson, *Offenbarung des Johannes* [und politisch-theologische Texte] = Ausgewählte Schriften, Bd 4, hrsg. von Barbara Nichtweiß und W. Löser SJ, Würzburg 2004, 225.

<sup>31</sup> Vgl. Peterson, TT 6.

<sup>32</sup> Vgl. Peterson, *Über die Forderung...*, 298.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

einem Propheten oder dem Pneuma Gottes verwechselt. Dabei wird jedoch nicht allein *der Ursprung des Dogmas in der Offenbarung des Logos* unterschlagen, sondern *die Differenz zwischen theologischer Spekulation und der Formulierung des Dogmas*, die den theologischen Überlegungen einen *Endpunkt* setzt. Was es damit auf sich hat, muß sich eine selbstgefällige christliche Theologie, die um ihre eigenen Voraussetzungen nicht mehr weiß, von einem jüdischen Literaturwissenschaftler sagen lassen, der zum theologischen Diskurs vermerkt: „Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muß man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muß die krebbsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinterpretationen zum Stillstand bringen“. Was *Georges Steiner* unter einer derartigen Stillstellung argumentativer Dialektik versteht, hat er am Beispiel der „Summe“ des Thomas demonstriert, sie lasse sich „als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen Endpunkt zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, daß der Primärtext *dieses* und *das* bedeuten *kann*, *jenes* aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explikative Autorität ins Verhältnis setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend läßt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung“ – diese sei „satanisches Chaos“<sup>34</sup>.

Noch vor allen inhaltlichen Verwirrungen und Verwerfungen; noch vor allen Exzessen der neueren Exegese, soweit sie sich anmaßt, die Bibel neu zu schreiben, zeigt sich derlei Chaos in methodischer Hinsicht: Es gibt inzwischen eine „narrative Theologie“, eine „aporetische Theologie“, eine „poetische Dogmatik“, vielleicht demnächst eine Dogmatik in Sonettform, obwohl Peterson bereits vor einem Menschenalter daran erinnert: „Es gibt keine Theologie, zu der es nicht wesentlich gehört, daß in ihr argumentiert wird. Aber es scheint, als ob diese einfache Voraussetzung, die nun einmal zur Theologie gehört, uns in der Gegenwart völlig verlorengelassen soll“<sup>35</sup>.

Mit ihrer diskursiven Kompetenz büßt die zeitgenössische Theologie ihre Wahrheitsfähigkeit ein. Sie vermag nicht einmal ästhetischen Kriterien zu genügen<sup>36</sup>, geschweige denn der Eindeutigkeit des Dogmas. Sehr exakt hat Peterson unter-

<sup>34</sup> Vgl. G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München/Wien 1990, 66 f. – Zum Zusammenhang s. vom Verfasser These VT der „Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne“, in: „Theologie und Philosophie“ 73 (1998), 481-506, hier 492 f.

<sup>35</sup> Ebd. 9.

<sup>36</sup> Es mag wohl so viele Zugänge zu Gott geben, wie es Menschen gibt, aber nicht unendlich viele Deutungen des Wortes Gottes. Selbst ein Picasso wehrte sich „dagegen, dass es drei oder vier oder tausend Möglichkeiten geben soll, mein Bild zu interpretieren. Ich möchte, dass es nur eine einzige

schieden zwischen der Rede des Logos, wie sie im johanneischen  $\lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$  zum Ausdruck gelangt, und dem prophetischen Wort auf der einen Seite, sowie zwischen Verkündigung und Auslegung des prophetischen Wortes der Bibel und dem Dogma auf der anderen. Wenn Bultmann frage, welchen Sinn es habe, von Gott zu *reden*, dann verkenne er, „daß es nämlich ein wirkliches Reden, von Gott sinnvollerweise nur bei Christus gibt“<sup>37</sup>. Christus habe nicht etwas *über* Gott gesagt; er selbst *ist* das Wort, das von Gott ausgegangen ist. Nicht einmal die Propheten „redeten“ von Gott, obwohl sie von Gott gesandt seien, das göttliche Wort zu ihnen „komme“<sup>38</sup>. Daher „sagen“ sie das Wort Gottes, während die Kirche das Wort – gleich einem Urteil – „spricht“. – Ganz stimmig ist freilich Petersons Differenzierung an diesem Punkt nicht, da auch die Propheten im „Spruch Jahwes“ Gottes Urteil verkünden. Deshalb ist nach 2 Petr 1,19-21 auch das prophetische Wort ein konstitutives Element der kirchlichen Überlieferung; daher dürfe keine Weissagung der Schrift eigenmächtig ausgelegt werden. Mag sich ihre Auslegung auch nicht – wie Peterson es hier sieht – wesentlich auf Typologie und patristische Allegorese beschränken, so keineswegs, wie heute weithin üblich, auf Philologie und alttestamentliche Religionsgeschichte, die vom Neuen Testament abstrahieren zu können glaubt, als stünden sich zwei fremde Welten gegenüber. Ausdrücklich wird zuvor in 2 Petr 1,16-17 darauf verwiesen, daß die Apostel „nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt“ seien, „sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe“<sup>39</sup>. So der Offenbarung seiner Sohnschaft bei seiner Taufe im Jordan wie bei seiner Verherrlichung auf dem Berg Tabor, weshalb der Apostel

---

gibt, und in dieser einzigen muss es bis zu einem gewissen Grade möglich sein, die Natur zu erkennen, die schliesslich nichts anderes ist, als eine Art Kampf zwischen meinem inneren Sein und der äusseren Welt, wie sie für die meisten Menschen existiert“. (Vgl. ebd. 493: P. Picasso, [90] *Zeichnungen und farbige Arbeiten*, hrsg. von H. Keller, (Galerie Beyeler) Basel o. J. 72).

<sup>37</sup> Vgl. TT 9.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 21 (Anm. 20).

<sup>39</sup> Bei dem Begriff des Augenzeugen handelt es sich um eine zentrale Kategorie apostolischer Überlieferung, die in der zeitgenössischen historisch-kritischen Exegese vernachlässigt wird, sofern sie, ausgehend von der Philologie als Grundwissenschaft, vom Vorrang *des Textes* ausgeht. Damit wird aber, hermeneutisch gesehen, der *Zeugnischarakter* der biblischen Überlieferung unterlaufen; ihre Texte unterscheiden sich faktisch nicht von irgendwelchen ausgedachten, von mythologischen Stoffen. Auf diese Weise rückt der Interpret, also der Bibelhistoriker, in einer *petitio principii* zum Zeugen auf, der er – als Nachgeborener – niemals sein kann. Dadurch kommen die abenteuerlichsten Auslegungen zustande, der Fiktion huldigend, als sei er – die gesamte Sekundärliteratur überblickend – vor nahezu zweitausend Jahren dagebewesen. Von jener Fiktion lebt inzwischen eine ganze Journalistik, die ihre Halbbildung ihren Zeitgenossen als Zeugenschaft verkauft.

Der authentische biblisch-apostolische Begriff des Zeugen basiert indessen auf der Martyria Jesu Christi, der etwa in der sog. Johannesoffenbarung wiederholt als Zeuge tituliert wird (vgl. Offb 1,2; 1,5; 3,14). Von daher leitet Johannes seine Autorität als Zeuge ab, „da er unter dem Kreuz Christi gestanden hat (Joh 19,26) und unter dem Kreuz Christi zum Märtyrer berufen worden ist (Joh 19,35)“.

abschließend folgenden *pneumatologischen Vorbehalt* geltend macht: „Bedenkt dabei vor allem dies: Keine Weissagung der Schrift darf eigenmächtig ausgelegt werden; denn niemals wurde eine Weissagung ausgesprochen, weil ein Mensch es wollte, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben Menschen im Auftrag Gottes geredet“ (2 Petr 1, 20-21).

In der Rückbindung der Auslegung prophetischer Weissagung auf das apostolische Amt liegt keine „Amtsanmaßung“, keine Bevormundung der Gläubigen, sondern eine Selbstrestriktion kirchlicher Autorität vor, wie sich diese auch im Dogma theologisch zurücknimmt. Oder wie Peterson folgert, Theologie gebe es „nur unter der Voraussetzung der Autorität der Propheten und der Autorität Christi – mit anderen Worten, *die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist abgeleitete Autorität*“<sup>40</sup>. Petersons Präzisierung ist bedeutsam, sofern sie sowohl einen Dogmatismus, der sich als *vox Dei* mißverstehet – heutzutage spricht man von „Fundamentalismus“ (obschon mit Vorliebe diejenigen, die kein Fundament mehr besitzen) – in die Schranken weist, als auch einen historistischen Biblizismus, bei dem sich jeder, der die Schrift lesen und irgendwie auslegen kann, bereits für einen Theologen hält. Anders als die in der Theologie sich manifestierende Autorität ist Peterson zufolge die Bibel „primäre Autorität“<sup>41</sup>, da sie als inspirierte Schrift Gottes Wort sage. „Und doch *sagt* sie ja nichts, denn sie ist ja heilige *Schrift*. Das unterscheidet sie von den Propheten“<sup>42</sup>.

Wird die Differenz zwischen Heiliger Schrift und prophetischer Weissagung unterschlagen, so schlüpft ihr Ausleger unversehens in die Prophetenrolle. Wird aber die Differenz von Dogma und Logos Offenbarung unterschlagen, dann usurpiert der betreffende Theologe, der sich auf Christus beruft, unversehens die Autorität der Kirche, deren Wort selbst – und das ist wohl das stärkste Argument gegen eine politische Theokratie (!) – immer nur *abgeleitete* Autorität sein kann, d. h. eine Autorität, die sich konkret am Wort Christi in Schrift und Dogma messen lassen muß. Entsprechendes gilt für die Theologie. Es gehöre „zu den Phantaste-

---

(vgl. E. Peterson, *Offenbarung des Johannes* 147). So merkt Peterson an (vgl. ebd., Anm. 11): „Dass Johannes die μαρτυρία (Martyria) Jesu gesehen hat, bezeugt seine *Augenzeugenschaft*, die dem griechischen Denken stets gegenüber einer Zeugenschaft, welche sich nur auf Gehörtes gründete, überlegen erschien. Der ‚Augenzeuge‘ ist der eigentliche ἱστωρ (Schwurzeuge), der eine ἱστορία (historia) geben kann“ – Wird aber von dem apostolischen Zeugnis dieser „Historia“ abstrahiert, dann haben wir es nicht mehr mit der *Wirklichkeit* apostolischer Überlieferung zu tun, sondern mit – Literaturgeschichte. Aus diesem Grunde haben wir heutzutage so gut wie keine *historische Theologie* mehr, keine theologischen Wichtungen des apostolischen Zeugnisses, sondern eine Unzahl von Lesarten – von Texten, die von sonstwas handeln könnten, nur nicht vom Zeugnis Jesu Christi.

<sup>40</sup> Vgl. TT 11.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.

<sup>42</sup> Ebd.

reien neuzeitlichen Denkens", vermerkt Peterson, „sich eine Theologie ohne Dogma zu konstruieren. Diese Konstruktion ist phantastisch"<sup>43</sup>. Phantastisch deshalb, weil sie der prophetischen wie apostolischen Überlieferung ihre authentische pneumatologische Grundlegung abspricht; weil sie letztlich zu einer *Literarisierung* der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung und damit zu einer *Historisierung* ihrer Botschaft führt. Und eben diese ihre Literarisierung prägt das Bild der zeitgenössischen Theologie, soweit sie vom Dogma abstrahieren zu können glaubt, sich mit einer historischen Aufbereitung ihrer eigenen Überlieferung begnügt. Kein orthodox gesinnter Theologe, sondern ein moderner „Gnostiker" hat ihr den Spiegel vor Augen gehalten. „Die historische Kultur hat alles gefälscht", bemerkt der Philosoph *E.M. Cioran*. „Man stellt sich keine Fragen mehr nach Gott, sondern nach seinen *Erscheinungsformen*, nach der religiösen Sensibilität und Erfahrung, aber nicht mehr nach dem Gegenstand, der beide rechtfertigt"<sup>44</sup>.

Mit dem Verlust ihres Glaubensgegenstandes geht die faktische Gegenstandslosigkeit der zeitgenössischen Theologie einher. „Man klagt oft über die Interessenlosigkeit weiter Kreise gegenüber der Theologie. Es gibt ein einfaches Mittel dagegen. Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt, und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden"<sup>45</sup>, vermerkt Peterson.

### „ICH DENKE GOTT" – EIN ANSATZ ZUR THEOLOGISCHEN KONKRETION DER LOGOSOFFENBARUNG

Sehr schön hat *Bernhard von Clairvaux* in einer Predigt über den Aquädukt jenes Leben in der „Sphäre des Dogmas" im Anschluß an ein Jeremia-Wort<sup>46</sup> mit Blick auf die Menschwerdung des Logos zum Ausdruck gebracht: „So steigt der Gedanke des Friedens herab zum Werk des Friedens: ‚Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt' (Joh 1,14). Es wohnt durch den Glauben in unseren Herzen, es wohnt in unserem Gedächtnis, in unserem Denken, ja es steigt bis in unsere Vorstellungskraft hinab. Was sollte der Mensch vorher von Gott denken? Es reichte vielleicht aus, sich im Herzen ein Götzenbild zu machen. Gott war unbegreiflich, unnahbar, unsichtbar und völlig undenkbar. Aber jetzt wollte er begriffen werden, wollte gesehen, wollte gedacht werden"<sup>47</sup>. Ohne dieses Pathos des Den-

<sup>43</sup> Vgl. ebd. 15.

<sup>44</sup> E.M. Cioran, *Cahiers 1957 – 1972*, hrsg. u. übers. von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt am Main 2001, 23.

<sup>45</sup> TT 16.

<sup>46</sup> „Ich denke Gedanken des Friedens, nicht des Unheils" (Jer 29,11).

<sup>47</sup> *Sancti Bernardi opera*, ed. Leclercq/Rochais, Bd. 5, Rom 1968, 282 f.

ken-, Sehen-, Begreifen-Wollens erscheint der Glaube denkbar leer. Bernhard bleibt übrigens nicht beim Denken der Menschwerdung des Logos stehen. So klingen etwa Petersons Darlegungen mißverständlich, wenn er gelegentlich Dogma und Sakrament als „Fortsetzung der Inkarnation und des Redens des Logos von Gott“<sup>48</sup> bezeichnet. So hat nach *Alois Grillmeiers* Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium* 1.8) das II. Vat. Konzil „die Kirche nicht als eine ‚Fortsetzung der Inkarnation‘ bezeichnet. Diese Formel wurde vermieden. Dennoch ist – wenn auch vorsichtig – die Parallele Inkarnation – Kirche‘ zur Deutung des Mysteriums Kirche herangezogen“<sup>49</sup>. Ihre Leiblichkeit setzt ja die Leiblichkeit Christi nicht einfach fort – man muß den Satz einmal formulieren, um seinen Widersinn zu spüren; vielmehr wird sie erst durch das Mysterium seines Todes *und* durch die Geistsendung des zu Gott aufgefahrenen Auferstandenen konstituiert. Oder um eine präzise Formulierung Petersons aufzugreifen: Wie „die Theologie noch in der Elongatur der Logosoffenbarung liegt“<sup>50</sup>, so liegt auch die leibliche Konstitution der Kirche in der Elongatur der Inkarnation des Logos, da es ohne seine Menschwerdung weder Rechtfertigung noch Auferstehung noch Himmelfahrt gibt.

Und so zählt auch Bernhard die Stationen des Lebens Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt auf, um dann zu bedenken zu geben: „Welcher von all diesen Gedanken wäre nicht wirklich, fromm und heilig? Was immer ich hiervon bedenke: ich denke Gott, und in allem ist er mein Gott“<sup>51</sup>. Daher hat auch das II. Vat. Konzil Vorschläge verworfen, das Mysterium der Kirche von einem bestimmten, sei es auch so essentiellen Element des Christumysteriums wie dem der Eucharistie aus zu begründen, weil selbst diese ohne die Menschwerdung des Logos undenkbar ist. Ebenfalls hat das Konzil „nicht eine konkrete Deutung der historischen Entstehung der Ämter approbiert“<sup>52</sup> – nicht nur weil der betreffende historische Sachverhalt nur schwer rekonstruierbar erscheint, sondern weil für ihre Bestimmung letztthin das Wort Christi – etwa in Gestalt der sog. evangelischen Räte – sowie eine pneumatologische Begründung von Amt und Kirche ausschlaggebend sind. Dabei hat das II. Vat. Konzil, ob-schon es an der sichtbaren Kirche festhält, eine deutliche Korrektur an einer gegenreformatorischen Konzeption der Kirche vollzogen, sofern es ihre Sichtbarkeit nicht nach dem Modell der „Sichtbarkeit eines innerweltlichen Gebildes“ faßt. „Bewußt soll die Auffassung von Kardinal

<sup>48</sup> Vgl. TTH.

<sup>49</sup> Vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare = LThK-Ergänzungsband I (1966) 171. – Wir kommen auf die betreffende Passage zurück.

<sup>50</sup> Vgl. TT 13.

<sup>51</sup> Bernhard von Clairvaux, ebd.

<sup>52</sup> Vgl. Grillmeier, LThK-Ergänzungsband I zum Vat. II, 249.



Bellarmin überstiegen werden, für den die Kirche „so sichtbar und greifbar (ist) wie die Vereinigung des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“<sup>53</sup>. Deziert hat das Konzil einer politisch-theokratischen Auffassung der Kirche eine sakramentale entgegengesetzt, wobei es stärker als frühere Konzilien die pneumatologische<sup>54</sup> und die eschatologische<sup>55</sup> Dimension des Christumysteriums betont.

Dennoch hat es weder das Denken des Glaubens noch den Gehorsam des Glaubens preisgegeben, sofern die Kirche ja nicht einfach eine Glaubensgemeinschaft verkörpert, sondern eine Gemeinschaft der Getauften in Christus, daher dem Gehorsam unterworfen, „der zur Gerechtigkeit führt. Gott aber sei Dank“, schreibt der Apostel Paulus an die Römer, „denn ihr wart Sklaven der Sünde, seid jedoch von Herzen der Lehre gehorsam geworden, der ihr übergeben wurdet“ (Rom 6, 16b-17). Nichts anderes ist mit dem Gehorsam gegenüber dem Dogma der Kirche gemeint, bei dem es ja nicht um eine Ansammlung beliebiger Lehrsätze, sondern um nichts Geringeres als um die kirchliche Bezeugung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus geht.

#### APOSTOLISCHE SUKZESSION UND ESCHATOLOGISCHER REALISMUS

Wie wenig in der derzeitigen ökumenischen Diskussion auch nur ein Bewußtsein dessen, was Dogma bedeutet, besteht, verdeutlicht das eingangs zitierte Positionspapier der EKD (69), das mit Blick auf die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche konstatiert, offensichtlich sei „die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel. Immerhin kann festgehalten werden, dass beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubens gründe s verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht“<sup>56</sup>. – Die Frage drängt sich auf, was die „Lehre“ uns überhaupt noch *lehren* soll, wenn ihre Wahrheit vom Rausch einer Einigungsdynamik hinweggefegt wird wie fallendes Herbstlaub. Immerhin konstatiert der johanneische Christus in der eucharistischen Brotrede: „Bei den Propheten heißt es: *Und alle werden Schüler Gottes sein. Jeder, der auf den Vater hört und seine Lehre annimmt, wird zu mir kommen*“ (Joh 6,45).

<sup>53</sup> Vgl. Grillmeier, *Kommentar zu „Lumen gentium“* I, 8, in: LThK-Ergänzungsband I, 170.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 172,

<sup>55</sup> Vgl. ebd. 314-325 den Kommentar von Otto Semmelroth zu „Lumen gentium VII.

<sup>56</sup> Vgl. EKD 69, 2.3.

Das Hören auf den Vater aber, die Annahme des fleischgewordenen Wortes Gottes ist allemal etwas anderes als die nominalistische Reduktion der apostolischen Glaubensüberlieferung auf unsere „Vorstellung“ – ein rein subjektives Konnotat, auf das bereits Hegel das Wesen der Religion beschränkt sah, um die Explikation ihrer Wahrheit dem philosophischen Begriff vorzubehalten. Die Auflösung der Theologie in Religionsphilosophie geht mit der Abdankung des Dogmas einher, dessen Wahrheit gar nicht begriffen werden kann, solange man lediglich die „historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes“<sup>57</sup> vor Augen hat. Diese erscheint sekundär im Verhältnis zu seiner apostolischen Fundierung in der apostolischen Sukzession<sup>58</sup>, letzthin der pneumatologischen Begründung des kirchlichen Amtes.

Wie eng apostolische Sukzession und Sendung des Geistes als konstitutive Elemente kirchlichen Lebens und kirchlicher Lehre zusammenwirken, hat *Tertullian* in seiner „Prozeßrede gegen die Häretiker“<sup>59</sup> (*De praescriptione haereticorum*)<sup>59</sup> beschrieben: das Wirken Jesu auf Erden, die Berufung der Zwölf; schließlich seine

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

<sup>58</sup> Deren katholischem Verständnis u. a. im folgenden widersprochen wird. Es sei lediglich angemerkt, daß wegen der Ablehnung der apostolischen Sukzession zwischen den evangelischen Kirchen Skandinaviens und der deutschen evangelischen Kirche bis heute keine Kanzel- und Altargemeinschaft besteht. – Wie absurd es ist, einen Keil zwischen Geistsendung und apostolischer Sukzession treiben zu wollen, hat Martin Niemöller in seinen *Gedanken* (vgl. ebd. 456 f.) zum Ausdruck gebracht: „Wo anders soll uns denn seligmachender Glaube, der doch nach evangelischer Auffassung Gabe des hl. Geistes ist, zuteil werden als eben dort, wo der hl. Geist nach biblischem Zeugnis seine Werkstatt hat, d. h., in der Kirche?! Die Bibel kennt jedenfalls keine andere Weise der Geistesvermittlung als durch die Kirche, nämlich durch die Apostel und Ältesten (Act. 8, V. 17, Act. 19, V. 6, 1 Tim 4, V. 15), d. h. durch das Amt und die Amtsträger der Kirche! Außerdem noch die Geistesausgießung auf die Juden (Act. 2) und Heiden (Act. 10). Diese haben kirchenbegründenden Charakter und sind nicht umsonst einmalig (Act. 11, V. 15)“. Niemöller fuhr hinsichtlich der Geistesmitteilung durch „Handauflegung“ aus, es sei „undenkbar, daß eine leibhaftige und lebendige Kirche neu entstehen sollte, solange die alte lebt und auf der die Verheißung steht. Jedenfalls müßte erst ein neues Wunder der unvermittelten Geistesausgießung stattfinden! Dem widerspricht alles biblische Zeugnis über die Kirche“. Deren sakramentale Einheit durch „eine allgemein menschliche Übereinstimmung“, also durch einen Willenskonsens im Sinne von *Confessio Augustana VII* ablösen zu wollen, erscheine daher ebenso problematisch wie die Orientierung an der „Urgemeinde“ als ein „Musterbild“ von Kirche, das es zu kopieren gelte. „Das nennen wir dann ‚Kirchen‘. Diese Auffassung steht in unversöhnlichem Gegensatz zu der biblischen ‚Lehre‘ von der Fleischwerdung Christi in seiner Kirche, von der Kirche als seinem lebendigen Leib, der die Pforten der Hölle (d. h. des Hades, des *Todes*) überwinden wird. Wir tun so, als ob eine Kirche die andere nach deren Ableben ablösen müsse: ‚Die Kirche ist tot, es lebe die Kirche!‘ – Was so zustande kommt, ist aber nie die Kirche Christi, sondern immer ein Zerrbild oder wenigstens ein Schatten, dem das eigene Leben fehlt“. Was herauskäme, wäre – eine derartige Sekte gibt es tatsächlich; der Verf. wollte seinen Augen nicht trauen – eine „Kirche der Apostel Jesu Christi“, eine Kirche also, in der sich jedes Mitglied für einen Apostel halten darf.

<sup>59</sup> Zu den folgenden Tertullian-Zitaten vgl. CCL I, 201 f., 204.

Himmelfahrt und ihre Aussendung, die sie zunächst nach Judäa, dann zu den Völkern führt, um ihnen dieselbe Lehre und denselben Glauben zu verkünden. Geradezu protestantisch mutet sein pluraler Kirchenbegriff an, wie sie von Stadt zu Stadt Kirchen gründen, von denen aus Glaube und Lehre zu den übrigen Kirchen gelangen. So geschehe es bis heute, damit Kirchen entstünden. Dadurch würden sie auch als „Sprößlinge“ der von den Aposteln gegründeten Kirchen geachtet.

Um als solche zu gelten, geht Tertullian nicht etwa von ihrer jeweiligen zeitgeschichtlichen Verfassung aus. Er verweist vielmehr auf ihren apostolischen Ursprung: „Alles ist nach seinem Ursprung zu beurteilen. Darum bilden so viele und große Kirchen jene *eine* und erste Kirche, die von den Aposteln gegründet wurde und von der sie alle abstammen. So sind sie alle erste und apostolische Kirchen, weil alle die eine Kirche sind. Probe auf die Einheit sind: die Gemeinschaft des Friedens, der Brudernamen und die Gastfreundschaft. Diese Rechte verleiht allein die eine Überlieferung desselben Mysteriums“. Wird von ihm, letztlich vom Christusdogma abstrahiert, dann gibt es keine Kirche mehr, sondern lediglich ein loses Konglomerat von Kirchengemeinschaften, zu dem sich gern – was spräche im Zeichen einer ökonomischen und technologischen „Globalisierung“ dagegen?! – außerchristliche Religionsgemeinschaften gesellen könnten. Statt des anstößigen Dogmas täten es ebenso gut freundliche Unesco-Weisheiten.

Daß für Tertullian eine derartige postmoderne „Ökumene“ nicht in Frage kommt, hat weniger mit der Zeitbedingtheit seines Kirchenbildes zu tun, sondern mit der apostolischen Grundlegung der Kirche: „Was die Apostel gepredigt haben, das heißt: was Christus ihnen offenbart hat, kann nur durch diese Kirchen nachgewiesen werden, die von den Aposteln selbst gerundet wurden, durch mündliche Predigt und später durch Briefe“. Ihr *apostolischer Ursprung* bildet den Maßstab für ihre Wahrheit – nicht eine historisch gewachsene und gewordene Pluralität. Wäre dem so, dann wäre die Kirche nichts weiter als ein historisches Gebilde, das irgendwo im Verlauf der Geschichte auftaucht, um irgendwann in ihr zu verschwinden. Deshalb kann das *historische* Element, die Geschichte, niemals der Maßstab kirchlicher Lehre und kirchlichen Selbstverständnisses sein, sondern ihr pneumatologisches Fundament, der Geist Gottes, der aus den Augenzeugen Jesu Christi wahre „Historien“, nämlich „Schwurzeugen“ macht.

Auf ihn lenkt Tertullian den Blick mit einem Herrenwort aus den Johanneischen Abschiedsreden (Joh 16,12 f.). „Der Herr hat einmal offen erklärt: ‚Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen‘. Aber er fügte hinzu: ‚Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen‘. Dadurch zeigte er ihnen, daß sie alles wissen würden, da er ihnen versprochen hatte, sie würden durch den Geist der Wahrheit ‚die volle Wahrheit‘ erlangen“. Nicht Halb Wahrheiten sind es, die durch den Taumel eines kirchlichen Konsensualismus der Nachwelt eine Abrundung erfahren wurden. Denn nicht auf

eine ferne Zukunft bezieht sich das Herrenwort; wie später Niemöller die Geistsendung auf die Apostel hin deuten sollte, so auch Tertullian die Verheißung Christi: „Tatsächlich erfüllte er die Verheißung, da die Apostelgeschichte die Herabkunft des Heiligen Geistes bezeugt“.

Nicht ein eigener, rein persönlicher Anspruch verleiht den Aposteln ihre kirchliche Autorität, sondern die Fortsetzung des Geschehens, dessen Augenzeugen sie waren, kraft der Rückerinnerung durch den Geist an das, was Christus ihnen gesagt hat (vgl. Joh 14,26). Keine philologische Rekonstruktion des von Christus Gesagten reicht an seine Wahrheit heran, solange nicht die *Wirklichkeit* seines Zeugnisses und des apostolischen Zeugnisses in den Blick gerät. Diese Wirklichkeit bildet den Boden der Kirche wie des Dogmas – nicht unsere Textauslegungen, die zwangsläufig an unsere hermeneutischen Vorgaben gebunden bleiben. „Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit eine ganz andere Methode verlangt als zu einem Text. In einem Fall ist Theologie, im ändern Philologie die Grundwissenschaft“<sup>60</sup>. Gilt deren Interesse der Entstehung des Textes bzw. seiner Entstehungszeit, so greift die Theologie über den zeitgeschichtlichen Kontext etwa der Christenverfolgungen hinaus, indem sie deren *Wirklichkeit* mit den eschatologischen Aussagen Jesu konfrontiert, in denen ja gerade die Überwindung der historischen Mächte und ihrer Zeit zum Ausdruck gelangt. „Hier wird der Zusammenhang von Eschatologie und Christenverfolgung sichtbar. Jene Prophezeiungen, die der Herr seinen Jüngern gegeben hatte und die die Ereignisse der Endzeit aufs engste mit den Verfolgungen verknüpften, waren in Erfüllung gegangen. Und so oft werden diese Prophezeiungen noch in Erfüllung gehen, als die Eschatologie als das eigentliche Zentrum der christlichen Verkündigung sichtbar wird“<sup>61</sup>. Wo dies nicht der Fall ist, bleibt es bei einer rein kulturhistorischen Einschätzung des Geschehens, wie im liberalen Kulturprotestantismus jener Epoche, dem sich die zeitgenössische Bibelhistorie weitgehend anbequemt hat. So obsolet ihr die christliche Eschatologie erscheint, ist sie in Wahrheit selbst, soweit sie sich in einem akademischen Krähenwinkel eingerichtet hat, aus dem heraus die Konstellation der frühen Christenverfolgungen und der apokalyptischen Dimension unserer Epoche gar nicht mehr in den Blick gerät. „Es ist kein Kunststück, das Christentum in die Innerlichkeit zu verlegen“, fährt Peterson fort, „dort, wo es als private Herzensreligion und persönliche Überzeugtheit, als Erlebnisglaube oder als von Herz zu Herzen gehende pietistische Seelenkommunität lebt – dort ist es für den Einzelnen ungefährlich und für den Staat und die Welt unbedenklich. Aber das ist doch ein minderere Grad von Realität, in dem solch ein Christentum lebt. Der eschatologische Glaube kennt einen höheren Realitätsgrad: jene Realität, in der es

<sup>60</sup> W. Benjamin, *Ges. Schriften*, Bd. V. 1, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main 1982, 574.

<sup>61</sup> Peterson, *Offenbarung des Johannes* 226.

das Kreuz Christi und die Leibhaftigkeit des Auferstandenen und den Glauben an unseren eigenen Auferstehungs Leib gibt; jene Realität, in der es eine leibhaftige und nicht bloß eine innerliche Kirche gibt, eine leibhaftige Kirche, die der Leib des Herrn ist, und wo es Verfolgungen der Glieder dieses Leibes gibt und nicht bloß theologische Dispute und Diskussionen, Apologie und Polemik; wo der Leib des Verfolgten und Gemarterten fast so wichtig wird wie der Leib des Herrn, wo nicht der Staat das letzte Verfügungsrecht über unsere Leiber hat, um sie dann in verurteilten Kriegen in der Form von Menschenmaterial zu vergeuden, sondern wo Christus auch Herr unseres Leibes bleibt<sup>62</sup>.

Man sollte diesen letzten Satz in seiner ganzen Länge lesen, um den „langen Atem“ zu spüren, der sich hinter jenen „höheren Realitätsgrad“ verbirgt. Und man sollte – was hier freilich nicht geleistet werden kann – Petersons Vortrag neben einem anderen Vortrag aus dem gleichen Zeitraum stellen, der *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* sucht, nämlich neben Heideggers Vortrag über den Begriff der Zeit vor der Marburger Theologenschaft im Juli 1924: Zeit als Modus menschlicher Selbstausslöschung, im Zeichen einer Zukunft, die keine ist<sup>63</sup>. Erst dann dürfte es selbst dem theologisch unbedarften Zeitgenossen dämmern, was es mit jener Leibes *wirklichkeit* der Kirche auf sich hat, die dem eschatologischen Glauben wie dem Dogma zugrunde liegt. Dem einen wie dem ändern liegt kein anderer Maßstab von Wirklichkeit zu Grunde als die blutige Realität des Kreuzes sowie das apostolische Zeugnis der Auferstehung Christi, als der Einbruch der Transzendenz in die Zeit in Gestalt der Inkarnation des Logos und seiner Wiederkunft im Zeichen des Jüngsten Gerichts: „Bekleidet war er mit einem blutgetränkten Gewand; und sein Name heißt ‚Das Wort Gottes‘“. (Offb 19,13) Inkarnation – Kreuz – Auferstehung – Gericht bilden gewissermaßen die vier Eckpfeiler der Logosoffenbarung; man könnte auch sagen des Baus der Kirche, wie er im Dogma seinen architektonischen Grundriss im Medium diskursiver Erkenntnis findet. Man könnte dagegen einwenden, daß der kirchliche Weg zum Dogma erst später einsetzte als die biblische, ja als die martyrologische Bekundung des christlichen Glaubens. Doch noch vor der kirchlichen Promulgation des Dogmas sind jene vier Elemente zum Fundament der *regula fidei* geworden. So vermerkt der heilige *Polykarp* in seinem Brief an die Philipper (Zweiter Polykarp-Brief: VII. 1), nachdem er in seiner Paränese zunächst einen sehr iranischen Ton gegenüber den Verirrten, Schwachen und Sündern eingeschlagen hat (die Presbyter sollten „nicht allzu schroff sei-n im Urteil und bedenken, dass wir alle ‚Schuldner‘ der Sünde sind“), mit unverhohlener Schärfe:

---

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hrsg. von H. Tietjen, Tübingen 1989. – Wir gehen auf den betreffenden Vortrag in der Schlußbetrachtung des letzten Beitrags näher ein.

„Denn jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist; und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Worten umdeutet und weder Auferstehung noch Gericht lehrt, ist der Erstgeborene des Satans“. – Die kompromißlose Wortwahl des großen Märtyrerbischofs läßt keinerlei Zweifel daran aufkommen, daß die Grundaussagen des christlichen Glaubens in der Wirklichkeit des Offenbarungsgeschehens gründen, und nicht etwa in den Bedeutungsgehalten, denen *wir* ihnen beimessen, d. h., in einer religiösen Semiotik, die unseren Interpretationsmustern entspringt.

Aus diesem Grunde sollte man sich hüten, das Schriftwort gegen das Dogma oder den Geist Gottes gegen das kirchliche Amt auszuspielen. Denn so unstreitig es ist, daß die Autorität des Amtes, ja der ganzen Kirche im Verlaufe der Kirchengeschichte Schaden genommen hat – wenn nicht schon zu neutestamentlicher Zeit: „Denn jetzt ist die Zeit, in der das Gericht beim Haus Gottes beginnt“ (1 Petr 4,17a) – so ändert das nichts am pneumatologischen Fundament apostolischer Autorität, wie aus dem oben zitierten Apostelwort 2 Petr 1,20 f. hervorgeht. Freilich beruht auf ihr nicht allein die Verbindlichkeit des Dogmas, sondern nicht minder des Kerygmas, wie aus 1 Thess 2,13 hervorgeht, wo der Apostel Paulus Gott dafür dankt, „daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Gläubigen, wirksam“. Nur daß das Wort der Verkündigung, der Predigt – gewissermaßen in der Fortführung, in der „Prolongatur“ des Prophetenwortes – zahllose Zugänge zum Wort Gottes, zur Logos Offenbarung eröffnen kann. Analoges läßt sich vom Dogma eben nicht sagen, insofern es einen „hermeneutischen Endpunkt“ (Georges Steiner) eines ekklesiologischen Prozesses setzt, wie der Märtyrer, der, Kardinal Newman zufolge, für die Wahrheit der Kirche stirbt, einen physischen Endpunkt eines staatsrechtlichen Prozesses setzt.

Aus diesem Grunde kann das Dogma niemals in einem privativen, liberalistischen Sinne bloße *Meinung* sein. Denn für eine „Meinung“ zu sterben wäre kein *Zeugnis*, sondern Borniertheit, Intransigenz. Meinungen kann man ändern, während man ein Dogma sowenig wie einen Leib ändern kann; er kann allenfalls seine Gestalt verändern, indem er sich wandelt. Er kann sich so wenig ändern, wie sich das Kreuz Christi ändern kann, mit dem sich Gottes Wort in unsere Wirklichkeit eingeschrieben hat<sup>64</sup>. Von ihr aber hat die Theologie auszugehen, sofern sie nicht allein Gefahr laufen will, das Dogma preiszugeben und mit dem Dogma die Kirche, son-

<sup>64</sup>Wie inadäquat solche „Meinung“ für ein apokalyptisches Geschehen wie die Shoah sein, in der die menschliche Passion alles Privative, „Jemeinige“ sprengt, zeigt ein Celan-Vers aus „Engführung“:

dern jedweden Realitätsbezug. Denn die Erlösung, von der das Dogma handelt, ist vorab die Erlösung unseres Leibes – keine Erlösung allein der Seelen oder des Geistes; daher spielt sie sich nicht in der Welt der Ideen und Ideale ab, die allenfalls einen Schatten der Wirklichkeit darstellen.

### Streszczenie

#### Kościół i dogmat

Autor w artykule usiłuje ująć relację między Kościołem i dogmatem. Swoje rozważania skupia najpierw wokół trzech następujących tez: Kościół jak Ciało Chrystusa nie utożsamia się z żadną konkretną wspólnotą kościelną (teza I – eklezjologiczna); Kościół nie jest ciałem wierzącego (człowieka), lecz Ciałem Chrystusa (teza II – chrystologiczna); teologia bez dogmatu prowadzi do uhistorycznienia i uliteralnienia kościelnej nauki (teza III – pneumatologiczna). Następnie rozwija refleksje wokół wymowy objawienia Logosu w naszej ludzkiej historii oraz podejmuje problem sukcesji apostoelskiej i eschatologicznego realizmu. Fakt formułowania dogmatów łączy autor z działaniem Ducha Świętego, którego Chrystus obiecał Kościołowi. Rozważania autora są mocno osadzone w tekstach biblijnych i patrystycznych. Znajdujemy w nich także odniesienia do teologów współczesnych. Autor uwzględnia także bardzo mocno aspekt ekumeniczny rozważanego zagadnienia, co w przypadku autora proweniencji niemieckiej nie może budzić zdziwienia.

---

„... das andre, / du / weißts ja, wir, / lasens im Buche, war / Meinung. [-] War, war / Meinung. Wie / faßten wir uns / an – an mit / diesen / Händen?“ – zit. nach; P. Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*, hrsg. von Barbara Wie-demann, Frankfurt am Main 2003, 114. – „Handgreiflicher“ gewissermaßen läßt sich gar nicht zum Ausdruck bringen, wie das, was im Bereich der physis, der leiblichen Wirklichkeit vor sich geht, *niemals* auf Meinungen reduzierbar ist, ohne die Wirklichkeit dessen in Abrede zu stellen, was dem Leibe widerfahren ist.





KS. TOMASZ BŁASZCZYK  
WROCLAW

## DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIELNA ANTONIEGO I AUGUSTYNA THEINERÓW

Kryzys świadomości europejskiej, jaki trawił kraje zachodnie, przyczynił się do dechrystianizacji Europy, która z wielką siłą zaatakowała wiarę i Kościół w okresie rewolucji francuskiej. Istniejąca wówczas wspólnota interesów państwa i Kościoła w podtrzymywaniu równowagi społecznej spowodowała rozdźwięk między wiarą a moralnością, co uwidoczniło się z jednej strony w rygorystycznym spełnianiu praktyk religijnych, a z drugiej strony w upadku moralnym skrywanym pod pozorami pobożności. Pojawiający się kryzys sumienia podsycany był przez sceptycyzm, który podniósł do rangi absurdu rozum, odrzucający jako fałszywe to, co wyznawała religia<sup>1</sup>. Ponadto przeprowadzając zmasowaną krytykę dotychczasowych autorytetów, podważono rolę Kościoła i religii, stawiając w ich miejsce rozum i doświadczenie jako pewnik poznania prawdy.

Idee oświecenia, które ogarnęły szerokie kręgi życia politycznego, społecznego, a także umysłowego świata zagrażały Kościołowi i religii, tym bardziej że wśród ludzi Kościoła nie było wybitnych myślicieli ani wielkich uczonych. Teologia katolicka, będąc skostniałą, anemiczną, a przez to oderwaną od życia, nie wywierała żadnego wpływu na życie umysłowe świata i tym samym została zepchnięta do roli mało znaczącej nauki<sup>2</sup>. Racjonalistyczna filozofia oświecenia sprowadziła chrze-

---

<sup>1</sup> L.J. Rogier, *Wiek oświecenia i rewolucja (1715-1800)*, W: *Historia Kościoła*, red. L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar. t. IV, Warszawa 1987, s. 7-9.

<sup>2</sup> J. Mandziuk, *Błędne kierunki teologiczne*, „Przegląd Kalwaryjski” t. V (1998), s. 118.

ścijaństwo do moralizmu, a niemiecki febronianizm, przeciwstawiając się uniwersalizmowi myśli teologicznej, dążył do podporządkowania Kościoła katolickiego narodowym interesom poszczególnych krajów<sup>3</sup>. Teologia katolicka, obracając się w sferze abstrakcji, zasklepiła się w skostniałej formie scholastyki i nie była w stanie odpowiedzieć na nurtujące problemy ówczesnego świata. Pozostając w wielkim marazmie ideowym, także hierarchia kościelna nie podejmowała jakiegokolwiek próby uaktywnienia ośrodków naukowych, które stawiałyby czoło szerzącemu się indyferentyzmowi religijnemu.

Zepchnięcie katolicyzmu na ziemi śląskiej do roli mało znaczącego wyznania spowodowało, że jego wyznawcy nie czuli większego związku z Kościołem. Żyjąc wśród wyznawców protestantyzmu, popieranym przez czynniki państwowe, byli osamotnieni i zagubieni w problemach religijnych, które rozwiązywali na własną rękę. W tym czasie na Śląsku pojawił się problem małżeństw mieszanych, który potęgował obojętność religijną i stwarzał niebezpieczeństwo utraty wiary<sup>4</sup>.

W świecie nauki powstały błędne kierunki teologiczne, których twórcami byli Jerzy Hermes<sup>5</sup> i Antoni Günther<sup>6</sup>. Ich nauka, która była próbą oparcia teologii na podstawach czysto racjonalnych<sup>7</sup>, znalazła szeroki oddźwięk na uniwersytetach katolickich, w tym we Wrocławiu<sup>8</sup>. Ferment spowodowany nowymi, racjonalistycznymi kierunkami teologicznymi dawał jednak nadzieję wyjścia z zapaści, w jakiej znalazła się katolicka teologia i filozofia.

Argumenty racjonalistycznej filozofii oświecenia znalazły swe odzwierciedlenie także w sprawowaniu liturgii kościelnej. Na początku XIX w. coraz powszechniej przyjmowano argumenty racjonalizmu, uważając, że liturgia ma być tylko środkiem wychowania, a nie pośredniczką zbawienia<sup>9</sup>. Również postawa ducho-

<sup>3</sup> T. Błaszczuk, *Wpływ hermezjanizmu i güntherianizmu na Wydział Teologii Katolickiej we Wrocławiu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, rok 2 (2003) nr 1, s. 21.

<sup>4</sup> Zob. A. Franz, *Die gemischten Ehen in Schlesien*, w: *Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland*, Breslau 1878; T. Błaszczuk, *Problem małżeństw mieszanych na Śląsku w czasach pruskich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, rok 11 (2003) nr 2, s. 115.

<sup>5</sup> R. Schlund, *Hermes Georg*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. V, Freiburg 1960, kol. 258.; M. Cisło, S. Janeczek, *Hermes Georg*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 784.

<sup>6</sup> K. Macheta, *Günther Anton*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 398; H. Schwedt, *Günther Anton*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, Freiburg 1995, kol. 1105.

<sup>7</sup> H. Zeimentz, *Vernunft und Offenbarung in der Moralthologie nach Georg Hermes (1775-1831)*, w: *Sein und Handeln in Christus. Perspektiven einer Gnadenmoral*, red. K.H. Kleber, J. Piegsa, St. Ottilien 1988, s. 118.

<sup>8</sup> E. Kleineidam, *Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Breslau 1811-1945*, Köln 1961, s. 42-44; J. Overath, *Zwischen Hermes und Hermesianismus*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, t. 37 (1979), s. 131; R. Aubert, *Das Erwachen der katholischen Lebenskraft*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. H. Jedin, t. VI, cz. 1, Freiburg – Base – Wien 1985, s. 293.

<sup>9</sup> W. Urban, *Próby kościelnych neologów na Śląsku*, „Przegląd Powszechny”, t. 223 (1952), nr 4, s. 268.

wieństwa śląskiego, które pragnęło uatrakcyjnić sprawowaną liturgię celem przybliżenia jej wiernym, spowodowała pojawienie się w łonie Kościoła ruchu neologicznego, który był sprzeczny z obowiązującymi normatywnymi Kościoła katolickiego<sup>10</sup>.

Głównym celem neologów było wprowadzenie języka niemieckiego do Mszy św., rytuału i brewiarza. Ich zdaniem liturgia powinna dawać silne wrażenie estetyczne, a poprzez klarowne nauczanie i akcję liturgiczną miała przybliżać wiernych do Boga. Ponadto wprowadzenie języka ojczystego miało przyczynić się do pełnego udziału wiernych w nabożeństwach, którzy dzięki temu mogliby lepiej zrozumieć wykładane zasady wiary. Ostatecznie też liczone na penetrację środowiska protestanckiego, które uczestnicząc w nabożeństwach organizowanych w nowym duchu, mogłoby być pozytywnie ustosunkowane wobec Kościoła katolickiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że realizacja niektórych tylko postulatów ruchu neologicznego mogła prowadzić do powolnej protestantyzacji.

Wprowadzenie języka ojczystego do liturgii uzasadniano tym, że nauczanie mogło być tylko wtedy skuteczne, gdy było zrozumiałe dla wiernych. Dlatego też krytykowano agendy liturgiczne, które były opracowane w języku łacińskim, obcym ludowi, i domagano się wprowadzenia języka niemieckiego przy ceremoniach chrztu św., pogrzebu oraz błogosławieństwie niewiast po porodzie<sup>11</sup>.

Język niemiecki został uwzględniony w nowo powstałych rytuałach sakramentu chrztu, małżeństwa, namaszczenia chorych oraz obrzędów pogrzebowych. Ich autorami byli Ludwik Busch, Beda Pracher, Antoni Schmar oraz Wit Antoni Winter<sup>12</sup>. W liturgii eucharystycznej język niemiecki miał zastosowanie przy intonowaniu *Glorii* i *Credo* oraz przy czytaniach mszalnych. W sposób wyraźny skracano śpiew ludu, jak również w szczególnych przypadkach rezygnowano z *Gloria* i *Credo*, by nie przedłużać nabożeństwa i czasowo nie obciążać wiernych<sup>13</sup>.

Zwolennikiem tak pojętej liturgii był wikariusz generalny diecezji konstancjeńskiej, ks. Ignacy Henryk Wessenberg<sup>14</sup>. Był on także gorącym orędownikiem używania niemieckiego brewiarza podczas odmawiania godzin kanonicznych<sup>15</sup>. Wybitny znawca Pisma św., ks. Tadeusz Antoni Dereser, skrócił dzienną modlitwę do

<sup>10</sup> M. Czaplński, *Dzieje Śląska od 1806 do 1945 roku*, w: *Historia Śląska*, red. M. Czaplński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, Wrocław 2002, s. 276.

<sup>11</sup> W. Urban, *Leopold hr. Sedlnicki ksiądz biskup wrocławski 1836-1840 na tle dziejów Kościoła na Śląsku w pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 1955, s. 109.

<sup>12</sup> Tenże, *Próby kościelnych neologów...*, s. 266.

<sup>13</sup> Tamże, s. 267.

<sup>14</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*. Cz. 7. Lublin 1991, s. 64.

<sup>15</sup> A. Rösch, *Das religiöse Leben in Hohenzollern unter dem Einflusse des Wessenberianismus*, Köln 1908, s. 23.

krótkiej modlitwy porannej, przygotowawczej i dziękczynnej do Mszy św., a także do modlitwy popołudniowej i wieczornej. Modlitwy składały się każdorazowo z trzech psalmów, które na nowo zostały przetłumaczone na język niemiecki przez wrocławskiego egzegetę<sup>16</sup>. Modlitwa poranna zawierała trzy lekcje. Pierwsza oparta była na tekstach Nowego Testamentu, natomiast dwie pozostałe były wyjaśnieniem tekstów, mających na celu wyłożenie ich praktycznych wartości dla codziennego życia. Mimo że teksty te posiadały znamiona ducha epoki, były one proste, praktyczne, dobrze sformułowane i miały też charakter pobożnościowy. Breviarz zachowywał te święta i wspomnienia ku czci poszczególnych świętych, które były wzmiankowane w Piśmie św.<sup>17</sup>.

Nowości liturgiczne miały szerokie zastosowanie w diecezji wrocławskiej. Wśród kapłanów śląskich, którzy posługiwali się brewiarzem autorstwa Deresera, znaleźli się wybitni dostojnicy kościoła, wśród nich Henryk Förster, późniejszy ordynariusz wrocławski, oraz Józef Sauer, rektor alumnatu wrocławskiego<sup>18</sup>. Neologiczna liturgia mszalna była wprowadzona w Sobocie przez tamtejszego proboszcza, ks. Franciszka Scharfenberga, który na podstawie rytuałów Buscha, Schmara, Prachera i Wintera przygotował na własny użytek odrębny rytuał, wykorzystując go w duszpasterstwie bez aprobaty kościelnej. Również proboszcz Twardocic, ks. Kacper Rachner, pokusił się o opracowanie nowego śpiewnika, który bez zezwolenia władz duchownych rozpowszechniał w Legnicy, Chojnowie i Bolesławcu<sup>19</sup>. Śpiewnik Rachnera bazował na dotychczas obowiązującym w diecezji śpiewniku autorstwa Ignacego Franza, którego zbiór pieśni był już przestarzały, a językowo ubogi. Rachner do swojego śpiewnika wprowadził wiele nowych pieśni, których teksty, pozbawione archaizmów, były napisane współczesnym językiem, a przez to zrozumiałe dla wiernych<sup>20</sup>.

Wydaje się jednak, że największy wpływ na rozwój idei propagowanej przez neologów miał ks. Franciszek Scharfenberg z Soboty. Wprowadzając w swojej parafii nowe formy sprawowania ceremonii kościelnych, jak również używając przy tym ojczystego języka, sprawił, że jego wikariusz, neoprezbiter ks. Antoni Theiner nie tylko wyrażał wielkie uznanie dla nowatorskich poczynań swego pro-

---

<sup>16</sup> T. Błaszczyk, *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811-1914. Aspekt historyczno-prawny*, Legnica 2001, s. 108.

<sup>17</sup> E. Kleineidam, *Die Katholisch-Theologische Fakultät...*, s. 30.

<sup>18</sup> K. Engelbert, *Beitrag zur Biographie des Fürstbischofs Heinrich Förster*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, t. VII (1949), s. 150.

<sup>19</sup> W. Urban, *Próby kościelnych neologów...*, s. 268.

<sup>20</sup> J. Gottschalk, *Die katholische Kirche in Schlesien während der Aufklärung; Forschungsaufgaben*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, t. XXX (1972), s. 112.

boszcza, ale stał się gorącym orędownikiem nowych idei w liturgii<sup>21</sup>. Z podobną praktyką spotkał się w Legnicy, gdzie proboszczem był Augustyn Ober, który w 1826 r. wydał *Sammlung christlicher Lieder und inniger Gebete zur Erbauung katholischer Kirchengemeinden*<sup>22</sup>.

Idee oświeceniowe, które owładnęły szerokie kręgi społeczne i kulturowe, nie pozostały bez echa w życiu Antoniego i Augusta Theinerów. Obaj bracia hołdowali ideom oświecenia już w Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu, co spotkało się z ostrą reprimendą ze strony rektora, eksjezuity Jana Nepomucena Koehlera<sup>23</sup>. Rektor gimnazjum przedstawił matce obu braci, Annie Rosinie z d. Nitschke, swoje z troską o zachowanie czystości wiary i obawy związane z ich fascynacją prądami oświeceniowymi. Matka, która była pobożną niewiastą, zagroziła swoim synom, że w przypadku zerwania przez nich więzów z Kościołem katolickim ona sama odwróci się od nich i zerwie z nimi wszelkie stosunki rodzinne<sup>24</sup>. Słowa matki wywarły chwilowo olbrzymie wrażenie, ponieważ obydwaj ukończyli gimnazjum, i to z wyróżnieniem, i rozpoczęli studia na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego.

Antoni Theiner, urodzony 5 XII 1799 r., będąc gorliwym słuchaczem wykładów Tadeusza Antoniego Deresera, ukształtował w sobie obraz niezależnego katolicyzmu. Pozostając członkiem seminarium teologicznego u Deresera, pod jego auspicjami przygotował pracę konkursową, która stała się podstawą do uzyskania doktoratu<sup>25</sup>. Po otrzymaniu święceń kapłańskich, zdaniu rygorosum i przeprowadzeniu publicznej dysputy został mianowany doktorem teologii. Celem uzyskania posady uniwersyteckiej przedstawił swój doktorat ministrowi ds. Kultu i Publicznego Nauczania, Karolowi Altensteinowi, który dopiero rok później, po zasięgnięciu opinii biskupa Emanuela von Schimonosky'ego, powołał Theinera na stanowisko profesora nadzwyczajnego<sup>26</sup>. Tym samym na Antonim Theinerze spoczywał

---

<sup>21</sup> H. Hoffmann, *Anton Theiner. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”. t. IX (1951), s. 90-91.

<sup>22</sup> J. Gottschalk, *Die katholische Kirche in Schlesien...*, s. 113; W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980, s. 124.

<sup>23</sup> T. Błaszczyk, *Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego a sprawa Antoniego Theinera jako przywódcy śląskich neologów*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, t. XXI, (2001), s. 270.

<sup>24</sup> H. Jedin, *Augustin Theiner. Zum 100. Jahrestag Todes am 9. August 1874. Mit 3 Abbildungen*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”. t. XXXI (1973), s. 136.

<sup>25</sup> H. Hoffmann, *Anton Theiner...*, s. 85; F. Haase, *Festschrift zur Hundertjahrfeier der Universität Breslau. Die schriftstellerische Tätigkeit der Breslauer theologischen Fakultäten von 1811 bis 1911*. Breslau 1911, s. 139.

<sup>26</sup> H. Hoffmann, *Theiner Johann Anton*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, Freiburg 1965, kol. 15.

obowiązek habilitowania się poprzez obronę rozprawy naukowej. Przedstawiając wydziałowi swoją rozprawę *De jure statuendi impedimenta matrimonium dirimentia*, spotkał się z zarzutami, że trzy tezy zawarte w jego dysertacji zawierały stanowisko febroniańko-józefińskie, reprezentowane przez ówczesnych prawników. Po obronie przewodu habilitacyjnego rozpoczął działalność uniwersytecką wykładami z prawa kanonicznego i teologii pastoralnej (1824). Jego wykłady opierały się na myślach gallikańskich i józefińskich<sup>27</sup>, zważywszy, że prowadził je na podstawie podręczników, które zawierały idee dalekie od ortodoksji Kościoła katolickiego. I tak: wykłady z prawa kanonicznego prowadził na podstawie podręcznika Jerzego Rechbergera, którego opracowanie od 1820 r. znajdowało się na indeksie ksiąg zakazanych<sup>28</sup>. Podobnie zagadnienia z teologii pastoralnej opierał na podręczniku Andrzeja Reichenbergera, który zawierał jako obowiązujące normy wszystkie liturgiczne przepisy cesarza Józefa II<sup>29</sup>. Również treść jego wykładów budziła zastrzeżenia i pozostawiała wiele do życzenia. Podejmując tematykę celibatu duchownych, nie opierał swoich przedłożeń na rzeczowych argumentach naukowych, a jedynie kierował się własnym osądem, i to nacechowanym antykościelnym nastawieniem, tym samym prezentując osobiste poglądy dotyczące tego zagadnienia. Skargi studentów na treść wykładów zmusiły Antoniego Theinera do rezygnacji z prowadzenia wykładów z prawa kanonicznego. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że wykłady te opierały się na jego anonimowym dziele *Die Katholische Kirche Schlesiens, dargestellt von einem katholischen Geistlichen* (1826), które uaktywniło katolicki ruch reformatorski na Śląsku i odbiło się szerokim echem w całych Niemczech<sup>30</sup>. Dzieło to pozbawione było znamion naukowości, a brak naukowej metody spowodował, że historyczne argumenty mieszały się z subiektywnymi osądami i przypadkowymi obserwacjami życia kościelnego<sup>31</sup>. Podstawą jego napisania były stosunki panujące w diecezji wrocławskiej, a szczególnie treść listów pasterskich biskupa Emanuela von Schomonsky'ego. Jego zdaniem treść tych listów nie ujawniała chęci zaradzenia pilnym potrzebom Kościoła katolickiego na Śląsku. Uważał też, że urząd biskupi został wypaczony przez pozbycie się funkcji nauczycielskiej w diecezji na rzecz administracji gospodarczej i zewnętrznej reprezentacji Kościoła. Fakt ten przyczynił się do wzrostu władzy papieskiej, która rozstrzygała w sprawach doktrynalnych i sprawowania kultu, co zdaniem autora stanowiło główne źródło zła<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980, s. 124.

<sup>28</sup> Tenże, *Anton Theiner...*, s. 101-102.

<sup>29</sup> Archiwum Uniwersyteckie we Wrocławiu (AUWr.), *Lectionsverzeichnisse*, sygn. TK 67, s. 25.

<sup>30</sup> J. Gottschalk, *Die katholische Kirche in Schlesien...*, s. 113.

<sup>31</sup> H. Hoffmann, *Anton Theiner...*, s. 107.

<sup>32</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, Warszawa 1955, s. 163.

Antoni Theiner zawarł w swoim dziele daleko idące życzenia przeprowadzenia w Kościele koniecznych reform. Krytykując poziom wykształcenia kleru, zwłaszcza jego nikłą znajomość nauk biblijnych, wnioskował o umożliwienie duchowieństwu, w ramach pracy duszpasterskiej, pogłębiania wiedzy poprzez opracowywanie referatów tematycznych zleczanych przez biskupa, pisanie prac naukowych w ramach zadań konkursowych, organizowanie bibliotek dekanalnych oraz uczestniczenie w dobrze prowadzonych konferencjach duszpasterskich i wizytacjach kościelnych<sup>33</sup>. Ponadto widział konieczność podniesienia poziomu moralnego duchowieństwa poprzez zniesienie celibatu, uznając to prawo za najbardziej hańbiące stan duchowny. Uważał równocześnie, że prawo celibatu, pozbawiające duchowieństwo domowej radości i pogody ducha, przyczyniło się do udziału katolickich księży w strukturach wolnomularskich, gdzie szukali namiastki rodzinnego szczęścia<sup>34</sup>. Odnośnie liturgii wnioskował o przywrócenie Mszy św. pierwotnego znaczenia jako „świętej ofiary śmierci Chrystusa”, co wykluczało odprawianie mszy w intencji danej osoby, a także pobierania za jej celebrowanie stosownej opłaty<sup>35</sup>. Natomiast publiczne nabożeństwa, które miały stanowić „szkołę dla ludności”, musiały być oparte na czytaniu Pisma św., na przeprowadzaniu nauk, głoszeniu serdecznych kazań oraz przyjmowaniu Komunii św.<sup>36</sup> Ponadto domagał się zniesienia błogosławieństw, bractw religijnych, odpustów, czci świętych i litanii oraz odbywania pielgrzymek do miejsc świętych<sup>37</sup>. Uważał też, że należy dokonać gruntownych zmian, usuwając zbędne i przestarzałe książki do modlitwy i nabożeństw, a przede wszystkim przeprowadzić reformę mszału i sakramentów. Ostrą krytykę przeprowadził w stosunku do sakramentu spowiedzi, a także praktyk paraliturgicznych, w tym odmawiania modlitw różańcowych. Istotnym postulatem, jaki wysuwał Antoni Theiner, było wprowadzenie do nabożeństwa języka niemieckiego. Sprzeciwiając się autorytetowi Stolicy Apostolskiej i kościelnej hierarchii, widział potrzebę poddania Kościoła władzy świeckiej<sup>38</sup>.

Wydaje się, że część tych postulatów Antoni Theiner zaczerpnął z doświadczeń duszpasterskich z czasów swego wikariatu w Sobocie. Część jego propozycji nie była nowatorska, ponieważ niektóre z nich, zwłaszcza dotyczące reformy mszału i śpiewników kościelnych, a także wprowadzenie do liturgii języka niemieckiego,

<sup>33</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, Warszawa 1955, s. 163.

<sup>34</sup> W. Urban, *Leopold hr. Sedlnicki...*, s. 119.

<sup>35</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, s. 163.

<sup>36</sup> W. Urban, *Próby kościelnych neologów...*, s. 269.

<sup>37</sup> H. Hoffmann, *Anton Theiner...*, s. 107.

<sup>38</sup> W. Urban, *Leopold hr. Sedlnicki...*, s. 114.

były już realizowane w parafiach śląskich. Znalazły one swoje uzasadnienie w jednym z pism diecezjalnych i były przedstawione przez dziekana kapituły katedralnej, Jana Schoepe<sup>39</sup>.

Dzieło Antoniego Theinera zyskało ogromny popyt, co przyczyniło się do wznowienia wydania już poszerzonego i pod zmienionym tytułem: *Die katholische Kirche besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt von einem katholischen Geistlichen*. Ukazało się ono w 1827 r. i składało się z przedmowy, która broniła prawa państwa do reformowania Kościoła. W istocie rzeczy przedmowa stanowiła wstęp do dzieła o celibacie, którą rok później wspólnie wydali bracia Theinerowie<sup>40</sup>. Ich dwutomowe dzieło *Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen* przyczyniło się do upadku Antoniego Theinera, który został pozbawiony prawa prowadzenia wykładów prawie z wszystkich dziedzin oprócz egzegezy biblijnej. Jego przygoda z nauką zakończyła się w 1830 r., kiedy to sam zrezygnował z działalności akademickiej, przyjmując posadę proboszcza w Pełchnicy<sup>41</sup>.

Wydaje się, że Antoni Theiner wywierał olbrzymi wpływ na swego młodszego o 5 lat brata Augustyna, który wspierał go w pisarskiej działalności. Jeśli autorstwo *Die Katholische Kirche Schlesiens* w całości przypisuje się Antoniemu Theinerowi, to jego młodszemu bratu Augustynowi oddaje się zasługi przy współpracy i redakcji dzieła dotyczącego celibatu. Przygotowując dzieło do druku, wypożyczali z biblioteki uniwersyteckiej foliały, które w swoim pokoju namiętnie studiowali<sup>42</sup>. Porażka Antoniego zwiodła jego brata Augustyna nie tylko w powołaniu, lecz zachwiała jego wiarę. Zrezygnował on z dalszego studiowania teologii na uniwersytecie, jednakże ukończył studia uniwersyteckie w Halle, uzyskując tam 15 VIII 1829 r. doktorat z prawa. Wkrótce po promocji uzyskał stypendium naukowe, które wykorzystał na pracę naukową i wzbogacenie doświadczenia życiowego poprzez poszerzenie kręgu znajomych<sup>43</sup>. Swoje stypendium rozpoczął od wyjazdu do Wiednia, skąd udał się do Anglii, a następnie do Francji. W swojej autobiografii wspomina, że pozostając bez wiary, ale żywiąc za nią wielką tęsknotę, uczestniczył w wieczornych nabożeństwach w kościele św. Stefana w Wiedniu. W Anglii przeżył rozczarowanie Kościołem anglikańskim, który wcześniej wydawał mu się najbardziej solidny i skonsolidowany. Drażniła go handlowo-spekulatywna mentalność Anglików, którzy Kościół traktowali jak każdy inny interes ku-

<sup>39</sup> K. Engelbert, *Beiträg zur Biographie...*, s. 157.

<sup>40</sup> T. Błaszczyk, *Fakultet Teologii Katolickiej...*, s. 124.

<sup>41</sup> H. Hoffmann, *Theiner Johann Anton*, kol. 15.

<sup>42</sup> H. Jedin, *Augustin Theiner...*, s. 137.

<sup>43</sup> Tamże.



piecki, a także postawa duchownych, którzy nie byli w stanie zapanować nad swoimi dziećmi, bawiącymi się na ambonie kartkami zapisanych kazań<sup>44</sup>. Na krótko przed rewolucją lipcową 1830 r. przybył do Paryża, gdzie został ofiarą epidemii cholery. W czasie choroby był zdecydowany pojednać się z Kościołem. Spotkanie z Lamenaistem, wczytywanie się w dzieła Fenelona, Bossueta i Erazma z Rotterdamu przyczyniło się do odkrycia realnej obecności Chrystusa w Eucharystii i spowodowało jego wewnętrzny rozwój. Po lekturze *Symboliki* Jana Adama Möhlera i wymianie z nim listów postanowił wrócić na łono Kościoła. W Rzymie dokonało się jego całkowite nawrócenie. Tutaj wstępuje do oratorium św. Filipa Neri i przyjmuje święcenia kapłańskie, podejmując równocześnie pracę w sekretariacie stanu jako doradca ds. niemieckich, rosyjskich i wschodnich<sup>45</sup>. Stolicy Apostolskiej wyświadczył olbrzymią pomoc, przygotowując obronę papieskiego stanowiska w odniesieniu do małżeństw mieszanych<sup>46</sup>. Zajmował się także działalnością pisarską, wydając obszerne publikacje na temat kościoła w Szwecji (1833), Rosji (1839), Francji (1858), a także na Śląsku (1851). Wszystkie jego publikacje oparte były na źródłach, które czerpał z tajnego archiwum watykańskiego. Jego prefektem został w 1855 r. Jego znakomite opisy historyczne i znajomość problematyki Kościoła poszczególnych państw, zwłaszcza Rosji, były wykorzystywane w publicznych przemówieniach i dokumentach papieskich przez Grzegorza XVI. Tak było w przypadku przemówienia konsystorialnego z 22 XI 1839 r., gdzie papież gwałtownie protestował przeciw uciskowi katolików w Rosji i Polsce stosowanemu przez cara Mikołaja I<sup>47</sup>.

Augustyn Theiner przygotowywał także olbrzymie monografie na temat działalności papieża Benedykta XIV i Klemensa XIV<sup>48</sup>. W dziele *Die Zustände der katholischen Kirche in Schlesien von 1740 bis 1758 und die Unterhandlungen Friedrich II. und Fürstbischöfe von Breslau, des Kardinals Ludwig Philipp Grafen von Sinzendorf und Philipp Gotthard Fürsten von Schaffgotsch mit dem Papst Benedikt XIV.* ukazał papieża, który stał się mężem opatrnościowym w rozwiązywaniu trudnych spraw Kościoła śląskiego. Podejmując się dzieła na temat papieża Klemensa XIV, chciał na podstawie rzetelnego materiału archiwalnego przywrócić cześć papieżowi, który uchodził za pogromcę jezuitów. Dzieło to spotkało się z ostrą krytyką ze strony Towarzystwa Jezusowego, a dotyknięszy drażliwego tematu, Theiner został posądzony o wrogie usposobienie względem jezuitów<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> H. Jedin, *Augustin Theiner...*, s. 138.

<sup>45</sup> R. Bendel, *Theiner Augustin*, w: *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. Harasymowicz, Wrocław 2000, s. 851.

<sup>46</sup> H. Jedin, *Augustin Theiner...*, s. 142.

<sup>47</sup> H. Jedin, *Augustin Theiner...*, s. 147.

<sup>48</sup> Tamże, s. 152.

<sup>49</sup> Tamże, s. 153.

Stanowisko, jakie Augustyn Theiner piastował w Kurii Rzymskiej, sprawiło, że cieszył się wielkim uznaniem i prestiżem w niemieckich kołach kościelnych. Jego przyjaciół z lat szkolnych, Józef Sauer, rektor alumnatu wrocławskiego, chciał go pozyskać do współpracy ze „Schlesische Kirchenblatt”<sup>50</sup>. Również wikariusz kapitulny Józef Ignacy Ritter utrzymywał ożywione kontakty listowne z watykańskim dostojnikiem. Poprzez szeroką korespondencją Theiner był informowany o wydarzeniach w Kościele katolickim w Niemczech. Z życzliwością odnosił się także do Hugo Laemmera, udostępniając mu materiał archiwalny potrzebny do pracy naukowej. Obejmując urząd konsultora Kongregacji ds. Biskupów i Zakonów oraz Rozkrzewiania Wiary, znalazł się w gremiach przygotowujących Sobór Watykański I, będąc członkiem komisji przygotowawczej dla rytów wschodnich i dla misji<sup>51</sup>. Jego opowiedzenie się po stronie przeciwników dogmatu o nieomyślności papieskiej, a zwłaszcza wydanie uczestnikom soboru tajnych materiałów z archiwum watykańskiego i to wbrew zaleceniom papieża, spowodowało pozbawienie go urzędu prefekta tajnego archiwum watykańskiego<sup>52</sup>. Mimo że ostatecznie opowiedział się za dogmatem, „wierząc w niego z miłości do Kościoła, a nie z obłudy”, nie uzyskał już dawnej przychylności papieża. Zmarł w Civitavecchia 9 VIII 1874 r. Mimo że żywo interesował się losami Kościoła katolickiego w Niemczech, to od czasu wyjazdu związanego ze stypendium naukowym nigdy nie zawitał w ojczyste strony.

Zapewne wielkiej goryczy przysporzyło mu przejście brata Antoniego z Kościoła katolickiego do ewangelickiego<sup>53</sup>. Tym samym Antoni Theiner popadł w karę ekskomunikacji, która wykluczała go ze wspólnoty wiernych. Jego działalność pisarska, w której wyłuszczył swoje postulaty reformy Kościoła, stała się z jednej strony ciężarem dla biskupa wrocławskiego, z drugiej zaś impulsem do wzmożonej aktywności neologów na Śląsku. Został on doradcą przywódcy śląskich neologów, ks. Józefa Neukircha<sup>54</sup>. Za jego namową proboszcz Sokołowca skierował 2 XI 1826 r. do biskupa Emanuela Schymonsky’ego petycję o pozwolenie na przeprowadzenie reformy liturgicznej, a przede wszystkim mszału, rytuału diecezjalnego, śpiewnika oraz wprowadzenie języka niemieckiego do nabożeństw<sup>55</sup>. Petycję tę podpisali proboszczowie śląskich parafii, między innymi: Alojzy Gilge, dziekan i proboszcz Warty Bolesławieckiej, Franciszek Pohl z Bolesławca, Józef Haas z Raciborowic,

<sup>50</sup> Tenże, *Von Sedlnitzky zu Diepenbrock. Briefe von Ignaz Ritter an Augustin Theiner von 1841-1847*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, t. XXIX (1971), s. 177.

<sup>51</sup> T. Grandera, *Geschichte des Vatikanischen Konzils I*, Freiburg 1903, s. 79.

<sup>52</sup> H. Jedin, *Augustin Theiner...*, s. 165.

<sup>53</sup> W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, s. 125.

<sup>54</sup> J. Köhler, *Die katholische Kirche, w: Geschichte Schlesiens. Preussisch-Schlesiens 1740-1945. Österreichisch-Schlesiens 1740-1918/45*, red. J.J. Menzel, t. III, Stuttgart 1999, s. 194.

<sup>55</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, s. 168.

Antoni Bogedain z Chojnowa. Wśród podpisanych byli także proboszczowie: z Witoszyna Dolnego, Żagania, Pyszczyzny, Ługów Waleckich, Radziądza, Zimnej Wódki i Żmigrodu<sup>56</sup>. Nie ulega wątpliwości, że księża ci cieszyli się uznaniem kurii wrocławskiej i odznaczeni byli gorliwością duszpasterską. Niektórzy z nich, jak ks. Józef Haas z Raciborowic i ks. Franciszek Pohl z Bolesławca, cieszyli się także sławą wytrawnych kaznodziejów. Wszyscy podpisani kapłani, żyjąc w diasporze, cieszyli się życzliwością i przyjaźnią protestantów, którzy niejednokrotnie uczęszczali na nabożeństwa katolickie. Równocześnie ruch neologów znalazł silne poparcie magnatów śląskich. W ruchu tym znaleźli się: baron Filip Weiher z Sokołowca, hrabia Poniński z Dąbrowego Gaju, hrabia Frankenberg ze Lwówka i baron Vogten<sup>57</sup>. Śląska szlachta, popierając zabiegi duchowieństwa, w liście skierowanych do króla domagała się uwolnienia Kościoła od nadużyć opisanych przez Antoniego Theinera w *Die Katholische Kirche Schlesiens*.

W obliczu nacisków neologów, żądających zaprowadzenia reformy w liturgii Kościoła, bp Emanuel Schymonsky zasięgnął w tej sprawie rady członków wikariatu generalnego. Ci, wypowiadając się na temat postulatów, stwierdzili, że autoryzacja pisma uległa tezmom dzieła Antoniego Theinera i znaleźli się pod wpływem idei oświeceniowych, wywołując skandal na całe Niemcy. Celem uniknięcia dalszych złych wpływów postulowano utworzenie komisji, która zajęłaby się reformą rytuału, opracowaniem nowego katechizmu i śpiewnika diecezjalnego oraz przeprowadziłaby konieczne reformy alumnatu<sup>58</sup>. Odradzano publiczną dyskusję na temat wprowadzenia do liturgii języka niemieckiego, ze względu na możliwość głębokich podziałów rozrywających jedność Kościoła<sup>59</sup>. Ponadto postulowano ukaranie kapłanów, sygnatariuszy pisma. Tym samym ks. Gilge został pozbawiony urzędu dziekańskiego, a pozostałym kapłanom udzielono nagany. Równocześnie poddano kontroli sprawowane przez nich liturgiczne obrzędy<sup>60</sup>.

Ordynariusz wrocławski wezwał głównych inicjatorów petycji do odwołania swoich reformatorskich dążeń i wyraźnego opowiedzenia się za obowiązującymi liturgicznymi normami kościelnymi. W związku z tym neologowie skierowali do biskupa nowe pismo, w którym stwierdzili, że ich wcześniejsza petycja wypływała z ducha czasu. W międzyczasie szukali poparcia u władz państwowych, które ostatecznie nie poparły reformatorskich dążeń neologów. Fakt ten przyczynił się

<sup>56</sup> W. Urban, *Próby kościelnych neologów...*, s. 413.

<sup>57</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, s. 167.

<sup>58</sup> W. Urban, *Leopold hr. Sedlnicki...*, s. 122-123.

<sup>59</sup> J. Negwer, *Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesan-geschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende Zweiten Weltkrieges*, red. K. Engelbert, Hildesheim 1964, s. 44-45.

<sup>60</sup> Tamże, s. 44.

do uznania przez nich zwierzchności swego biskupa oraz nakazów Soboru Trydenckiego<sup>61</sup>.

Mimo wszystko biskup dostrzegał potrzebę reformy liturgicznej w diecezji. W swoim liście do duchowieństwa z 18 I 1827 r. informował o potrzebie prac nad wprowadzeniem koniecznych poprawek w rytuale oraz o przygotowaniach nowego śpiewnika. Całe duchowieństwo zaś zachęcał do gorliwości duszpasterskiej i wierności prawom kościelnym<sup>62</sup>.

Wydaje się, że neologowie przyczyniliby się do reformy liturgicznej na Śląsku, gdyby nie postać Antoniego Theinera, którego osoba niekorzystnie wpłynęła na sprawę reformy<sup>63</sup>. Ze względu na treść tez i postulatów, która wykraczała poza ramy katolicyzmu i zagrażała jego istocie, a także ze względu na hołdowanie ideom racjonalizmu i protestantyzmu, przyczynił się do upadku ruchu neologicznego. Także władze państwowe obawiały się jego poglądów, które uwidoczniały tendencję antyhierarchiczną i antydemokratyczną<sup>64</sup>. Jego przyłączenie się do sekty Jana Rongego przyczyniło się do całkowitego zniweczenia dążeń neologów śląskich<sup>65</sup>.

Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że Antoni i Augustyn Theinerowie mieli olbrzymi wpływ na bieg historii Kościoła. Antoni swoim działaniem przyczynił się do fermentu doktrynalnego, co mogło spowodować rozerwanie jedności Kościoła katolickiego na Śląsku i w Niemczech. Augustyn zaś, będąc początkowo pod wpływem swego starszego brata, ulegał ideom oświeceniowym, które nie tylko osłabiły jego wiarę, lecz stały się powodem jej utraty. Po nawróceniu nie tylko czuł radość z powrotu na łono Kościoła, ale wiernie mu służył, stając się wpływowym watykańskim dostojnikiem kościelnym.

Obydwoj na swój sposób wielcy, kierując się dobrem Kościoła, swoim działaniem przysporzyli mu wielu szkód. Niemniej jednak zasługują na pamięć, choć historia różnie ich ocenia.

---

<sup>61</sup> AAWt., *Fürstbischof Emanuel von Schimonosky 1828. Verzeihung für die Pfarrer Neukirch, Gilge, Haas und Pohl, die sich an den neologischen Forderungen beteiligt hatten*, sygn. I A 18t.

<sup>62</sup> W. Urban, *Próby kościelnych neologów...*, s. 416.

<sup>63</sup> L. Smółka, *Duchowieństwo śląskie XIX wieku*, w: *Kardynał Melchior von Diepenbrock 1798-1853. Odnawiciel życia religijnego na Śląsku*, red. M. Kaczmarek, A. Kielbasa, J. Swastek. Wrocław 2000, s. 95.

<sup>64</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, s. 166; M. Czaplński, *Sytuacja na Śląsku u progu rządów biskupa Melchiora Diepenbrocka*, w: *Kardynał Melchior von Diepenbrock...*, s. 25.

<sup>65</sup> M. Hirschwald, *Wybitni z diecezji wrocławskiej*, w: *Dziedzictwo i postannictwo śląskiego Kościoła*, red. M. Hirschwald, M. Trautmann. Dülmen 2001, s. 57.

## Zusammenfassung

## Kirchliche Tätigkeit von Anton und Augustin Theiner

Der Anfang des 19. Jahrhunderts kennzeichnet sich durch Aufklärungseinflüsse auf das sowohl sozial-politische wie geistige Leben. In Schlesien zeigte sich das in einer besonderen Weise in der neologischen Bewegung, die eine liturgische Reform der Kirche anstrebte. Eine besondere Bedeutung erlangte diese Bewegung in dem Augenblick, als sich Anton Theiner an sie anschloss, dessen Werk *Die Katholische Kirche Schlesiens* für Aufruhr innerhalb der katholischen Kirche sorgte und die Bewegung der Neologen endgültig zum Scheitern verurteilte. Anton Theiner hatte einen großen Einfluss auf seinen jüngeren ebenfalls von den Aufklärungsidealen beeinflussten Bruder Augustin, der Zeuge des Niedergangs von Anton wurde, was ihn schließlich zum Glaubensverlust brachte. Nach der Bekehrung und dem Empfang der Priesterweihe wurde Augustin als der Präfekt des Vatikanischen Geheimarchivs ein vatikanischer Würdenträger. Sein Erklären gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, und besonders die Übergabe gegen die Anordnung des Papstes den Konzilteilnehmern Geheimmaterialien aus dem Vatikanischen Archiv verursachte die Enthebung seines Präfektenamtes. Obwohl er sich letztendlich für das Dogma erklärte, erlangte er die frühere Gunst des Papstes nicht mehr zurück. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass beide Brüder Anton und Augustin Theiner eine gewaltige Bedeutung sowohl für die Lokal- als auch für die allgemeine Kirchen hatten, wovon der vorliegende Aufsatz handelt.



KS. IRENEUSZ CELARY  
KATOWICE

## INICJACYJNO-KATECHUMENALNY KSZTAŁT NOWEJ EWANGELIZACJI KONTYNENTU EUROPEJSKIEGO

Dnia 9 listopada 1982 roku w Santiago de Compostela Jan Paweł II ogłosił *Akt Europejski* – tchnący nadzieją apel – skierowany do całego kontynentu. Papież wyraził w nim także zaniepokojenie sytuacją Europy pod koniec dwudziestego wieku: „[...] składam dzięki Panu, że zechciał oświecić ten kontynent światłem Ewangelii od samych początków apostołskiego przepowiadania, nie mogą jednak przemilczeć sytuacji kryzysowej, w jakiej on się znajduje u progu trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej. [...] Także na płaszczyźnie religijnej Europa jest podzielona. 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 społecznościom”<sup>1</sup>.

Do tematu tego powrócił Jan Paweł II również w adhortacji *Ecclesia in Europa* podkreślając jednak przy tym, że we współczesnej Europie obok klimatu dechrystianizacji, który panuje na szerokich obszarach kontynentu europejskiego, „[...] istnieją znaki pozwalające dostrzec oblicze Kościoła, który – wierząc – głosi i wyznaje swego Pana oraz mu służy. Nie brak bowiem przykładów autentycznych

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Akt europejski (9 XI 1982, Santiago de Compostela), w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, red. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 32-33.

chrześcijan, którzy [...] kierują się Ewangelią w swym codziennym życiu i dają jej świadectwo na różnych polach działania” (nr 67)<sup>2</sup>.

W świetle wspomnianych wyżej problemów Ojciec Święty stwierdza zatem, że „Kościół powinien [...] dokonać autoewangelizacji, aby odpowiedzieć na wyzwania dzisiejszego człowieka.[...] Nie mamy do zaproponowania rozwiązań ekonomicznych ani programów politycznych. Ale mamy do głoszenia Orędzie i Dobrą Nowinę. Będzie zależało także od nas, czy Europa zamknie się w swoich małych ziemskich ambicjach,[...] czy też odnajdzie swoją duszę w cywilizacji życia, miłości i nadziei”<sup>3</sup>.

Przedstawione powyżej uwarunkowania zmieniającej się epoki oraz przemiany cywilizacyjno-kulturowe Europy i świata II połowy XX wieku spowodowały, że w nauce Kościoła dostrzega się także coraz częściej konieczność obecności zagadnienia katechumenatu. Mówi się bowiem o potrzebie pełniejszego i dokładniejszego wprowadzania w życie wiary<sup>4</sup>. Co więcej, potrzeba ta wydaje się być dzisiaj coraz bardziej nagląca, ponieważ chrześcijanie rzućeni we współczesny świat, będą potrzebowali coraz częściej oparcia w wierze wspólnoty, nie tylko w celu utrzymania własnej tożsamości, ale i spełnienia zadania dawania świadectwa i bycia zaczynem królestwa Bożego<sup>5</sup>. Na tego rodzaju formę pogłębiania własnej wiary w katechumenacie istnieje dziś w Kościele szczególne zapotrzebowanie. Forma ta może stać się jedną z dróg nowej ewangelizacji, skierowanej zwłaszcza do tych, którzy, ochrzczeni, odeszli od wiary<sup>6</sup>.

W naszej refleksji o znaczeniu inicjacji w procesie nowej ewangelizacji przyjrzyjmy się zatem najpierw bliżej tym elementom, które ukształtowały tę podstawową drogę Kościoła wczesnochrześcijańskiego, a następnie wskażemy na aktualność i potrzebę tego zagadnienia w dzisiejszej misji Kościoła.

## 1. ORYGINALNOŚĆ INICJACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Inicjacja chrześcijańska nawiązuje do tła ogólnokulturowego, właściwego światu orientalnemu oraz hellenistycznemu. Choć pojawiła się w środowisku, w którym obecne były pogańskie kultury misteryjne, to jednak w rozumieniu oraz praktyko-

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Kraków 2003, nr 67, s. 70 (odtąd: EiE).

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie. Do uczestników Sympozjum Biskupów Europy (5 X 1982)*, w: *Europa zjednoczona...*, dz. cyt., s. 260-262.

<sup>4</sup> Por. J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomba*, Włocławek 1993, s. 84.

<sup>5</sup> Por. Z. Czerwiński, *Katechumenat dzisiaj*, „Ateneum Kapłańskie” 88 (1977) z. 4, s. 192-193.

<sup>6</sup> Tamże, s. 203-205.



waniu wtajemniczenia, nie nawiązywała do pogaństwa. Raczej unikano tego, co przypominało naśladowanie zaleceń religii pogańskich; przyjęcie chrześcijaństwa bowiem oznaczało wyrzeczenie się wszystkiego, co wiązało się z pogańskimi kulturami. Stąd też wskazuje się, że w praktyce inicjacji nawiązywano do źródeł biblijnych<sup>7</sup>.

Samo słowo *inicjacja* (od łac. *ineo*) kojarzy się z wprowadzeniem do wnętrza i zapoczątkowaniem nowego rodzaju życia w określonej wspólnotcie ludzi<sup>8</sup>. W religiach starożytnych inicjacja była obrzędem, który uświęcał oraz dokonywał przejścia do innego życia, szczególnie ze świata nie poświęconego do świata świętego. Odbywała się to przez udział w misteriach, to znaczy w obrzędach, do których dopuszczano tylko wybranych, a które zmierzały do odnowienia ich życia przez uczestnictwo w losach bóstw uosabiających siły natury, szczególnie procesy płodności<sup>9</sup>.

W rozumieniu chrześcijańskim wtajemniczenie to wprowadzenie człowieka w misterium – tajemnicę, jaką jest plan powzięty przez Boga (por. Łk 2,14) w Jego odwiecznym pragnieniu, aby wszystkich ludzi doprowadzić do wiary i zbawienia, niezależnie od ich pochodzenia, rasy i sytuacji społecznej, przez zespolenie ich w jednym żywym organizmie Ciała Mistycznego, którego Głową miał być Wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus<sup>10</sup>. Objawione w Zbawicielu życie Boże, poprzez Jego mękę, śmierć oraz dokonane mocą Ducha Świętego uwielbienie, ma się stać zgodnie z tym planem udziałem wszystkich ludzi, którzy jednoczyć się będą z Nim przez wiarę i sakramenty (por. Rz 16,25n; Ef 1,9nn.; 3,3-12). Taki opis wtajemniczenia znajdujemy w ogólnym wprowadzeniu do *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (nr 1-2), gdzie przeczytać możemy m.in., że „Ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia razem z Chrystusem umarli, razem z Nim pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymują Ducha przybrania za synów i odprawiają z całym ludem Bożym pamiętkę Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego” (odtąd: OChWD).

Dzieło zbawienia zatem, ofiarowane ludziom przez Boga Ojca w Osobie Jezusa Chrystusa, jest darem i wezwaniem skierowanym do ich wolności. Domaga się

<sup>7</sup> Por. Cz. Krakowiak, *Inicjacja w chrześcijaństwie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, kol. 216-217.

<sup>8</sup> Rzymianie określali je słowem *initiatio*. *Initiare* oznaczało „wejść do wnętrza”, w sensie sakralnym – „być dopuszczonym” do udziału w obrzędach grupy religijnej. Zob. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, „Ateneum kapłańskie” 68 (1965) z. 3, s. 129.

<sup>9</sup> Zob. J. Janicki, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 654.

<sup>10</sup> Por. S. Czerwik, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 9.

ono przyjęcia w sposób w pełni wolny, przez wiarę w Boże słowo, przez przemianę życia oraz współdziałanie z Trójosobowym Bogiem zbawiającym<sup>11</sup>.

Jednakże zanim ludzie będą zdolni przyjąć dar nowego życia przez sakramentalny udział w misterium śmierci i uwielbienia Jezusa Chrystusa, muszą najpierw uwierzyć w Niego i w Jego posłannictwo oraz zachowywać Jego nakazy. Na ów dialogowy charakter zbawienia oraz na pierwszeństwo wiary w stosunku do sakramentów (zwłaszcza chrztu) wskazuje bowiem nakaz misyjny Jezusa: „Idźcie [...] i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19n)<sup>12</sup>.

Inicjacja jest więc początkiem udziału człowieka w Bożym planie zbawienia. Proces ten wyklucza jednak jakikolwiek automatyzm, jak i magiczne podejście do sakramentów; jest on zgodny z Bożą metodą działania w historii i wyraża szacunek dla godności człowieka, którego Bóg traktuje jako partnera dialogu i jako współpracownika we własnym zbawieniu<sup>13</sup>.

W takim kontekście zrodziła się w Kościele wczesnochrześcijańskim instytucja katechumenatu, jako wspólnoty osób, w której ludzie dorośli otoczeni opieką społeczności ochrzczonych słuchali przepowiadania tajemnicy Jezusa Chrystusa i pod wpływem Ducha Świętego wstępowali na drogę wiary i nawrócenia. Dzięki działaniu Ducha Świętego otrzymywali też duchową pomoc w czasie swego przygotowania, a we właściwym czasie owocnie przyjmowali sakramenty święte (por. OChWD 1). O istniejącym w Kościele wczesnochrześcijańskim katechumenacie *Obrzędy* piszą, że „[...] niegdyś odegrał [on] wielką rolę w Kościele starożytnym, a obecnie został przywrócony i dostosowany do współczesnej działalności misyjnej we wszystkich krajach” (nr 2).

## 2. INICJACJA CHRZEŚCIJAŃSKA W STAROŻYTNYM KOŚCIELE

Wtajemniczenie chrześcijańskie jest nawiązaniem do inicjacji jako formy wychowawczej obecnej w pedagogii Starego Testamentu, a nawiązującej do rytualnych obmyć nakazywanych przez Prawo Pierwszego Przymierza. Obmycia te usuwały stan rytualnej nieczystości i były warunkiem dopuszczenia do udziału w czynnościach kultu<sup>14</sup>. Również prorocy zapowiadali wypełnienie się czasów me-

<sup>11</sup> Por. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, art. cyt., s. 137.

<sup>12</sup> Zob. J. Bagrowicz, *Inicjacyjno-katechumenalny kształt wychowania religijnego*, „Collectana Theologica” 72 (2002) z. 2, s. 91-92.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Więcej na ten temat zob. J. Bagrowicz, *Pedagogia Przymierza (II). Założenia pedagogii rodziny w świetle Biblii*, „Paedagogia Christiana” 3 (1999), s. 57-58.

sjańskich, w których obmycie wodą czystą było znakiem całkowitego wewnętrznego oczyszczenia (por. Iz 32,15; 44,3; Ez 18,31)<sup>15</sup>.

Do tej starotestamentowej praktyki nawiązał w swej publicznej działalności Jan Chrzciciel poprzez udzielany swym słuchaczom chrzest, którego zadaniem było przygotowanie drogi dla oczekiwanego Mesjasza. Prorok znad Jordanu wzywał więc do nawrócenia i pokuty jako znaku gotowości na przyjęcie Tego, który miał przyjść (por. Mt 11,3). Był jednak świadom przejściowego charakteru stosowanego przez siebie obrzędu, ponieważ Ten, który miał przyjść, miał być większy od niego i miał chrzcić Duchem Świętym i ogniem (por. Mt 3,12; Mk 1,8; Łk 3,16)<sup>16</sup>.

Chrzest „w Duchu Świętym” udzielony przez Jezusa stał się znakiem nadejścia czasów mesjańskich, w których Duch Święty zostanie obficie wylany i dokona powszechnej odnowy ludzkich serc. Teksty Nowego Testamentu nie podają określonych przepisów na temat przygotowania do chrztu. Jednak z ich dokładnej lektury można wnioskować, że udzielanie chrztu zawsze było poprzedzone apostołskim przepowiadaniem o wydarzeniach zbawczych, które miały być przedmiotem wiary wyznawanej przy chrzcie<sup>17</sup>.

#### a) Kształtowanie się elementów katechumenalnych w czasach apostołskich

Z praktyką dopuszczania do wspólnoty Kościoła spotykamy się już na kartach Dziejów Apostolskich. Łączyła się ona z wypełnieniem pewnych zaleceń Apostołów. Odpowiedzią na apostołskie przepowiadanie musiała być najpierw wiara oraz *metanoia* (przemiana życia). Zauważamy to już w pierwszym przemówieniu Apostoła Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego: „Gdy to usłyszeli, przejęli się do głębi serca: «Cóż mamy czynić, bracia?» – zapytali Piotra i pozostałych apostołów. «Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego». Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz” (Dz 2,37-38.41)<sup>18</sup>.

Innym tekstem, kształtującym nasze wyobrażenie o przygotowaniu do chrztu w tych czasach, jest opowiadanie o nawróceniu rodziny Korneliusza (Dz 10,1-11.18). Wysłannicy Korneliusza przybywają do Szymona Piotra, który wychodzi im na spotkanie i pyta: „Z jaką sprawą przybyliście?” (Dz 10,21). Kiedy zaś sam Szymon przychodzi do domu setnika, pyta najpierw: „po co mnie sprowadzili-

<sup>15</sup> Zob. S. Movilla, *Od katechumenatu do wspólnoty*, Warszawa 1990, s. 15-18.

<sup>16</sup> Por. R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 87-89.

<sup>17</sup> Tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza*, Płock 1999, s. 34-35.

<sup>18</sup> Tamże, s. 27-28.

ście? (Dz 10,29). Wysłannicy zaświadcniają wobec Szymona o Korneliuszu, że jest człowiekiem sprawiedliwym i bogobożnym, oraz powołują się na dobre świadectwo o nim całej ludności żydowskiej (por. Dz 10,22n). Tak więc prośba Korneliusza jest poparta świadectwem anioła, jego wysłanników i wspólnoty żydowskiej. Przyjście Apostoła do jego domu oznacza najpierw dopuszczenie Korneliusza do katechezy przygotowawczej (por. Dz 10,23.27). Potem odbywa się właściwa katecheza (por. Dz 10,34-43), której przedmiotem jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa: to, że jest On Panem, którego posłannictwo zostało potwierdzone w wydarzeniach, poczynając od chrztu Janowego aż do objawień po Jego zmartwychwstaniu. Gwarancją prawdziwości tej katechezy jest słowo Apostołów, przez Boga powołanych i wybranych naocznych świadków życia Jezusa. Celem tej katechezy jest pobudzenie członków rodziny Korneliusza do pełnej wiary oraz doprowadzenie do chrztu, który Korneliusz przyjmie razem z całym swoim domem (por. Dz 10,48; 11,14)<sup>19</sup>.

Należy podkreślić, że w czasach apostołskich nie spotykamy się jeszcze ze zorganizowanym katechumenatem, ale dostrzegalna jest już rzeczywistość tej instytucji. Do chrztu dopuszczani są ludzie dorośli, którzy przyjęli katechezę apostołską; doszli do wiary, a następnie potwierdzili ją zmianą życia; ci, o których członkowie dają dobre świadectwo i za których poręczają<sup>20</sup>.

### **b) Katechumenat w epoce przedkonstantyńskiej (do roku 313)**

Pod koniec II w., a właściwie na przelomie II i III w., spotykamy się już w Kościele ze zorganizowaną formą nauczania katechetycznego poprzedzającego udzielenie chrztu. Etapy powstawania katechumenatu, to znaczy przechodzenia od form misjonarskich, poniekąd spontanicznych, do nauczania zorganizowanego i opieki nad ochrzczonym, przedstawia R. Murawski<sup>21</sup>.

Dzięki opisom podanym w *I Apologii* św. Justyna (ok. 167) wiemy, że w Kościołach Zachodu istniał już w połowie II w. krótki okres przygotowania do chrztu<sup>22</sup>. Dalsze przygotowanie polegało najpierw na odpowiednim pouczeniu, jakiego udzielali kandydatom świeccy nauczyciele, odznaczający się wiarą oraz gorliwością. Po przyjęciu pouczenia kandydaci zobowiązywali się do życia zgodnego z przyjętymi zasadami: „Wszyscy, którzy doszli do wiary i uznania za prawdę naszych nauk i słów, składają ślubowanie, że już takie wieść będą życie” (*I Apologia*, 61). Na

<sup>19</sup>Zob. L. Villette, *Foi et sacrement*, Tournai 1959, s. 20-21.

<sup>20</sup>Zob. R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza*, dz. cyt., s. 37-39.

<sup>21</sup>Por. R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza (do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999, s. 123-124.

<sup>22</sup>Zob. św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926 (POK IV).

tym etapie chodziło zatem o przekazanie kandydatom zasad wiary, jak i przedstawienie im wymagań moralnych. W miarę zbliżania się chrztu kandydaci byli też zaprawiani w umiejętności modlitwy, zachowywania postu i błagania o odpuszczenie grzechów popełnionych w przeszłości. Inni członkowie gminy modlili się i zachowali post razem z kandydatami. Po tym bezpośrednim przygotowaniu odbywał się chrzest: „W taki sam sposób, w jaki myśmy zostali ochrzczeni, oni również dostępują odrodzenia. Otóż w imię Boga Ojca i Pana wszechrzeczy i Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela, i Ducha Świętego, otrzymują kąpiel w wodzie [...]” (*I Apologia*, 61). Według świadectwa tejże Apologii 65,1 i 66,1 nowo ochrzczoney (oraz bierzmowany – bierzmowanie jest traktowane w tej relacji jako dopełnienie chrztu i nie jest wyodrębnione jako osobny obrzęd) zostawał następnie wprowadzony do zgromadzenia „braci”, uczestniczył po raz pierwszy w modlitwie powszechnej oraz brał udział w sprawowaniu Eucharystii.

Z przedstawionej relacji Justyna wynika, że katechumenat wydawał się jeszcze wówczas mieć charakter prywatny, a wspólnota występowała tylko w aktach liturgicznych po przedstawieniu kandydatów kierownikom Kościoła<sup>23</sup>.

Hipolit był w ramach Kościoła rzymskiego autorem, który w swej pracy *Traditio apostolica*, zredagowanej ok. roku 215, dostarczył niewątpliwie najbardziej kompletnej informacji o pierwotnej instytucji katechumenatu. Dzieło to daje świadectwo o tym, że już w połowie III w. istniał w Kościele Rzymu doskonale zorganizowany katechumenat<sup>24</sup>.

Według Hipolita kandydaci do katechumenatu przedstawieni byli przez poręczycieli (tutaj wielu widzi początek instytucji rodziców chrzestnych) i oddani pierwszemu badaniu, które miało na celu ukazać szczerą intencję, z jaką się zgłasza-  
li<sup>25</sup>. Stawiano im przy tym odpowiednie wymagania moralne, które mieli przyjąć oraz wypełnić, chcąc być przyjętymi w poczet katechumenów. Musieli również zrezygnować z wykonywania dotychczasowych zawodów, jeśli nie licowały one z obyczajami chrześcijańskimi, stwarzały okazję do odejścia od wiary, do nieczystości lub zabójstwa. Przygotowanie dalsze trwało w zasadzie trzy lata, z tym jednak, że w przypadku wielkiej gorliwości kandydata czas ten mógł ulec skróceniu<sup>26</sup>.

Po każdej katechezie katechumeni modlili się, po czym nauczyciel wkładał na nich ręce i odsyłał do domu. Po upływie takiego trzyletniego przygotowania pod-

<sup>23</sup> Por. S. Movilla, *Od katechumenatu...*, dz. cyt., s. 43-44.

<sup>24</sup> Zob. R.H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Texts and Studies VIII, 4), Cambridge 1916.

<sup>25</sup> Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 414.

<sup>26</sup> Zob. M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962, s. 377.

dawano kandydatów ponownemu badaniu, podczas którego poręczyciele zaświadczyli o ich postępowaniu w okresie katechumenatu, zwłaszcza w stosunku do chorych i potrzebujących. Tych, którzy zostali uznani za godnych, nazywano odąd *electi* i dopuszczono do bezpośredniego przygotowania, które trwało prawdopodobnie przez tydzień. W tym czasie codziennie odmawiano nad nimi egzorcyzm, połączony z włożeniem rąk. Krótko przed chrztem uroczysty egzorcyzm odprawił biskup, który w razie potrzeby wykluczał od chrztu „nieczystych” oraz tych, którzy nieszczerze przyjmowali słowo przepowiadania. W czwartek przed chrztem kandydaci brali kąpiel, w piątek pościli. W sobotę odbywał się ostatni uroczysty egzorcyzm, połączony z dmuchaniem w twarz, naznaczeniem czoła, uszu i nosa znakiem krzyża. Wieczorem w sobotę rozpoczynała się całonocna wigilia, podczas której czytano i wyjaśniano Pismo Święte. Nad ranem, na pianie koguta odmawiana była modlitwa nad wodą (w miarę możliwości bieżącą), biskup poświęcał olej dziękczynienia (krzyżmo) oraz olej egzorcyzmu (olej katechumenów). Następnie każdy z kandydatów wyrzekał się szatana, jego pychy i jego spraw i był namaszczany olejem egzorcyzmu. Po czym biskup lub prezbiter udzielał chrztu: najpierw dzieciom<sup>27</sup>, potem mężczyznom i na koniec kobietom<sup>28</sup>.

Kandydat wstępował do wody. Chrzest odbywał się przez trzykrotne zanurzenie po każdorazowej odpowiedzi „Wierzę” na trzy pytania o wiarę w trzy Osoby Boskie. Po wyjściu z wody nowo ochrzczeni otrzymywali od prezbitera namaszczenie olejem krzyżma, ubierali się i byli przyprowadzani do kościoła. Tam biskup wkładał na nich ręce, namaszczał im głowę olejem krzyżma, znaczył czoło znakiem krzyża oraz udzielał pocałunku pokoju. Były to więc obrzędy bierzmowania, traktowane jako dopełnienie wszczęcia w Chrystusa zmartwychwstałego zapoczątkowanego przez chrzest. Następnie ochrzczeni i bierzmowani brali udział w modlitwie i w Eucharystii. Podczas obrzędu Komunii podawano im Chleb eucharystyczny, a następnie podawano im do picia wodę na znak obmycia duszy z grzechu, mieszanię mleka i miodu na znak wejścia do Kościoła, nowej ziemi obiecanej, mlekiem i miodem płynącej (por. Lb 13,27), wreszcie wino eucharystyczne<sup>29</sup>.

Z relacji Hipolita warto zatem zapamiętać następujące elementy, cenne dla uchwycenia struktury oraz sensu obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych: istnienie zorganizowanego, dwustopniowego katechumenatu, udzielanie trzech sakramentów wtajemniczenia podczas jednego obrzędu [Hipolit nie stwier-

---

<sup>27</sup> Jeśli potrafiły mówić, same dawały odpowiedzi na pytanie o wiarę; jeśli nie – odpowiadali rodzice lub inni członkowie rodziny (uwaga autora).

<sup>28</sup> Zob. M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 414-415.

<sup>29</sup> Opis instytucji katechumenatu z *Traditio apostolica* podajemy według przekładu polskiego, zamieszczonego w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975.

dza wyraźnie, że odbywało się to w noc paschalną, ale jest to bardzo prawdopodobne, bo nieco wcześniej uczył Tertulian w *De baptismo* (nr 19): „Do udzielania chrztu najbardziej odpowiedni jest uroczysty dzień Paschy, kiedy to dokonała się męka Pana, w którą zostajemy zanurzeni”<sup>30</sup>, oraz akt udzielania chrztu dzieciom (zarówno niemowlętom, jak też umięjącym już mówić i odpowiadać na pytania) wraz z dorosłymi, bez stosowania dwóch różnych obrzędów<sup>31</sup>.

### c) Rozwój liturgii wtajemniczenia w IV i V wieku

Jednym z czynników decydujących w ewolucji katechumenatu było właściwe kryterium dopuszczenia. Jasne, że odpowiedź na to pytanie, kto może zostać katechumenem, dawana była przez Kościół w sposób odmienny w końcu II wieku, a inaczej w połowie IV.

Przyjmuje się aktualnie, że rok 313 stanowi punkt zwrotny w dziejach wczesnochrześcijańskiego Kościoła. Chrześcijaństwo przestaje być religią niedozwoloną, cieszy się tolerancją prawną, a nawet uzyskuje pozycję uprzywilejowaną. Zmiana sytuacji Kościoła powoduje, że często przyziemne i utylitarne motywy kierują tymi, którzy pragną zostać chrześcijanami. Tak na przykład św. Ambroży świadczy o tym, że częstym motywem wstąpienia do katechumenatu była chęć zawarcia małżeństwa ze stroną chrześcijańską; jeśli rodzice odmawiali zgody na wydanie córki za poganina, kandydat na męża posuwał się do symulacji przyjęcia wiary, której się potem zapierał.

Niektórzy kierowali się chęcią przypodobania się zwierzchnikom lub zajęcia wysokiego stanowiska w instytucjach państwowych. Inni z kolei wstępowali wprawdzie w szeregi katechumenów, jednak decyzję przyjęcia sakramentów wtajemniczenia odkładali na długie lata, w nadziei, że chrzest uwolni ich od następstw zbyt swobodnego życia, które mogą prowadzić bez narażania się na konsekwencje wyłączenia z Kościoła. Było więc dużo katechumenów, ale mało ludzi prawdziwie nawróconych. Okoliczności te wpłynęły na rozbudowę instytucji katechumenatu oraz na rozwój literatury katechetyczno-homiletycznej, która świadczy o ilościowym wzroście społeczności chrześcijańskiej i o trosce wielkich pasterzy Kościoła epoki patrystycznej, ale równocześnie o obniżeniu się poziomu pierwotnej gorliwości<sup>32</sup>.

<sup>30</sup>Zob. Tertulian, *Wybór pism*, red. W. Myszor, E. Stanuła, Warszawa 1970.

<sup>31</sup>Hipolit wspomina także o okresie po chrzcie, który powinien odznaczać się życiem uporządkowanym, podczas którego można było jeszcze otrzymywać pewne nauki (mistagogiczne?): „Jeżeli jest jeszcze coś do dodania, niech to pod rygiorem sekretu biskup powie tym, którzy przyjęli Komunię. Nie nauczajcie niewiernego, dopóki nie został dopuszczony do Komunii”, *Traditio Apostolica* 23.

<sup>32</sup>Zob. S. Movilla, *Od katechumenatu...*, dz. cyt., s. 57.

Dopuszczenie do katechumenatu dokonywało się przy końcu IV wieku poprzez odrębny obrzęd, podczas którego kandydat otrzymywał na czole znak krzyża. Czas właściwy rozpoczynał się wraz z zapisaniem (*nomendatio*) na początku wielkanocnego okresu pokuty<sup>33</sup>. Ci, którzy zdecydowali się na przyjęcie chrztu w najbliższą Paschę (św. Augustyn często z naciskiem nawołuje do podjęcia tej decyzji, bo – jak uczy – nie wystarczy być poczętym, trzeba się narodzić dla Kościoła)<sup>34</sup>, poddawani byli egzaminowi, w czasie którego poręczyciele zaświadczały o stylu ich życia w okresie katechumenatu, oraz odbywało się wpisanie ich imion na listę tak zwanych *electi* lub *competentes*.

Bezpośrednie przygotowanie w okresie Wielkiego Postu obejmowało intensywną formację katechetyczną, która polegała na wyjaśnianiu wybranych fragmentów Pisma Świętego, jak również *Symbolu wiary* oraz *Modlitwy Pańskiej*<sup>35</sup>. Zwracano wyraźnie uwagę na elementy pokutne: wszyscy bowiem kandydaci do chrztu pościli poza sobotami i niedzielami oraz prowadzili intensywne życie modlitwy. Przygotowanie obrzędowe polegało też na udziale w tak zwanych skrutyniach<sup>36</sup>, to jest zgromadzeniach, podczas których modlono się za kandydatów i razem z nimi, wkładano na nich ręce i odmawiano egzorcyzmy.

Wyjaśnienie Symbolu rozpoczynało się obrzędem zwanym *Traditio Symboli*, który odbywał się w V niedzielę Wielkiego Postu i polegał na głośnym odmówieniu wyznania wiary wobec katechumenów, a następnie na wyjaśnieniu jego treści przez kapłana. W Wielką Sobotę rano odbywał się obrzęd paralelny *redditio Symboli*<sup>37</sup>.

Inicjacja dokonywała się tylko w Wielkanoc; zaczynała się w Wielką Sobotę „misterium otwarcia” – obrzędem *Effata*, czyli dotykaniem przez biskupa oczu i nosa kandydata do chrztu, w nawiązaniu do Mk 7,32-34. Następnie odbywało się poświęcenie wody chrzcielnej, poprzedzające chrzest namaszczenie do walki ze złem, wyrzeczenie się szatana w stronę zachodu i przyłgnięcie do Chrystusa ze zwróceniem się ku wschodowi<sup>38</sup>, zanim przystąpiono do samego aktu chrztu.

<sup>33</sup> Por. M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>34</sup> Zob. Św. Augustyn, *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, przeł. L. Gładyszewski, Poznań 1970 (POK 26).

<sup>35</sup> Por. Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970 (PSP, 6), XLVI, 3, 4.

<sup>36</sup> Według Sakramentarza Gelazjańskiego skrutynia odbywały się w Rzymie w III, IV i V niedzielę Wielkiego Postu. Sakramentarz zawierał też specjalne formularze mszalne z perykopami ewangelicznymi: na III niedzielę – o Samarytance (J 4,6-42), na IV niedzielę – o niewidomym od urodzenia (J 9,1-38), na V niedzielę – o wskrzeszeniu Łazarza (J 11,1-45).

<sup>37</sup> Por. Eteria, *Pielgrzymka do miejsc...*, dz. cyt., 46, 2-3.

<sup>38</sup> Zob. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, 301 (PSP IX).



Także u św. Ambrożego szafarz chrztu stawiał trzy pytania o wiarę w Trójcę Świętą i po każdej odpowiedzi: „Wierzę”, stojący już w wodzie diakon zanurzał kandydata do wody. Przechodzenie przez wodę symbolizowało przejście ludu Izraela przez Morze Czerwone. Udzielane po chrzcie namaszczenie stanowiło dla Ambrożego „[...] umacniające działanie, które dopełniało akt chrztu”<sup>39</sup>.

#### d) Okres zaniku instytucji katechumenatu (od VI wieku)

Upadek katechumenatu oraz stający się coraz bardziej normą powszechną chrzest niemowląt wpłynęły w sposób decydujący na sam obrzęd inicjacji<sup>40</sup>. Stąd też dawna dyscyplina katechumenatu zaczęła ulegać redukcji. Chrześcijaństwo rozszerzyło już swoje wpływy w całym społeczeństwie rzymskim. Środowisko, z którego pochodzili kandydaci, nie stwarzało już zatem poważnych przeszkód w realizacji zobowiązań chrzcielnych.

W tym czasie okres przygotowania do chrztu uległ znacznemu skróceniu; i tak obrzędy związane wcześniej z przyjęciem do katechumenatu i wpisaniem imienia (pierwotnie na początku Wielkiego Postu) połączono z I skrutynium. Po nim następowało dmuchanie w twarz, naznaczenie czoła znakiem krzyża, włożenie ręki, podanie poświęconej soli oraz egzorcyzm, odmawiany niegdyś nad „wybranymi”. Skrutynium III, wzbogacane już przedtem obrzędem „przekazania Symbolu”, zostało w VI wieku poszerzone o dwa elementy: „przekazanie Modlitwy Pańskiej” oraz „przekazanie czterech Ewangelii”.

Ponieważ wspólnota wiernych na ogół nie uczestniczyła w skrutyniach, zostały one później przeniesione z niedzieli Wielkiego Postu na dni powszednie: (1) środa III tygodnia; (2) sobota III tygodnia; (3) na początku IV tygodnia; (4) i (5) w piątym tygodniu; (6) na początku Wielkiego Tygodnia; (7) w Wielką Sobotę. Przekazanie *Symbolu wiary* natomiast przeniesiono na środę IV tygodnia, a przekazanie *Modlitwy Pańskiej* z kolei na sobotę IV tygodnia<sup>41</sup>.

Zgodę na chrzest małych dzieci tłumaczono wtedy czasie przekonaniem, że chciano w ten sposób podkreślić interwencję łaski Bożej w przygotowaniu do chrztu małych dzieci, które z natury rzeczy zajmują postawę bierną; ponadto traktowano

<sup>39</sup>Za: M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 417.

<sup>40</sup>Por. B. Kleinheyer, *Die Feiern der Eingliederung in der Kirche*, w: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, red. H.B. Meyer, H.J. Auf der Mauer, B. Fischer, Regensburg 1989, s. 119.

<sup>41</sup>Zob. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 109-113.

te obrzędy jako sposobność pogłębienia wiary rodziców i chrzestnych oraz ich poczucia odpowiedzialności za wychowanie dzieci w wierze<sup>42</sup>.

Ok. roku 950 powstał w opactwie św. Albana w Moguncji *Pontyfikał germańsko-rzymski*, w którym zostaje zamieszczona kompilacja prawnoliturgiczna *Ordo Romanus antiquus*<sup>43</sup>. Mimo że katechumenat już nie istniał, zalecenia zawarte w *Pontyfikale* nawiązywały jednak w formie skróconej do praktyki dawnego katechumenatu. Pozostała w nim obrzędy oraz tradycyjna kolejność udzielania sakramentów inicjacyjnych. Neoficy byli zobowiązani do uczestniczenia przez cały tydzień w liturgii mszalnej i przyjmowania Komunii św. Nic natomiast nie wskazuje na istnienie jakiegokolwiek katechezy mistagogicznej. Można tłumaczyć to tym, że sakramenty przyjmowały dzieci z rodzin chrześcijańskich, w których otrzymywały z czasem pouczenia na temat zasad wiary i moralności obowiązującej wszystkich członków Kościoła<sup>44</sup>.

### 3. PRZYWRÓCENIE IDEI INICJACJI I KATECHUMENATU W KOŚCIELE PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

W Kościele katolickim podejmowane były wielokrotne wysiłki w celu przywrócenia idei inicjacji katechumenalnej. Występowały one przede wszystkim na terenach misyjnych w Azji i Afryce, gdzie zaistniała taka potrzeba nawróceń na chrześcijaństwo. I tak np. za radą św. Ignacego Loyoli, założyciela Towarzystwa Jezusowego, zaczęto tworzyć w Indiach od 1552 r. „domy katechumenatu”, w których gromadzili się konwertyci w celu przygotowania do chrztu. W XVIII wieku widzimy już ślady wskazujące, że praktyka katechumenalna jest odbudowywana według wzoru opartego na katechumenacie Kościoła pierwotnego, z podziałem na etapy prowadzące do wtajemniczenia w chrześcijaństwo<sup>45</sup>. Nie było jednak w tej sprawie żadnego oficjalnego dokumentu Kościoła, który by porządkował te poszukiwania, albo też ustalał jakiejś liturgiczne wytyczne dotyczące organizacji katechumenatu. Podstawowe znaczenie ma tu II Sobór Watykański. Wszystkie niemal dokumenty soborowe są w jakiś sposób istotne dla idei powrotu do katechumenatu na wzór Kościoła pierwszych wieków (zob. KK 14; DB 14; DM 14)<sup>46</sup>. W Konstytucji o liturgii świętej czytamy na ten temat następujące wskazania: „Nale-

<sup>42</sup> Por. S. Czerniewik, *Historyczno-liturgiczne podłoże Rytuału OCHWD dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, „Anamnesis” 1(1996)nr 8, s. 27.

<sup>43</sup> Zob. J. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 162.

<sup>44</sup> Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>45</sup> Por. M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1999, s. 90-94.

<sup>46</sup> Por. J. Bagrowicz, *Inicjacyjno-katechumenalny kształt...*, art. cyt., s. 96.

ży przywrócić różne stopnie katechumenatu dorosłych, pozostawiając wprowadzenie go w życie uznaniu ordynariusza miejscowego. Dzięki temu czas katechumenatu, przeznaczony na odpowiednie urobienie katechumena, będzie uświęcony przez obrzędy liturgiczne spełniane w kolejnych odstępach czasu” (KL 64), oraz że „Należy poddać krytycznemu rozpatrzeniu obydwie obrzędy chrztu dorosłych, zwykły i uroczysty z przywróconym katechumenatem, a w Mszałe rzymskim umieścić specjalną Mszę przy udzielaniu chrztu” (KL 66).

Ostatni tekst jest pewnym nawiązaniem do wprowadzonego przez Kongregację Obrzędów już w 1962 r. obrzędu chrztu dorosłych, podzielonego na etapy odpowiadające procesowi formacji katechumenów. Należy jednak dodać, że decyzja ta nie przewidywała gruntownej rewizji samych obrzędów ani sformułowania modlitw, dopuszczając jedynie częściowe zastosowanie języków ojczystych<sup>47</sup>.

Na podstawie zaleceń dokumentów Soboru Watykańskiego II Kongregacja Kultu Bożego opracowała i ogłosiła dnia 6 stycznia 1972 r. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. We wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym do tego Rytuału czytamy, że „Niniejsze Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia są przeznaczone dla ludzi dorosłych, którzy już usłyszeli przepowiadanie tajemnicy Chrystusa i pod wpływem Ducha Świętego, otwierającego ich serca, świadomie i dobrowolnie szukają Boga żywego oraz wstępują na drogę wiary i nawrócenia. Dzięki Jego działaniu otrzymują duchową pomoc w czasie swego przygotowania, a we właściwym czasie owocnie przyjmą sakramenty święte” (nr 1).

Rytuał ten jest typowym przykładem postulowanego przez Sobór Watykański II powrotu do źródeł, do zdrowej tradycji, a jednocześnie są rezultatem dążenia do uprawnionego postępu, który sprawia, że formy nowe wyrastają niejako organicznie z form już istniejących (por. KL 23)<sup>48</sup>. Stąd też uwzględnia on również zróżnicowane warunki pracy Kościoła, jak i okoliczności, w których znajdują się poszczególne osoby, parafie i misje, oraz przedstawia *Obrzędy wtajemniczenia* w trzech formach: w formie pełnej, przeznaczonej do wspólnotowego przygotowania wielu osób (por. OChWD 68-239); w formie uproszczonej dla poszczególnych przypadków – formę tę w razie potrzeby można sprawować w jednym obrzędzie (por. OChWD 240-273) lub podzielić na kilka etapów (por. OChWD 274-277) – i w formie skróconej, przeznaczonej dla osób znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci (por. OChWD 278-294).

Można też zauważyć, że cała struktura wtajemniczenia dorosłych oraz terminologia zastosowana w *Obrzędach* na określenie poszczególnych jego stopni czyli etapów oraz okresów, opiera się przede wszystkim na źródłach starochrześcijań-

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Por. S. Movilla, *Od katechumenatu...*, dz. cyt., s. 84.

skich (pisma Ojców Kościoła oraz dokumenty prawnoliturgiczne)<sup>49</sup>. W takim układzie *Rytuał* zawiera zatem bardzo bogate w treść i rozłożone w czasie obrzędy związane z formacją katechumenów, a następnie liturgię trzech sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, po której następuje trwający zazwyczaj cały okres wielkanocny czas mistagogii<sup>50</sup>.

Nowość *Rytuału* opiera się na tym, że zawiera on nie tylko liturgię chrztu dorosłych, ale obrzędy całej inicjacji chrześcijańskiej. Stanowi ona także dobry przewodnik w pracy duszpasterskiej, tak dla kandydatów, jak i dla odpowiedzialnych za formację chrześcijańską w okresie nowej ewangelizacji<sup>51</sup>.

#### 4. ODPOWIEDZIALNOŚĆ KOŚCIOŁA ZA PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE

Zalecenia Soboru Watykańskiego II wskazujące, że należy tworzyć dzisiaj środowiska katechumenatu, są bardzo aktualne na progu trzeciego tysiąclecia. Co więcej, wydaje się, że potrzeba ta staje się coraz bardziej nagląca. Sytuacja bowiem, w której żyją współcześni chrześcijanie, bardzo wyraźnie przypomina tę z początków chrześcijaństwa. „Jeśli chodzi o Europę – pisze Jan Paweł II – to wiadomo, że przewaliły się w bieżącym stuleciu potężne prądy «antyeuangelizacji». Ponieważ wszędzie jesteśmy tego świadkami, trzeba, ażeby odnawiała się i umacniała w Kościele gotowość świadczenia o Chrystusie, który pozostaje «tenże sam na wieki»”<sup>52</sup>.

W wielu środowiskach współczesnej Europy, zdaniem Jana Pawła II, chrześcijanie żyją jakby w diasporze, pośród zlaicyzowanego świata, gdzie przyznanie się do wiary jest świadectwem heroizmu i odwagi. Przed Kościołem na naszym kontynencie stoi zatem wielkie wyzwanie nakazujące proponować z nową odwagą działanie, wiarę w Chrystusa, która będzie siłą zdolną przywrócić współczesnemu człowiekowi w Europie i świecie sens życia, entuzjazm nadziei, miłość ofiarną w konkretnym wymiarze działalności apostołskiej. Na ten temat, Papież wypowiada w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*, takie słowa: „Kościele w Europie, czeka cię zadanie «nowej ewangelizacji!» Umiej odnaleźć entuzjazm gło-

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Por. B. Fischer, *Die Struktur der Ordo Initiationis Christianae Adultorum von 1972. Wiederentdecktes und Neueingeführtes*, w: tenże, *Redemptionis misterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, Paderborn 1992, s. 229.

<sup>51</sup> Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych...*, dz. cyt., s. 277.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas posynodalnego spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy* (1 XII 1992, Watykan), w: *Europa zjednoczona w Chrystusie*, red. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 206.

szenia. Posłuchaj, jako skierowanego do ciebie dzisiaj na początku trzeciego tysiąclecia, błagania, które zabrzmiało już na progu pierwszego tysiąclecia, kiedy Pawłowi ukazał się w widzeniu pewien Macedończyk i prosił go: «Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!» (Dz 16,9). [...] Z odnowionym zapalem żyj dalej tym samym duchem misyjnym, który przez dwadzieścia wieków, począwszy od przepowiadania apostołów Piotra i Pawła, ożywiał tak licznych świętych, autentycznych ewangelizatorów kontynentu europejskiego” (nr 45).

Z kolei kard. Paul Poupard na Kongresie Kultury Chrześcijańskiej zwraca uwagę na to, że we współczesnej Europie: „Potrzeba dziś mężczyzn i kobiet mocnych, dokładnych, wspaniałomyślnych, doskonale dwujęzycznych, to znaczy zdolnych mówić językiem Boga w języku ludzkim, podwójnie biegłych, to znaczy kontemplujących Boga i biegłych w ludzkości, zakochanych w Bogu i ludziach, aby z wiarą dzielić tajemnicę Jego miłości, źródło naszej nadziei”<sup>53</sup>.

Nie jest też sprawą przypadkową, że od II połowy XX w. mamy do czynienia w Europie i świecie wręcz z eksplozją różnych ruchów religijnych, mających na celu odnowę życia chrześcijańskiego. Nie jest to jedynie wynikiem mody, ale swobodnego zapotrzebowania na bardziej świadome wejście w chrześcijaństwo we wspólnotach na wzór pierwotnego Kościoła. Człowiek bowiem jest stworzony do wspólnoty. Również wiara chce przeżywać razem z innymi. Właściwie wszystkie z liczących się ruchów religijnych wypracowały w sobie pewien program oparty na stopniowej inicjacji. Dotyczy ona nie tyle doprowadzenia do chrztu tych, którzy wcześniej nie poznali Chrystusa, ale doprowadzeniem już ochrzczonego człowieka do świadomej decyzji związania życia z Chrystusem i Kościołem, jest więc raczej odnowieniem takiej decyzji. W tym znaczeniu będzie to nie tyle katechumenat, ile raczej neokatechumenat, czy jak to nazywał ks. F. Blachnicki, deutero-katechumenat<sup>54</sup>, czyli katechumenat powtórny. Na taki kształt inicjacji w katechumenacie jest dziś szczególne zapotrzebowanie w Kościele. Forma ta jest jedną z dróg nowej ewangelizacji, skierowanej do tych, którzy, ochrzczeni, odeszli od wiary<sup>55</sup>.

W książce pt. *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata* kard. J. Ratzinger pisze: „Nie będziemy mogli sprostać wyzwaniom obecnej chwili, jeśli nie odnajdziemy ponownie części naszej chrześcijańskiej tożsamości”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Za: K. Pawlina, *Formacja duchowa a życie moralne*, w: *Znak nadziei dla świata i Kościoła*, Warszawa 2001, s. 146.

<sup>54</sup> Por. F. Blachnicki, *Odnowa liturgii a odnowa życia chrześcijańskiego*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) f. 4, s. 89-91.

<sup>55</sup> Por. Z. Czerwiński, *Katechumenat dzisiaj*, art. cyt., s. 203-205.

<sup>56</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 159.

Odwołując się zatem do chrześcijańskich korzeni Europy, należy przywrócić jej ewangeliczną młodość, sięgając również do źródeł naszej wiary, czyli do Biblii i do Tradycji wczesnego chrześcijaństwa. Powrót zaś do źródeł oznacza przede wszystkim nawiązanie do inicjacji i katechumenatu, jako form zawsze potrzebnych i sprawdzających się, szczególnie w sytuacji pluralizmu kulturowego.

## 5. PODSUMOWANIE

Nowa ewangelizacja kieruje naszą uwagę na wartość tradycji chrześcijańskiej, która przejawia się w praktykowaniu modlitw, katechizacji, sposobach celebracji obrzędów religijnych. Właściwe ich usytuowanie w kontekście katechumenalnym sprawia, że stopniowo wzrasta też świadomość sprawowanych praktyk religijnych nie będących już tylko dla człowieka wierzącego jeszcze jednym dodatkowym zwyczajem czy przyzwyczajeniem. Ten fakt stawia chrześcijanina w konfrontacji z przekonaniem, na które musi on sobie dać odpowiedź, na ile jest to wiara bazująca na przyzwyczajeniu, a na ile on wierzy z przekonania<sup>57</sup>.

Wnikając w misję Kościoła w Europie i świecie, na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa należy stwierdzić, że pojawia się dzisiaj konieczność podjęcia świadomej odpowiedzialności za przekaz wiary w aktualnych warunkach społeczno-kulturowych świata<sup>58</sup>. Stąd też mówi się dzisiaj bardzo wyraźnie o potrzebie powrotu do terminów „inicjacja” i „katechumenat”, do ich treści i zasad, które proponują.

### Zusammenfassung

Die Weisungen des II Vatikanischen Konzils, die eine Rückkehr zur Idee der Katechisation und die Schaffung von katechetischen Kreisen empfehlen, sind auch im dritten Jahrtausend des Christentums aktuell. Die reale Gegenwart, in der die Christen Heute leben erinnert sehr deutlich die aus den Anfängen des Christentums. In vielen Gegenden leben die Christen wie in einer Diaspora, inmitten einer laizistischen Welt, wo das Bekenntnis zum Glauben zum Zeugnis des Mutes wird. Es reicht die Tatsache getauft zu werden nicht mehr aus, nötiger scheint vollere die Einführung in das sakramentale Leben der Kirche.

<sup>57</sup> Por. J. Neumann, *Nowa ewangelizacja jako odpowiedź Kościoła na wyzwania współczesnego świata*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002), s. 199.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 34.

Dies kann in der Situation, einer nur zum Brauch begrenzten Religiosität, nicht entstehen und realisiert werden, ohne der Katechisation der in Frage kommenden Gemeinschaft. Dieses allmähliche einweihen, von dem in diesem Artikel die Rede ist, müsste auch ein Element der neuen Evangelisation im Leben der Familie, Pfarrgemeinde, Schule und Gesellschaft werden.

In Bezug auf die christlichen Wurzeln Europas muss man, auf die Quellen unseres Glaubens, das ist auf die Bibel und die Tradition des früheren Christentums zurückgreifend, seine christliche Jugend wiederherstellen. Die Rückkehr zur Quelle bedeutet auch vor Allem das anknüpfen an die Anfänge und die Katechese, als immer nötige und bestätigte Formen, insbesondere in der Situation eines kulturellen Pluralismus.





ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA  
WROCŁAW

## AUTORYTET BISKUPA W KOŚCIELE LOKALNYM W UJĘCIU CYPRIANA Z KARTAGINY

Kartagina należała do tej części starożytnego Kościoła Afryki, gdzie w połowie III wieku, pomimo licznych i krwawych prześladowań, chrześcijaństwo rozwijało się najbardziej dynamicznie. Głęboka wiara prężnej wspólnoty szła w parze z oryginalną refleksją teologiczną nad prawdą objawioną, co wkrótce zaowocowało rzeszą wyznawców i męczenników oraz znakomitych pisarzy i Ojców Kościoła. Do najbardziej roztropnych pasterzy i mądrych teologów, jakich wydało starożytne chrześcijaństwo afrykańskie, należy niewątpliwie Cyprian (ok. 210-258), biskup Kartaginy<sup>1</sup>. Dziesięć lat jego biskupiego posługiwania to pasmo wytrwale podejmowanych działań duszpasterskich, ale również wysiłek intelektu, które stały się ważnym sposobem czynnego przeciwstawiania się podziałom w Kościele oraz uzasadniania prawdziwości jego posłannictwa.

Refleksja teologiczna, jaką podjął Cyprian, jest mocno osadzona w realiach ówczesnych konfliktów, prześladowań i schizm dotykających wspólnoty chrze-

---

<sup>1</sup> Przy okazji podróży apostolskiej do Tunezji Jan Paweł II wspominał Cypriana jako „jednego z największych biskupów pierwszych wieków”. Por. Jan Paweł II, *Bądźcie zacznym jedności i solidarności*, „L'Osservatore Romano” 17 (1996) nr 6, s. 17. Nazwał go „żarliwym obrońcą jedności Kościoła”, Jan Paweł II, *Na drodze do Wielkiego Jubileuszu*, „L'Osservatore Romano” 17 (1996) nr 6 s. 14; W. Myszor, *Cyprian*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 690-693; S. Longosz, *Jan Paweł II w ojczyźnie św. Cypriana i Augustyna*, „Vox Patrum” t. 30-31 (1996), s. 657-660; R. Andrzejewski, *Św. Cyprian z Kartaginy. Między karnością a łagodnością w oparciu o zasadę jedności Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 92 (1979) z. 3, s. 372-379; J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 156-163; A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, s. 53-63.

ścijańskie. Spór o sposób przyjmowania odstępców od wiary, którzy po prześladowaniach chcieli powrócić do Kościoła, stał się zarzewiem ruchu schizmatycznego, który doprowadził w końcu do rozłamu we wspólnocie. Zarówno rygorysty, jak też zwolennicy przesadnej łagodności wobec apostatów wybrali i wyświęcili w Kartaginie i w Rzymie własnych biskupów, nie bacząc na to, że obie stolice były już prawowicie obsadzone przez Cypriana i Korneliusza. Jeśli przypatrzyć się bliżej tym konfliktom, to można zauważyć, że głównym celem buntowników było wejście w uprawnienia biskupa. Zabieg ten otwierał bowiem drogę do utworzenia nowego Kościoła, który bezprawnie przejąłby istotne zbawcze funkcje wobec apostatów i zdeorientowanych wierzących. W tych schizmatycznych roszczeniach upatrywał Cyprian zagrożenie dla rzeczywistego dostępu chrześcijan do źródeł przebaczenia i uświęcenia oraz udziału w prawdziwych dobrach obiecanych przez Chrystusa.

Dlatego przeciwstawiając się tym działaniom i błędnemu myśleniu o Kościele, Cyprian uznał za konieczne wypracowanie takich kryteriów prawdziwości Kościoła Chrystusa, które byłyby rozpoznawalne przez wszystkich chrześcijan. Podjął więc próbę odpowiedzi na kluczowe pytanie, które współcześnie mogą brzmieć w następujący sposób: Na czym polega związek między biskupem a zbawczym posłannictwem Kościoła? W jaki sposób uzasadnić ideę jedyności biskupa w Kościele lokalnym? Dlaczego prawomocność autorytetu biskupa ma tak wielkie znaczenie we wspólnocie i co o niej decyduje? W tym obszarze mieści się – jak to wynika z analizy piśmiennictwa Cypriana – jego pojmowanie odpowiedzialności biskupa za lokalny Kościół.

### BISKUP JAKO ZASTĘPCA CHRYSYDUSA W KOŚCIELE

Cyprian zdaje sobie sprawę, że dla zagrożonego wewnętrznymi sporami Kościoła trzeba koniecznie przywołać na pamięć obraz pierwotnej wspólnoty zgromadzonej wokół Jezusa Chrystusa. Chodzi bowiem o to, by w refleksji teologicznej uwzględnić to, co Kościół myślał o sobie i własnej tożsamości. Kościół żył bowiem przekonaniem, że zarówno jego historyczne początki oraz dalsze trwanie i rozwój, jak też źródła nadprzyrodzonej misji, jaką ma pełnić, wywodzą się od Jezusa Chrystusa. On go powołał do istnienia, określając jego strukturę, i zlecił kontynuację misji, która stanowiła istotę racji trwającej już historii zbawienia. Wiara mówi chrześcijanom, że zgromadzony lud jest Kościołem dlatego, że Jezus zjednoczył go z sobą nierozzerwalnymi więzami<sup>2</sup> i w ten sposób ustanowił swoim jedy-

<sup>2</sup>Por. *List 11, 5*, w: *Św. Cyprian. Listy*, tłum. o. W. Szoldrski, opatrzył wstępem ks. M. Michalski, oprac. o. E. Stanuła, *Pisma starochrześcijańskich Pisarzy*, t. I, Warszawa 1969; *List 63, 13*.

nym ludem, któremu przewodzi z woli Boga Ojca. Dlatego centralne miejsce Chrystusa w Kościele będzie dla Cypriana stałym punktem odniesienia przy uzasadnianiu eklezjologicznych problemów.

Bezwzględnie najwyższy autorytet Chrystusa jako jedyne Pasterza, który stoi na czele i przewodzi ludowi Bożemu, wyraża się między innymi w przekonaniu, że nie sposób pomyśleć o jakimkolwiek innym autorytecie we wspólnocie, jeśli nie rodzi się on z organicznego związku z Jezusem Chrystusem<sup>3</sup>. Więż owa stanowi zatem główne kryterium prawomocności wszelkiego przewodnictwa w Kościele, do tego stopnia, że Cyprian nie waha się dla wyrażenia tej prawdy sięgnąć do najbardziej radykalnej formy: „Biskup to ten kapłan i sędzia, który w danym czasie zastępuje Chrystusa [...] i składa Bogu Ojcu prawdziwą ofiarę eucharystyczną, która gromadzi lud i jednoczy go z Bogiem”<sup>4</sup>.

Usytuowanie urzędu biskupa w Kościele w miejscu, które zajmuje Chrystus, oraz udział biskupa w funkcji kapłana i sędziego pokazuje, że zastępstwo nie jest jedynie honorowym tytułem, który przypadł biskupowi w udziale dla podniesienia jego prestiżu. Na autorytet biskupa we wspólnocie Cyprian patrzy raczej w kategoriach i w perspektywie autentycznego urzeczywistniania zamiarów Boga wobec swego ludu. Jeśli więc mówimy, że biskup zastępuje Chrystusa w Kościele, to znaczy, że właściwe Chrystusowi posłannictwo gromadzenia, uświęcania i przewodzenia ludowi w drodze do Ojca staje się teraz w szczególnie sposób misją i zadaniem biskupa oraz wyznacza zakres jego odpowiedzialności.

Tylko w takim ujęciu można zrozumieć wypowiedzi Cypriana identyfikujące biskupa z Chrystusem i wyrażające relacje, jakie ich łączą. Wykorzystuje on między innymi znany z przekazu biblijnego obraz pasterza i trzody (J 10,16) . Postać jednego pasterza, który tej trzodzie przewodzi, ma podwójne znaczenie. Odczytywany na poziomie tekstu ewangelicznego odnosi się bezpośrednio do Chrystusa, natomiast w kontekście współczesnej Cyprianowi zawieruchy schizmatycznej wskazuje na biskupa jako jedyne pasterza Kościoła lokalnego<sup>5</sup>.

Więż biskupa jako zastępcy Chrystusa z Panem wyraża również przekonanie Kościoła o szczególnych działaniach ze strony Chrystusa wobec zwierzchników

---

<sup>3</sup>Por. L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, Warszawa 1997, s. 326; C. Dagens, *Hierarchia i wspólnota. Podstawy władzy w początkach Kościoła*, „Kolekcja Communio”, t. III (1988) s. 55.

<sup>4</sup>List 63, 14; por. List 59, 5; J. Ihnatowicz, *Duchowni i świeccy we wspólnocie Kościoła starożytnego*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 2 (1998) nr 2, s. 39.

<sup>5</sup>Por. *O jedności*, 8, w: *Św. Cyprian. Pisma. I. Traktaty*, Z łac. tłumaczył, wstępem i komentarzem zaopatrzył ks. dr J. Czuj. *Pisma Ojców Kościoła* t. XIX Poznań 1937; List 41, 1; List 69, 5; R. Rumianek, *Obraz pasterza na starożytnym Wschodzie i w Biblii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 19 (1981) nr 1, s. 20.

w Jego Kościele. Ponieważ wybór biskupa, jak pisze Cyprian, należy do ważnych i wielkich spraw, które dotyczą Kościoła, dlatego sam Jezus Chrystus wybiera i ustanawia swoich zastępców i żadne decyzje w tym zakresie nie dzieją się bez wiedzy i zezwolenia Boga<sup>6</sup>. Tym, który nadal kieruje Kościołem przez swego zastępcę i prowadzi lud do Ojca, jest Pan. Jego zbawcze zamiary i wola wobec wspólnoty wierzących realizują się teraz poprzez prawowitych reprezentantów-biskupów. Ustanowieni przez Jezusa Chrystusa biskupi są w odpowiedzialnych działaniach wspierani Jego mocą i Duchem, aby wiedzieli, w jaki sposób uświęcać i prowadzić Kościół<sup>7</sup>, ale też z tego właśnie powodu jedynie On jako sędzia ma do nich szczególne prawo. Cyprian wielokrotnie odwołuje się do uprawnień biskupa i przypomina, że w podejmowaniu decyzji dotyczących wiary i życia wspólnoty biskup ma być wolny nie tylko od wpływów i nacisku ludzi, ale również od postrzegania spraw Kościoła w czysto doczesnych wymiarach. Pozostaje on niezależny w kierowaniu Kościołem i w tym zakresie nie podlega ludzkiemu osądowi, a za powierzoną mu przez trzodę Chrystusa odpowiada w sumieniu przed Bogiem<sup>8</sup>.

Wszystko, co powiedziano do tej pory o autorytecie biskupa, jest potwierdzeniem wielorakich związków przedstawicieli tego urzędu z Chrystusem. Wyraża je dobitnie idea zastępstwa Chrystusa przez biskupa, która została zaprezentowana jako zespół faktów i niezwykle żywych przekonań Kościoła. Na tym etapie refleksji nie otrzymujemy jednak odpowiedzi na istotne pytanie: na jakiej podstawie Cyprian tak wysoko stawia autorytet biskupów w Kościele oraz w jaki sposób dokonuje się ich udział w misji Jezusa, który usprawiedliwiłby nadany im status zastępcy Chrystusa we wspólnocie. Powoływanie się bowiem na choćby największy autorytet bez możliwości jego uzasadnienia byłoby słabym argumentem w ręku Cypriana wobec schizmatyckich roszczeń. A przecież w tym celu były formułowane jego eklezjologiczne tezy.

### UDZIAŁ W POSŁANNICTWIE JEZUSA CHRYSTUSA JAKO KRYTERIUM IDENTYCZNOŚCI APOSTOŁÓW I BISKUPÓW

Już samo określenie biskupa jako zastępcy Chrystusa musi nasuwać myśl o koniecznych, aczkolwiek odległych przecież w czasie powiązaniach obu podmiotów. Musi ono także wskazywać jednoznacznie na fakt aktualnego trwania w bi-

<sup>6</sup> Por. *List* 59, 5; *List* 66, 1; J. Gaudemet, *Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła*, „Communio” 3 (1987), s. 6.

<sup>7</sup> Por. *List* 48, 4; M. Maliński, *Kształtowanie się struktury Kościoła w pierwszych wiekach*, w: „*Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*”, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 124.

<sup>8</sup> Por. *List* 72, 3; *List* 69, 17; A. Demoustier, *Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien*, „*Recherches de Sciences Religieuses*” 52 (1964), s. 344.

skupie zbawczej misji Jezusa, co z kolei prowadzi do stwierdzenia, że owo ciągle przedłużane trwanie w czasie mogło być przez Pana zamierzone i przewidziane. Z powyższych względów należy podjąć próbę uzasadnienia tych przypuszczeń i w związku z tym odpowiedzieć na pytania: w jaki sposób ustanowione przez Chrystusa religijne posłannictwo przekazane apostołom znajduje się w ścisłym związku z posłannictwem ich następców? Czy w tym kontekście można mówić o określeniu sposobu, w jaki staje się ono rzeczywiście udziałem biskupów?

Nowotestamentowe przekazy odnotowują, że w ramach ziemskiej działalności Syn Boży przekazuje otrzymane od Ojca posłannictwo swoim wybranym i specjalnie przygotowanym uczniom, apostołom, dając im równocześnie szerokie uprawnienia związane z jego dalszą i nienaruszoną realizacją, u samych początków Kościoła mamy wiarygodne świadectwo o tym, że ów akt ustanowienia, wyrażający ścisły związek identityczności posłannictwa Chrystusa z misją, jaką otrzymali apostołowie, jest równocześnie skutecznym znakiem Jego trwającej w Kościele władzy i mocy.

Wychodząc z tego historycznego i biblijnego doświadczenia pierwotnej gminy chrześcijańskiej, można podjąć próbę uzasadnienia i określenia relacji, jakie, według Cypriana, istnieją między apostołami a biskupami, oraz co z tego wynika dla tożsamości apostołskiego posłannictwa Chrystusa realizowanego w Kościele. Pomocne tu będą drobne z pozoru fakty i wyrażenia Cypriana, które jednak potraktowane całościowo prowadzą do interesujących wniosków. Zwraca uwagę choćby zamienne nazywanie apostołów biskupami<sup>9</sup>, co już każe myśleć o obu tych grupach w sposób łączny i identyfikujący. Podobną myśl zawierają krótkie komentarze Cypriana do biblijnych tekstów, w których Jezus Chrystus zwraca się do apostołów z ważnym pouczeniem lub nakazem dotyczącym ich przyszłej misji w Kościele. W interpretacji Cypriana wypowiedzi te są skierowane nie tylko do uczniów, Cyprianowe słowa o Chrystusie, „który mówi do apostołów, a w nich do wszystkich zwierzchników, którzy następują po apostołach”<sup>10</sup>, są przykładem bezpośredniego odniesienia ich znaczenia do biskupów. Oprócz wypowiedzi wprost, znaleźć można podobne przykłady o charakterze pośrednim, z których wynika, że ich niejako wtórnymi adresatami są biskupi<sup>11</sup>. Uprawniony wniosek, jaki nasuwa się z przytoczonych przykładów, dotyczy podwójnej identyfikacji. Apostołowie i biskupi usytuowani w kontekście istotnych zbawczych zadań przekazanych przez Jezusa są traktowani jako jedna moralna całość, która ma udział w tym samym posłannictwie. Aczkolwiek apostołowie byli pierwszymi jego uczestnikami w prze-

<sup>9</sup> *List* 67, 4: „Apostołów, to jest biskupów, wybrał Pan”; por. *List* 3, 3.

<sup>10</sup> *List* 66, 4; por. *List* 59, 4.

<sup>11</sup> Por. *List* 73, 7; *List* 69, 11; *O jedności*, 4.

szłości, a biskupi obecnie i w przyszłości, to jednak jedyność przekazanej im zbawczej misji łączy i identyfikuje te dwie grupy do tego stopnia, że stanowią niejako jeden podmiot. Taki utożsamiający z apostołami sposób wyrażania się o biskupach w zakresie ich posługiwania i prerogatyw w Kościele skłania również do wyciągnięcia drugiego wniosku. Identyczność apostołów z biskupami, przy zachowaniu specyfiki elementów nieprzekazywalnych tych pierwszych, znajduje ostateczne usprawiedliwienie w jedynym posłannictwie Jezusa, w którym obie grupy mają rzeczywisty udział.

### SUKCESJA APOSTOLSKA BISKUPÓW

Tożsamość posłannictwa apostołów i ich następców z misją Chrystusa sprawia, że jeśli trwa ono nadal, to musi dochodzić do wiarygodnego przekazywania i przejmowania związanych z nim prerogatyw, w wyniku czego biskupi stają się sukcesorami, to znaczy następcami apostołów<sup>12</sup>. Sukcesja rozumiana jako środek zapewniający Kościołowi realizację i kontynuację posłannictwa apostołów związana jest nierozłącznie z zagadnieniem weryfikacji prawomocności biskupiego posługiwania we wspólnocie wierzących. Ten argument wykorzystywał Cyprian przeciwko roszczeniom schizmatyckich grup, którym zdawało się, że mają prawo występować w imieniu Kościoła<sup>13</sup>. Jeśli zatem uzasadniamy autorytet i znaczenie biskupa w Kościele, to nie można pominąć sposobu, w jaki wchodzi on w prerogatywy apostołów i staje się z tego tytułu zastępcą Chrystusa, Cyprian widzi tu dwa kluczowe aspekty zagadnienia. Pierwszy z nich wiąże się z aktem włożenia rąk (*impositio manus*)<sup>14</sup>. Czynność ta, zgodnie zresztą z wcześniejszą tradycją<sup>15</sup>, rozumiana była jako akt dokonujący się w wymiarze sakramentalnym, jako obdarowanie Duchem Świętym<sup>16</sup>. Stąd jej znaczenie dla przekazywania urzędu biskupa. Specyfikę tego aktu wyrażają i charakteryzują wybrane miejsca biblijne (J 20,21; Mt 16,18), do których Cyprian odwołuje się wielokrotnie jako do początku tradycji apostołskiej oraz fundamentu prerogatyw biskupich<sup>17</sup>. Teksty te opowiadają

<sup>12</sup> Por. *O jedności*, 10; *List* 66, 4; J. Danielou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, s. 344; P. Camelot, *Cyprien et la Primaute*, „Istina” 4 (1957), s. 427; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*. Frankfurt am Main 1993, s. 28, 82.

<sup>13</sup> Por. *List* 33, 1; M. Drogosz, *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swego kleru (w świetle jego Listów)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, t. 18 (1995) s. 155.

<sup>14</sup> Por. *List* 67, 5; *List* 49, 2.

<sup>15</sup> Por, J.O. Braganca, *Kościół jeden i jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, „Communio” 2 (1988) s. 34; E. Dassmann, *Powstanie i teologiczne uzasadnienie kościelnych urzędów*, „Communio” 3 (1997), s. 25-26.

<sup>16</sup> Por. *List* 73, 9; *List* 74, 5; E. Tomaszewski, *Sukcesja apostołska w episkopacie w świetle współczesnych badań biblijnych i historycznych*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* z. 2 (1965), s. 11.

<sup>17</sup> Por. *List* 69, 11; *List* 73, 7; *O jedności*, 4.

o ważnym dla apostołów i istotnym dla przyszłości misji Kościoła momencie. Wtedy Zmartwychwstały przekazał swoim uczniom posłannictwo, które sam otrzymał od Ojca. Aby mogło ono być nadal urzeczywistniane i kontynuowane, udziela temu wybranemu gronu swoich uczniów Ducha Świętego i władzy odpuszczania grzechów. Te same słowa, działania i uprawnienia, które wtedy stały się udziałem apostołów, przechodzą teraz na ich następców. W konsekuracyjnym akcie włożenia rąk i przekazania Ducha Świętego zawiera się istota sukcesji apostołskiej i święceń biskupa oraz jeden z kluczowych elementów decydujących o jego autorytecie w Kościele. Od tej chwili Duch uzdalnia biskupa do wypełniania posłannictwa apostołskiego w Kościele, które powierzył mu Chrystus. Duch Święty czyni z niego kapłana, szafarza sakramentów i sędziego, który we wspólnocie Kościoła zastępuje Chrystusa, urzeczywistniając Jego misję. Otrzymany przez włożenie rąk Duch Pana powierza biskupowi autentyczne posługiwanie, w którym Bóg wyznacza swojego przedstawiciela, aby z Jego mandatu przewodził Kościołowi jako jedyny pasterz<sup>18</sup>.

Rzeczywiste przekazanie uprawnień biskupich rozumiane jako treść i uzasadnienie jego pasterskiego i kapłańskiego autorytetu w Kościele jest powiązane z zagadnieniem prawowitego następstwa na stolicy. Chociaż ambicje i praktyka schizmatyków pokazał wyraźnie, że w tej kwestii może dochodzić do groźnych dla posłannictwa Kościoła błędów, to jednak obie te rzeczywistości, to znaczy konsekuracyjne włożenie rąk i prawowite następstwo, stoją blisko siebie we wzajemnej współzależności, a w legalnie przejętym urzędzie biskupim istnieją jako nierozzerwalne.

### SUKCESJA PIOTROWA BISKUPÓW

Cyprian ma zwyczaj umieszczać ważne tezy swojej eklezjologii w bliskim otoczeniu prawd, których jedyności i niepowtarzalności nie sposób zakwestionować. Ekspozuje w ten sposób rangę podejmowanej problematyki, ale przede wszystkim wiąże poszczególne jej elementy relacjami wzajemnych współzależności z wartościami najwyższego rzędu, co wydatnie wzmacnia siłę jego argumentacji. Zabieg ten stosuje Cyprian wielokrotnie na przykład w odniesieniu do chrztu, wiary czy Eucharystii. Widać go też w przypadku refleksji dotyczącej urzędu biskupa, gdy mówi o jego początkach i uzasadnia jego znaczenie dla jedności Kościoła.

Ulubioną formułą zaczerpniętą od Pawła, wielorako przekształcaną i modyfikowaną, wyznacza Cyprian nie tylko przestrzeń, w której się porusza, ale także stałe punkty odniesienia. „Jest jeden Bóg i Chrystus jeden, jeden Kościół i jedna stolica (*cathedra*) na Piotrze założona głosem Pana”<sup>19</sup>. Z szerszego kontekstu wy-

<sup>18</sup> Por. List 70, 3; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche...*, s. 78.

<sup>19</sup> List 43, 5.

powiedzi wynika, że akcent pada na słowo *cathedra*. Oznacza ono z jednej strony tron lub krzesło, a szerzej siedzibę lub stolicę biskupa<sup>20</sup>. Ale wyrażenie *cathedra* to również synonim urzędu, kościelnej instytucji jedyne episkopatu. Bezwzględna jedyność *cathedra* w tym podwójnym rozumieniu potwierdza każde wyrażenie Cyprianowej formuły. Ona jest jedyna tak samo, jak jeden jest Bóg i Chrystus, tak samo jak jeden jest Kościół ustanowiony przez Pana oraz jak jeden jest Piotr wybrany przez Niego, aby być znakiem każdej z tych rzeczywistości<sup>21</sup>.

Moment ustanowienia jednego episkopatu na Piotrze widzi Cyprian w wydaniu udzielenia apostołowi władzy związywania i rozwiązywania (Mt 16,18-20)<sup>22</sup>. Dla Cypriana i całego Kościoła starożytnego pierwszych wieków Piotr był pierwszym nosicielem i reprezentantem powszechnego urzędu biskupiego. Cyprianowe wprowadzenie i komentarz do tego fragmentu nacechowane atmosferą powagi sugerują, że obietnice, o których mówi Chrystus, są o najwyższym znaczeniu i dotyczą godności biskupa i ustroju Kościoła. Jedyność urzędu biskupiego, to jest pełnia władzy związywania i rozwiązywania, ustanowionego na Piotrze, zbiega się z myślą o strukturze Kościoła. Oznacza to, że biskupi stanowią konstytutywny i trwałe element jego organizacji. Wprawdzie zmieniają się czasy i sprawujący urzędy, ale jest coś, co trwa niezmiennie. „Trwa nieustannie ustanawianie biskupów”<sup>23</sup>, pisze Cyprian, którzy zarządzają wspólnotą, a także realizują zbawcze obietnice Chrystusa. Jeden episkopat ustanowiony przez Pana na Piotrze staje się w drodze sukcesji początkiem i jedynym źródłem prawomocnego udziału w episkopacie wszystkich biskupów w Kościele i każdego z osobna. Słowa Jezusa skierowane jednorazowo do Piotra, a odnoszące się w takim samym zakresie również do apostołów i ich następców, inicjują udział każdego biskupa w tych samych prerogatywach, które Piotr jako pierwszy otrzymał od Chrystusa.

Cyprianowa myśl o nierozdzielnych i znaczącym dla struktury Kościoła powiązaniu jedyne episkopatu z Piotrem, a następnie dziedziczenie tego urzędu przez biskupa skłania do postawienia tezy o szczególnych związkach każdego biskupa z Piotrem-apostołem jako pierwszym nosicielem biskupiego urzędu. Związki te można nazwać sukcesją Piotrową biskupów<sup>24</sup>, która jest oczywiście zawsze sukcesją apostolską, jednak akcent położony na związek Piotra i episkopatu daje do

<sup>20</sup> Por. A. Demoustier, *Episcopat et union...*, s. 354.

<sup>21</sup> Por. *O jedności*, 4.

<sup>22</sup> Por. *List 33*, 1; *List 43*, 5; *List 73*, 7. Dla Cypriana i całego Kościoła starożytnego pierwszych wieków Piotr był pierwszym nosicielem i reprezentantem powszechnego urzędu biskupiego. Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 227-228; J.F. McCue, *Prymat rzymski w epoce patrystycznej. Okres do Soboru Nicejskiego włącznie*, „Novum” nr 3-4 (1978), s. 101.

<sup>23</sup> *List 33*, 1.

<sup>24</sup> Por. A. Demoustier, *Episcopat et union...*, s. 349 i 352.



myślenia i określa bardzo wyraźnie specyfikę Cyprianowej koncepcji urzędu biskupa w Kościele lokalnym.

Jeśli wobec tego uznamy, że biskup w Kościele lokalnym jest następcą Piotra<sup>25</sup> w reprezentowanym przez niego jedynym episkopacie, to trzeba zapytać, jaką prawdę o biskupie i Kościele chce Cyprian w ten sposób przekazać i wyeksponować. Czego dotyczą prerogatywy dziedziczone w drodze prawowitej sukcesji Piotrowej, których biskup nie mógłby przejąć od pozostałych apostołów? W jakim stopniu obraz biskupa jako następcy Piotra wpływa na rozumienie Kościoła lokalnego?

W Cyprianowym wizerunku Piotra można zauważyć dwa wymiary: z jednej strony widzimy jego identyczność i równość z innymi apostołami w prerogatywach otrzymanych od Pana, a z drugiej specyficzne wyróżnienie w obrębie tej grupy poprzez zaakcentowanie jego jedyności i pierwszeństwa. Jeśli więc sukcesja Piotrowa każdego biskupa polega na dziedziczeniu uprawnień właściwych temu apostołowi, to można słusznie przypuszczać, że jej przedmiotem będą właśnie cechy wyróżniające Piotra. Okazuje się bowiem, że szczególne znamiona, w jakie wyposażył Jezus Chrystus posłannictwo historycznego Piotra, zostały pomyślane jako trwalsze od niego samego, a więc przeznaczone także dla jego następców. Biskup jest więc w swoim Kościele następcą Piotra i z tego tytułu także sukcesorem jego jedyności i pierwszeństwa.

## BISKUP – ZNAK WEWNĘTRZNEJ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Na podstawie tej prawdy formułuje Cyprian fundamentalną zasadę eklezjologiczną, zgodnie z którą jednemu Kościołowi może przewodzić tylko jeden biskup prawomocnie pełniący misję Pana<sup>26</sup>. Ukształtowany w drodze historycznego rozwoju i praktykowany w Kościele już od kilkudziesięciu lat monoepiskopat, jako właściwa forma jednoosobowej odpowiedzialności i przewodzenia we wspólnocie lokalnej, znajduje teraz swoje teologiczne uzasadnienie. Przez swoją jedynność w Kościele biskup świadczy o prawdziwości dwóch rzeczywistości, które swój początek znajdują w Piotrze. Jedyny biskup we wspólnocie jest znakiem jedyne-go, ustanowionego przez Pana episkopatu, w którym ma udział, oraz jest znakiem

---

<sup>25</sup> List 70, 3: „Biskup posiada uprawnienia Piotra”; por. A. Paciorek, *Kościół lokalny w nauczaniu starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” t. X, cz. II (1988), s. 230; S. Pieszczoł, *Patrologia. Wprowadzenie do studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998 s. 68; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 182; M. Bévenot, *Episcopat et primauté chez saint Cyprien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 42 (1966)11, s. 181.

<sup>26</sup> Por. List 49, 2; List 44, 2; List 59, 5; A. Demoustier, *Episcopat et union...*, s. 342.

jedynego Kościoła Chrystusa założonego na Piotrze. Przez znak jedyności biskupa Kościół jest rozpoznawalny również jako wewnętrznie spójna owczarnia prowadzona i kierowana przez jednego pasterza, który ma uprawnienia do działania w niej z mandatu i w zastępstwie samego Chrystusa. Ostatecznie właśnie na tym świadectwie polega istota wyróżnienia Piotra spośród innych apostołów, a tym samym każdego biskupa, aby przez jego widzialną jedyność – jak pisze Cyprian – okazała się jedna *cathedra* i jeden Kościół<sup>27</sup>.

Przez sukcesję Piotrową biskup dziedziczy nie tylko jedyność episkopatu, w którym ma udział, ale również pierwszeństwo na stolicy. Z pierwszej reguły wprowadzającej zasady sukcesji urzędu biskupa konsekwentnie wyrasta druga: skoro w Kościele istnieje jeden episkopat ustanowiony na Piotrze, to przez następstwo na jednej *cathedra* tylko pierwszy z wybranych zostaje prawomocnym biskupem wspólnoty. Ponieważ tylko ten pierwszy i jedyny ma rzeczywisty udział w episkopacie, który w Kościele reprezentuje jeden Piotr, dlatego każdy, kto rościłby sobie prawo jako drugi do tej samej stolicy biskupiej, a takie przypadki były, jest traktowany jak uzurpator urzędu i wróg Kościoła. Nie dość, że po nikim nie następuje i wbrew tradycji apostoelskiej od siebie rozpoczyna jakąś nową sukcesję, to jeszcze sam sobie przywłaszcza biskupstwo, którego od nikogo nie otrzymał<sup>28</sup>. Wobec tego nie ma żadnych podstaw, aby taki dziedziczył prerogatywy pochodzące od Chrystusa albo posiadał uprawnienia do uświęcania i kierowania Jego Kościołem. Zasada pierwszeństwa na stolicy wraz z aktem włożenia rąk jest więc istotnym kryterium prawomocności wyboru i autorytetu biskupa w Kościele lokalnym.

## ZAKOŃCZENIE

Uzasadnienie pozycji biskupa w Kościele jako zastępcy Chrystusa i następcy apostołów, urzeczywistnione przez jego udział w posłannictwie Pana oraz przez prawowitą jedyność następstwa na stolicy, stało się dla Cypriana argumentem wobec roszczeń odszczepieńczych grup. Jeżeli Kościół ma być, zgodnie z zamiarami Pana, tajemnicą łaski i rzeczywistego pojednania z Bogiem, to w obrębie tego organizmu musi istnieć wiarygodny i widzialny zarazem element, który chrześcijanom zapewni rzeczywisty dostęp do obietnic zbawczych. Cyprian z determinacją i konsekwencją głosi, że nie może być Kościołem Chrystusa lud gromadzący się wokół

<sup>27</sup> *O jedności*, 4: „Początek od jedności się wywodzi, prymat Piotrowi jest dany, by się okazał jeden Kościół Chrystusa i jedna stolica”.

<sup>28</sup> *List* 55, 8: „W Kościele po pierwszym biskupie drugi być nie może, dlatego każdy, kto poza tym jednym, który musi być jedynym, zostałby ustanowiony, nigdy nie będzie drugim biskupem, lecz pozostanie zawsze nikim”; por. *List* 69, 5; *O jedności*, 10; Y, *Frot L'Eglise selon saint Cyprien*, „*Connaissance des Peres de l'Eglise* 31 (1988), s. 16; J. Danielou, *Les origines...*, s. 344.

pseudobiskupów ustanowionych przez odszczepieńcze wspólnoty. Poprzez biblijny obraz jednej owczarni i jednego pasterza, który ją prowadzi, przypomina główne kryterium kościelnego charakteru wspólnot, a także wyraża ideę Kościoła jako ludu zjednoczonego ze swoim biskupem.

Eklezyjalne analogie, jakie znajdujemy w tym motywie, pozwalają zinterpretować je jako zamierzony przez Jezusa Chrystusa prototyp widzialnej struktury Kościoła. Obraz ten akcentuje z jednej strony jedność pasterza i jedność owczarni, ale też odnosi się do wzajemnej przynależności pasterza i trzody. Kościół bowiem uzyskuje swoją najgłębszą tożsamość przez nierozwalne zjednoczenie powołanego ludu z Chrystusem. Bez tej jedności z Panem lud nie może się nazywać Kościołem Boga. Jeśli więc w centrum Kościoła Cyprian sytuuje biskupa jako zastępcę Chrystusa i w podobny sposób domaga się i pokazuje jego konieczną jedność z ludem, to słusznie można przypuszczać, że idzie o identyczną nierozwalną wewnątrzkościelną więź. Biskup do tego stopnia stanowi konstytutywny i integralny element Kościoła lokalnego, że próby separowania się od jego autorytetu są równoznaczne z oderwaniem się od jedności wspólnoty i od źródeł życiodajnej łaski. Z mandatu samego Chrystusa biskup jest więc znakiem i strażnikiem wewnętrznej jedności wspólnoty i pełni wobec niej pasterską posługę uświęcania i gromadzenia. Według Cypriana cały strukturalny wymiar Kościoła wraz ze znaczącą rolą biskupa we wspólnocie jest pomyślany jako służba tej właśnie prawdzie.

### Zusammenfassung

Die Spaltung in der örtlichen Kirche veranlasste Bischof Cyprian von Karthago theologische Kriterien für die Echtheit der christlichen Kirche auszuarbeiten. Hierbei ließ er sich von dem Bestreben nach einem Zugang zu den sakramentalen Quellen der Erlösung leiten und versuchte so die Grundlage einer sichtbaren Einheit der örtlichen Kirche zu begründen. Cyprian berief sich in seiner Argumentation auf die Anfänge der apostolischen Tradition und der Mission Jesu Christi. Er beschrieb die apostolische und petriscche Sukzession der Bischöfe und gelangte zu verschiedenen Kriterien für die rechtmässige Übernahme des Amtes. So wird die zentrale Bedeutung des Bischofs im Zusammenhang mit der christlichen Mission deutlich. Für die strukturelle Dimension der örtlichen Kirche ist der Bischof ein Symbol der Einheit und garantiert somit, dass die Gemeinschaft, der er vorsteht, die Mission Christi weiterführt. Darüber hinaus soll er den Gläubigen das Geheimnis der Erlösung zugänglich machen.



KS. BOGDAN FERDEK  
WROCŁAW

## MISTERIUM TRÓJCY ŚWIĘTEJ W TEOLOGII FEMINISTYCZNEJ

### WSTĘP

Bóg stworzył ludzi jako mężczyznę i kobietę (Rdz 1, 27) Człowiek istnieje więc jako mężczyzna lub kobieta. *Męskość i kobiecość oznacza dwoistą postać konstytucji somatycznej człowieka., który ukonstituowany jest przez ciało jako „ten” lub „ta”*<sup>1</sup>. A zatem płeć pochodzi z Bożego zamysłu. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta są stworzeni na obraz Boga, co może sugerować, że płciowość też jest obrazem Boga. Ten fakt może rodzić pytania: czy Bóg ma płeć? a może Bóg jest biseksualny? W religiach pogańskich bogowie mieli najczęściej płeć, dlatego można mówić o bogach i boginiach. Mitologie znają również bogów biseksualnych. M. Eliade twierdzi, że: *Dwupłciowość boska jest zjawiskiem niestychanie rozpo- wszechnionym w religiach*<sup>2</sup>. Przykładem dwupłciowego boga jest Hermafrodyta. Owidiusz w *Metamorfozach* przedstawił mit o pięknym synu Afrodyty i Hermesa, w którym zakochała się nimfa źródła Salmakis. Na prośbę nimfy bogowie na za- wsze połączyli ich ciała<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1981, s. 42.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 405.

<sup>3</sup> Zob. *Hermafrodyta*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, (red. T. Gadacz, B. Milerski), t. IV, War- szawa 2002, s. 373.

Dyskusje o płci Boga wywołuje współcześnie teologia feministyczna. Kontestuje ona język teologii, katechezy i liturgii, który misterium Boga wyraża w męskiej terminologii. Zdaniem wielu przedstawicielek tej teologii, ten fakt przyczynił się do dyskryminacji kobiety w Kościele i społeczeństwie. Jedną z najbardziej znanych przedstawicielek teologii feministycznej jest Elizabeth Johnson. Sławę przyniosła jej książka: *She who Is*. Amerykańska feministka doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg jest duchem i dlatego nie może być identyfikowany z żadną płcią, choć język liturgii, katechezy i teologii identyfikuje Go z mężczyzną<sup>4</sup>. W swojej pracy powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że *nie możemy wiedzieć, czym Bóg jest, a tylko czym nie jest*<sup>5</sup>. Rzeczywistość Boga jest tajemnicą poza wszelkimi wyobrażeniami. Nie da się jej wypowiedzieć ludzkimi słowami. E. Johnson podejmuje próbę przybliżenia tajemnicy Boga za pomocą żeńskiej terminologii, podobnie jak dotychczasowa teologia próbowała to czynić za pomocą męskiej terminologii.

Czy można wyrazić tajemnicę Boga w żeńskiej terminologii? Podstawą teologiczną podjęcia takiej próby jest fakt, że kobieta, tak jak mężczyzna, została stworzona na obraz i podobieństwo Boga; tak samo została odkupiona przez Chrystusa; tak samo została uświęcona przez Ducha Świętego<sup>6</sup>. Bóg chrześcijan jest Bogiem Trójjedynym. Według klasycznej trynitologii jedna boska natura posiadana jest w całości przez trzy boskie osoby. Dlatego poszczególne trzy boskie osoby mają te same przymioty. Osoby różnią się pomiędzy sobą relacjami, czyli ojcostwem, synostwem i tchnieniem biernym. Te trzy relacje *konstytuują* trzy boskie osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego. E. Johnson próbuje tę klasyczną trynitologię oddać w żeńskich terminach.

### PIERWSZA OSOBA TRÓJCY ŚWIĘTEJ JAKO MATKA

Tajemnicę pierwszej osoby Trójcy Świętej E. Johnson wyraża za pomocą słowa *Matka*. Już Stary Testament porównywał Boga z matką. Klasyczny tekst znajduje się u proroka Izajasza: 49,15: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie”. E. Johnson znajduje jeszcze inne teksty, w których Bóg pośrednio porównywany jest z matką. Gdy chodzi o proroka Izajasza, to na uwagę zasługują jeszcze trzy inne wypowiedzi: „teraz jakby rodząca zakrzykne” (Iz 42,14); „Posłuchajcie Mnie, domie Jakuba, i wszyscy pozostali z domu Izraela! Nosiłem

<sup>4</sup> E. Johnson, *She who Is*, New York 2002, s. 4-5.

<sup>5</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, London 1975, s. 85 (z. 3, art. 1).

<sup>6</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 8.

was od urodzenia, piastowałem od przyjścia na świat” (Iz 46,3-4); oraz: „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę” (Iz 66,13). Prorok Izajasz spośród autorów Starego Testamentu najbardziej zwraca uwagę na macierzyński wymiar Boga.

Na uwagę zasługują także inne wypowiedzi Starego Testamentu, zwłaszcza wypowiedź proroka Ozeasza:

„A przecież Ja nauczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągałem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go” (Oz 11,3-4). Do powyższych wypowiedzi można jeszcze dodać następujące: *zapomniałeś o Bogu, który cię zrodził* (Pwt 32,18); oraz: „Rzucę się na nich jak niedźwiedzica, kiedy straci młode” (Oz 13,8).

W powyższych wypowiedziach Starego Testamentu przypisywane są Bogu typowe czynności matki.

Gdy chodzi o Stary Testament, to E. Johnson zwraca jeszcze uwagę na hebrajskie *rachamim*, które na język polski tłumaczone jest jako *miłosierdzie*. *Rachamim* pochodzi od hebrajskiego *rechem*, które oznacza *tono matki* – kobiecy narząd płciowy<sup>7</sup>. Miłosierdzie Boże ma więc kobiece konotacje.

Gdy chodzi o Nowy Testament, to język Jezusa o Bogu nie jest monolityczny. Podobnie jak to czyni Stary Testament, porównuje On Boga z matką. W przypowieściach pojawiają się także żeńskie metafory Boga. Jest On porównany z kobietą szukającą zagubionej drachmy (Łk 15,8-10), albo z kobietą, która do zacyznu włożyła trzy miary mąki, aż się wszystko zakwasiło (Mt 13, 33). Przypowieści Jezusa dotyczą królestwa Bożego. Greckie *basileia* jest gramatycznie rodzaju żeńskiego<sup>8</sup>. Ten termin wyraża to, co stoi w centrum Jezusowego nauczania – królestwo Boże.

Motywy macierzyńskie służą uwypukleniu troski Boga o Jego lud. Są one jednak stosowane bardzo powściągliwie ze względu na to, że wśród sąsiadów Izraela była ubóstwiana płciowość. W kręgu kultu kananejskiego znane są pary bóstw, których miłosne połączenie jest symbolem urodzajności<sup>9</sup>. Pomimo że macierzyńskie motywy są odnoszone do Boga stosunkowo rzadko, ma rację E. Johnson, gdy twierdzi, że za pomocą relacji matka – dziecko Pismo Święte oddaje relacje Boga do świata<sup>10</sup>. Równocześnie amerykańska teolożka podkreśla, że jest to analogiczny sposób wypowiedzania się o Bogu. Bóg jest bardziej niepodobny niż podobny z najlepszą

<sup>7</sup> Tamże, s. 101.

<sup>8</sup> Tamże, s. 81.

<sup>9</sup> F. Courth, *Bóg trójjedynym miłości*, Poznań 1997, s. 108-109.

<sup>10</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 171.

matką<sup>11</sup>. Trzeba jednak dopowiedzieć, że choć Bóg porównywany jest do matki, to jednak Pismo Święte nie nazywa Go wprost *Matką*, tak jak nazywa Go *Ojcem*.

Słowo *Ojciec* odnoszone jest do Boga w dwóch znaczeniach. W Starym Testamencie jest ono jednym z wielu obrazów opisujących troskę Boga o ludzi. Słowo *Ojciec* chce więc przybliżyć bogactwo boskiej natury. Może być ono niezrozumiałe we współczesnym świecie określanym jako *świat bez ojców*<sup>12</sup>. Być może brak pozytywnego doświadczenia ojca we współczesnym świecie jest powodem kontestacji tego słowa przez feministki na gruncie teologii. Ale słowo *Ojciec* nabiera głębszego znaczenia w Nowym Testamencie. Staje się ono imieniem pierwszej osoby Trójcy Świętej, która rodzi z siebie równego sobie co do boskiej natury Syna. Przy czym to rodzenie dokonuje się odwiecznie jako *początek bez początku*. Podobne dwa znaczenia przybiera słowo *Matka* odnoszone przez feministki do Boga. *Matka* może oznaczać przymioty boskiej natury – i na to wskazują teksty biblijne porównujące Boga z matką. Ale *Matka* może również oznaczać pierwszą osobę Trójcy Świętej. E. Johnson nie waha się nazwać pierwszej osoby Trójcy Świętej *Matką*, choć tego nigdy nie czyni Nowy Testament, który pierwszą osobę Trójcy Świętej konsekwentnie nazywa *Ojcem*.

## DRUGA OSOBA TRÓJCY ŚWIĘTEJ JAKO MĄDROŚĆ

Tajemnicę drugiej osoby Trójcy Świętej E. Johnson oddaje za pomocą biblijnego terminu *Mądrość*. Według amerykańskiej teolożki od strony gramatycznej *mądrość* jest rodzaju żeńskiego, i to zarówno w języku hebrajskim: *chochmah*, greckim *sophia*, jak i w łacinie: *sapientia*.

Stary Testament zawiera grupę ksiąg, które w sposób szczególny zajmują się tematem *mądrości*. Są to przede wszystkim: Księga Przysłów, Księga Mądrości, Księga Mądrości Syracha, a także Księga Barucha.

Według Księgi Przysłów Mądrość jest stworzona przed początkiem świata, jako pierwsze dzieło Boga cieszące się zawsze Jego obecnością: „od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8,22). Mądrość jest także z ludźmi, którym oferuje ucztę z chleba i wina: „Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam” (Prz 9,1-6).

Z Księgi Mądrości Syracha na szczególną uwagę zasługuje rozdział 24, w którym Mądrość wychwala samą siebie: „Przed wiekami, na samym początku mię stworzył” (Syr 24,9). „Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: W Jakubie rozbij namiot” (Syr 24,8); „Którzy mnie spożywają, dalej łaknąć będą,

<sup>11</sup> Tamże, s. 178.

<sup>12</sup> Zob. H. Alessandri, *Bóg Ojciec w świecie bez ojców*, „*Communio*”, rok XIX (1999) nr 2 (110), s. 74-98.



a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć” (Syr 24,21). Mądrość, która jest z Bogiem, rozbija namiot wśród ludzi, aby pomiędzy nimi zamieszkać i stać się ich pokarmem.

*Księga Mądrości* mówi o pięciu boskich prerogatywach Mądrości, która jest tchnieniem Boga, emanacją Jego chwały, promieniowaniem wiecznej światłości, zwierciadłem Bożego działania i obrazem Jego dobroci: „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wypływem chwały Wszzechmocnego [...]. Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7,25-26). Z kolei w rozdziale 10. ta sama księga opisuje izraelską historię zbawienia od Adama do wyjścia z Egiptu. Ta historia objawia zbawczą moc Mądrości. Przypisuje się jej te same zbawcze czyny, które na innym miejscu przypisywane są JHWH.

Do powyższych tekstów o Mądrości trzeba dodać wypowiedź z Księgi Barucha: „Potem ukazała się ona [Mądrość] na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi” (Ba 3,38).

Powyższe teksty wskazują, że Mądrość transcenduje ograniczenia stworzeń i jest doświadczana jako boska moc w dziele stworzenia i zbawienia. Dla E. Johnson jest ona żeńską personifikacją Boga w dziele stworzenia i zbawienia świata. Uzasadnia to funkcjonalna ekwiwalencja pomiędzy czynami Mądrości a czynami Boga. Mądrość i Bóg Izraela określany niewymawianym imieniem JHWH, działają na tych samych polach, czyli w dziele stworzenia i zbawienia<sup>13</sup>.

Na podstawie Nowego Testamentu można mówić o chrześcijańskiej trajektorii Mądrości. Teksty sapiencjalne zdają się sugerować, że Mądrość jest nie tylko przymiotem Boga, ale wręcz odrębnym osobowym bytem. Z perspektywy chrześcijańskiej można by dopatrywać się w Mądrości objawienia drugiej osoby Trójcy Świętej. Według współczesnych biblistów jest to jednak tylko poetycka personifikacja Mądrości jako przymiotu Boga, co było charakterystyczne dla obrazowego sposobu wyrażania myśli przez Izraelitów. Wskazuje na to fragment Prz 9,13-17, w którym występuje personifikacja głupoty. Dla autorów ksiąg sapiencjalnych Mądrość nie jest więc odrębną osobą Bożą, która działa własną mocą, lecz stanowi ona Mądrość Boga. Można ją jednak nazwać *personifikacją objawiającą*, gdyż przygotowała grunt pod nowotestamentowe objawienie Chrystusa jako wcielonej Mądrości Bożej<sup>14</sup>. Nowy Testament rozpoznaje starotestamentową figurę Mądrości Bożej w Jezusie Chrystusie. Chrystus tak jak Mądrość, preegzystuje i przebywa u Boga. Podobny język, który opisuje Mądrość w Starym Testamencie, jest w Nowym odniesiony do Chrystusa. Tak jak Mądrość Chrystus ma udział w stworzeniu

<sup>13</sup>E. Johnson, dz. cyt., s. 91.

<sup>14</sup>Zob. R.E. Murphy, *Wprowadzenie do literatury mądrościowej*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 436-444.

świata. Poprzez przypowieści Chrystus uczy mądrości. On jest większy od Salomona, który w Starym Testamencie uchodził za nauczyciela mądrości (Mt 12,42). Jezus jako dziecko wzrasta w mądrości (Łk 2,40). Rodacy Jezusa dziwią się danej mu mądrości (Mk 6,2). Paweł wprost nazywa Chrystusa *mądrością Boga* (1 Kor 1,24) W Chrystusie ukryte są skarby mądrości i wiedzy (Kol 2,3)<sup>15</sup>.

W szczególności jednak sposób Ewangelia Janowa interpretuje wydarzenie Jezusa Chrystusa w kategorii *mądrości*. Tak jak Mądrość, Jezus jest obecny *na początku u Boga* (J 1,1). Tak jak Mądrość bierze udział w dziele stworzenia (J 1,3). Zstępuje z nieba, aby rozbić namiot wśród ludzi (J 1,14). Daje życie tym, którzy Go szukają (J 1,4). Jest światłem, którego nie mogą przewyciężyć ciemności (J 1,5). Jezus daje chleb życia i podobnie jak Mądrość zaprasza do jedzenia i picia (J 6,22-59). Wszystkie powyższe teksty świadczą, że wydarzenie Jezusa Chrystusa jest interpretowane w kategorii *mądrości*.

Współcześni teologowie próbują pogłębić chrystologię na podstawie o przypisywanego Chrystusowi tytułu: *Mądrość*. G. O'Collins zastanawia się, dlaczego św. Jan nie posłużył się *mądrością* do wyrażenia tajemnicy Chrystusa. Mógł nawiązać do następującej wypowiedzi proroka Barucha: „Potem ukazała się ona [Mądrość] na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi (Ba 3,38) i powiedzieć: [Mądrość] stała się ciałem i zamieszkała między nami”. G. O'Collins uważa, że mądrość była rodzaju żeńskiego i dlatego ta figura nie pasowałaby do Jezusa, który był mężczyzną<sup>16</sup>. Taki argument nie przekonuje feministek. E. Johnson twierdzi, że dokonana przez św. Jana zamiana *Mądrości* na *Słowo* była uwarunkowana jej żeńskim charakterem. A według Filona to, co żeńskie, oznacza zło, związane jest ze zmysłami, nadto jest irracjonalne i pasywne. Natomiast to, co męskie, reprezentuje dobro, świat ducha, racjonalność i inicjatywę. Zastąpienie *Mądrości* przez *Słowo* doprowadziło – zdaniem E. Johnson – do wytworzenia w Kościele patriarchalnej struktury, która wyklucza kobiety z urzędów kościelnych<sup>17</sup>.

Kolejny argument, którym G. O'Collins próbuje wyjaśnić, dlaczego św. Jan nie identyfikuje Chrystusa z Mądrością, sprowadza się do stwierdzenia faktu, że dla zhelinizowanych Żydów Mądrość utożsamiała się z Torą. Powiedzenie: *Mądrość stała się ciałem* oznaczałoby, że Tora stała się ciałem, a to byłoby absurdem<sup>18</sup>.

Według E. Johnson interpretacja wydarzenia Jezusa Chrystusa jako Mądrości Bożej wyraża prawdę o Jego bóstwie w oryginalny sposób. Jezus nie jest człowiekiem inspirowanym przez Boga, ale jest z Nim związany w szczególny sposób<sup>19</sup>.

<sup>15</sup>Zob. G. O'Collins, *Christology*, New York 1995, s. 38-39.

<sup>16</sup>Tamże, s. 41.

<sup>17</sup>E. Johnson, dz. cyt., s. 97-98.

<sup>18</sup>G. O'Collins, dz. cyt., s. 41.

<sup>19</sup>E. Johnson, s. 98-99.

Dokonana przez amerykańską teolożkę reinterpretacja drugiej osoby Trójcy Świętej jako Mądrości nie jest nowa. Teologię tytułów chrystologicznych rozwinął już Orygenes. Stanowią one jeden z kluczowych elementów jego chrystologii. Według aleksandryjskiego teologa Chrystus jako Mądrość Boża posiada następujące funkcje: stwarzającą i opatrnościową, nauczającą w Piśmie Świętym, zbawiającą i objawiającą we wcieleniu, nauczającą i uświęcającą w Kościele czasów obecnych i rekapitulującą w Kościele czasów przyszłych<sup>20</sup>. Jednorodzony Syn Boży jest więc substancjalnie istniejącą Mądrością Boga<sup>21</sup>.

W średniowieczu chrystologię tytułu *Mądrość Boża* rozwijał P. Abelard. Już w pierwszym zdaniu swojej *Teologii chrześcijańskiej* nazywa Chrystusa *Mądrością: Chrystus Pan jako wcielona Mądrość samego Boga...*<sup>22</sup>. Gdy chodzi o całą Trójcę Świętą, to według P. Abelarda: *Imię Ojca... oznacza potęgę, imię Syna – mądrość, imię Ducha Świętego – okazywanie dobroci w stosunku do stworzeń*<sup>23</sup>.

Do chrystologicznego tytułu *Mądrość* nawiązywała w starożytnym Kościele bazylika katedralna w Konstantynopolu *Hagia Sophia*, konsekrowana w 360 roku przez patriarchę Eudoksjusza<sup>24</sup>.

E. Johnson w przeciwieństwie do Orygenesisa i Piotra Abelarda twierdzi, że tajemnicę Chrystusa można wyrazić w kobiecych terminach<sup>25</sup>. Oprócz odwołania się do gramatyki, że *mądrość* jest rodzaju żeńskiego, E. Johnson powołuje się na modlitwę św. Anzelma i Juliannę z Norwich. Św. Anzelm zwracał się do Chrystusa następująco: *Ale także Ty, dobry Jezu, czyż nie jesteś także matką? Czy nie jesteś matką, która gromadzi swe pisklęta pod swoimi skrzydłami?*<sup>26</sup>. Natomiast angielska mistyczka (1342-1420) Julianna z Norwich, autorka *Obłoku niewiedzy*, dostrzegła w Chrystusie syntezę kochającej Matki, która swe dzieci ochrania, karmi, pociesza, strzeże przed złem i towarzyszy im z miłością na wszystkich drogach życia<sup>27</sup>.

## ŻEŃSKI CHARAKTER TRZECIEJ OSOBY TRÓJCY ŚWIĘTEJ

*Duch Święty zapomniany*<sup>28</sup> – tak o trzeciej osobie Trójcy Świętej pisze Y. Congar w swojej trylogii o Duchu Świętym. Według E. Johnson zapomnienie o Duchu

<sup>20</sup> Zob. tamże, 249-300.

<sup>21</sup> Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 68.

<sup>22</sup> P. Abelard, *Teologia chrześcijańska*, w: P. Abelard, *Pisma teologiczne*, Warszawa 1970, s. 7.

<sup>23</sup> Tamże, 11.

<sup>24</sup> Zob. T. Gołgowski, *Hagia Sofia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 473-474.

<sup>25</sup> E. Johnson, dz. cyt.

<sup>26</sup> Tamże, s. 150.

<sup>27</sup> F. Wöhrer, *Julianna z Norwich*, w: *Leksykon mistyki*, (red. P. Dinzelbacher), Warszawa 2002, s. 136.

<sup>28</sup> Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, Warszawa 1995, s. 219.

Świętym i marginalizacja kobiet w Kościele są ściśle ze sobą powiązane<sup>29</sup>. Wynika to z faktu, że Biblia wyraża tajemnicę Ducha Świętego w kobiecych metaforach. Wskazuje na to symbol Ducha Świętego, którym jest gołębica. Jest on powiązany z przedchrześcijańską tradycją bóstw kobiecych. Gołąb był symbolem Afrodyty, bogini miłości<sup>30</sup>.

Polskie słowo *duch* jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa *ruach*. E. Johnson podkreśla, że hebrajskie *ruach* jest rodzaju żeńskiego. Amerykańska teolożka wie jednak, że greckie *pneuma* jest rodzaju nijakiego, a łacińskie *spiritus* – rodzaju męskiego. Trafnie komentuje ten szczegół, pisząc, że Bóg transcenduje wszystkie kategorie płci, bo jest duchem<sup>31</sup>. O wiele wcześniej zauważył to już św. Hieronim, według którego to, że *Duch* jest rodzaju żeńskiego w języku hebrajskim, nijakiego w greckim, a męskiego w łacinie, stanowi znak nieseksualności Boga<sup>32</sup>. Gramatyka nie może więc być punktem wyjścia do wyrażenia tajemnicy Ducha Świętego w żeńskich metaforach. E. Johnson znajduje jednak w Biblii żeńskie metafory Ducha Świętego.

W Starym Testamencie o Duchu Boga mówi żeński symbol *szekina*. Gramatycznie jest on rodzaju żeńskiego. Pochodzi od hebrajskiego *leszaken* – *mieszkać*. *Szekina* oznacza zamieszkanie Boga wśród ludzi. *Szekina* manifestuje się w takich symbolach jak obłok, ogień, światło. W chrześcijaństwie są to symbole Ducha Świętego. Jest On, a w zasadzie Ona, Bogiem jako ta, która mieszka wśród ludzi, będąc źródłem życia i pocieszenia<sup>33</sup>.

W Nowym Testamencie rozmowa Jezusa z Nikodemem zawiera macierzyńską metaforę Ducha Świętego. Aby wejść do królestwa Bożego, trzeba narodzić się na nowo dzięki Duchowi Świętemu (J 3, 5-8). Jawi się On jako kobieta rodząca nowe życie. Tego życia udziela On wierzącym przez chrzest<sup>34</sup>.

Według E. Johnson biblijne symbole, wyrażające macierzyństwo Ducha Świętego, zostały zapomniane, bo *matką* nazwano Kościół i Maryję, którą zaczęto czcić jako Matkę Jezusa i równocześnie jako Matkę wszystkich wierzących<sup>35</sup>.

Y. Congar wspomina o nielicznych próbach nazywania Ducha Świętego *Matką*, przytaczając wypowiedź Afraata: *człowiek, który się nie żeni, czci Boga, swojego Ojca, i Ducha Świętego, swoją Matkę, i nie ma innej miłości*<sup>36</sup>. Ten żeński charak-

<sup>29</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 131.

<sup>30</sup> Tamże, s. 84; zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 228.

<sup>31</sup> Tamże, s. 83.

<sup>32</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, Warszawa 1996, s. 188.

<sup>33</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 85.

<sup>34</sup> Tamże, s. 84.

<sup>35</sup> Tamże, s. 86.

<sup>36</sup> Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, dz. cyt., s. 189.

ter Ducha Świętego oddaje fresk w kościele w Urschalling na terenie Bawarii. Ojciec i Syn przedstawieni są jako mężczyźni. Natomiast Duch Święty, który znajduje się pomiędzy nimi, przedstawiony jest jako kobieta<sup>37</sup>. Takie przedstawienie Ducha Świętego miałyby uzasadnienie u nielicznych teologów, którzy – jak np. Metody z Olimpu – uważali, że Chrystus i Duch Święty działający w Kościele są duchowym Adamem i Ewą<sup>38</sup>. Idąc za tą sugestią, można powiedzieć, że przedstawienie Ducha Świętego jako kobiety ma związek z Jego posłannictwem w Kościele. Kościół natomiast jako Oblubienica Chrystusa jest słusznie przedstawiany za pomocą żeńskich metafor. Spotykane w teologii i sztuce kobiece metafory Ducha Świętego nie były jednak nigdy odczytywane jako próba seksualizowania Boga.

### PROBLEM RELACJI

W wyniku żeńskiej reinterpretacji poszczególnych trzech osób Trójcy Świętej E. Johnson próbuje zastąpić tradycyjnie męskie imiona trzech osób następująco: niezrodzona Matka, jej umiłowane Dziecko – Mądrość, oraz Duch wzajemnej miłości<sup>39</sup>. Skoro więc tą samą boską naturę posiadają trzy żeńskie osoby, dlatego można powiedzieć o Bogu: *Ta, która jest*<sup>40</sup>, a zamiast *Chrystus* mówić *Chrysta*<sup>41</sup>. Amerykańska teolożka ma jednak świadomość, że trzy osoby Trójcy Świętej transcendują męskie i żeńskie kategorie. Bóg transcenduje nawet to, co nazywane jest *osobą*, i On jest źródłem wszelkiej osobowości. Jest interpersonalny i transpersonalny. Dlatego też poszczególne męskie imiona trzech osób Trójcy Świętej: Ojciec Syn i Duch, mogą być zastąpione żeńskimi: Matka, Jej Dziecko i Duch ich wzajemnej miłości, przy czym i Dziecko, i Duch mają żeński charakter. *W Tej, która jest* nic nie jest wcześniejsze ani późniejsze, ani przedtem, ani potem, nie ma też interwału czasu i miejsca ani jakiegokolwiek subordynacji<sup>42</sup>.

E. Johnson próbuje uzgodnić żeńskie imiona poszczególnych osób Trójcy Świętej z tradycyjną trynitologią, według której trynitarne imiona: Ojciec, Syn i Duch Święty, a w przypadku feministycznej reinterpretacji: Matka, Dziecko i Duch, wyrażają relacje. Relacja to bycie w odniesieniu do drugiego. Amerykańska teolożka przyjmuje pogląd św. Augustyna, że każda z osób jest tym, co się o niej mówi, nie sama w sobie, lecz w odniesieniu do drugiej. Ojciec jest Ojcem ze względu na Syna, a Syn jest Synem tylko ze względu na Ojca. Natomiast Duch Święty

<sup>37</sup> Zob. W. Brugger, L. Bahnmüller, *Urschalling*, Raubling 1996, s. 13.

<sup>38</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego* III, dz. cyt., s. 190.

<sup>39</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 215.

<sup>40</sup> Tamże, s. 224.

<sup>41</sup> Tamże, 74, s. 163, 264.

<sup>42</sup> Tamże, s. 196.

jest obopólnym darem lub węzłem miłości Ojca i Syna. Trzy więc relacje: ojcostwo, synostwo i tchnienie bierne, konstytuują trzy boskie osoby. Jedyne różnice, jakie zachodzą między Nimi, to: ojcostwo, synostwo i tchnienie bierne. Trzy osoby mają wszystko wspólne, z wyjątkiem przeciwnych relacji. Relacje tłumaczą, że Ojciec Syn i Duch mają wszystko wspólne, czyli tę samą boską naturę, ale posiadają ją na swój sposób. Tradycyjną naukę o relacjach przyjmuje E. Johnson twierdząc, że relacje w świecie są obrazem relacji w Bogu. Relacje, w których żyje każdy człowiek, są niedoskonałymi obrazami boskich relacji<sup>43</sup>, które E. Johnson reinterpretuje na sposób żeński za pomocą słowa *przyjaźń*. Ona jest modelem trynitarnych relacji<sup>44</sup>, które konstytuują trzy boskie osoby: Matkę, Jej umiłowane Dziecko i Ducha wzajemnej miłości.

Autentyczna przyjaźń jest relacją, czyli byciem w odniesieniu do drugiego, nie tylko wewnątrz tej samej płci, ale także pomiędzy różnymi płciami, ludźmi w różnym wieku, różnymi rasami, stanami społecznym, ludźmi żyjącymi w związku małżeńskim lub nie, członkami rodziny, sąsiadami, kolegami i koleżankami z pracy. Przyjaźń jest relacją, która wykracza poza własny krąg, aby innym ofiarować błogosławieństwo. Bóg istnieje również w potrójnej relacji przyjaźni. W nim potrójna relacja przyjaźni wolna jest od dominacji i podporządkowania, będąc autentycznym partnerstwem w wolności i różnorodności<sup>45</sup>.

Z nauką o relacjach, które tłumaczą różnice między poszczególnymi boskimi osobami, E. Johnson łączy z tradycyjną nauką o perychorezie, która chce wyrazić bycie w sobie nawzajem i wzajemne przenikanie się boskich osób. Amerykańska teolożka odwołuje się do greckiego, pierwotnego znaczenia tego słowa: *tańczyć wokół*. Taniec jest obrazem wspólnoty w różnorodności. Każda osoba boska jest w każdej, wszystkie w każdej, każda we wszystkich, wszystkie we wszystkich i wszystkie są jednym, ale nie jedną osobą<sup>46</sup>.

Według E. Johnson Trójca Święta, będąc boską wspólnotą w różnorodności – jednością w wielości, może pozytywnie wpływać na zmianę świata. Konsekwencją tradycyjnej, to jest męskiej trynitologii, był patriariat w Kościele i społeczeństwie<sup>47</sup>. Natomiast konsekwencją feministycznej trynitologii jest poszanowanie godności i wartości kobiety w Kościele i społeczeństwie<sup>48</sup>. Feministyczna trynitologia implikuje więc teologię wyzwolenia kobiety.

<sup>43</sup> Tamże, s. 228.

<sup>44</sup> Tamże, s. 217.

<sup>45</sup> Tamże, s. 236.

<sup>46</sup> Tamże, s. 215.

<sup>47</sup> Tamże, s. 197.

<sup>48</sup> Tamże, s. 244.

## KRYTYKA

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej jedną z reguł poprawnej reinterpretacji dogmatu jest ciągłość zasad<sup>49</sup>. Feministyczna reinterpretacja trynitologii dokonana przez E. Johnson szanuje tę regułę, o czym świadczą liczne odwołania do św. Augustyna i św. Tomasza. Od nich przejmując naukę o relacjach konstytuujących trzy boskie osoby. Świadczy to o tym, że E. Johnson nie przeciwstawia nowej reinterpretacji dotychczasowej; w imię *nowego* nie burzy *starego*, ale bazuje na tym, co *stare*.

Poszukiwanie żeńskich rysów Boga opiera E. Johnson na Biblii. Z niej wydobywa żeńskie metafory Boga i one są punktem wyjścia do feministycznej reinterpretacji trynitologii. Biblijny obraz Boga nie posiada erotyczno-seksualnego aspektu właściwego wielu bóstwom pogańskim. Bóg Biblii jest ponadpłciowy. Taki obraz Boga był nieznanym na starożytnym Wschodzie. Trzeba zwracać uwagę na ten ponadpłciowy obraz Boga Biblii, chociażby ze względu na ruch *New Age*, który przyczynił się do renesansu pogańskich bogiń. Przedstawiciele tego ruchu przedstawiają np. Matkę Ziemię jako alternatywę wobec Boga Ojca<sup>50</sup>.

E. Johnson unika seksualizowania Boga, bo ma świadomość znaczenia analogii w teologii. Ludzki język nie ma odpowiednich pojęć, aby opisać boską naturę. Dlatego teolog dysponuje tylko słowami, które zwiastują drogę, na której Bóg zbliża się do ludzi. Boska natura jest zawsze i wszędzie poza wszelkimi definicjami i dlatego pozostaje drogą analogii<sup>51</sup>. W teologii analogia oznacza sposób mówienia o Bogu ludzkimi słowami, przy równoczesnym podkreśleniu, że żadna z tych wypowiedzi nie narusza absolutnej tajemnicy Boga. Jak to podkreślił Sobór Laterański IV, na każdym podobieństwie zachodzącym pomiędzy Stwórcą a stworzeniami jest wyciśnięte piętno jeszcze większego niepodobieństwa<sup>52</sup>.

Żeńskie metafory mogą pomóc w wyjaśnieniu niektórych teologicznych problemów, np. relacji pomiędzy Bogiem a światem. Matka nosząca w sobie dziecko jest obrazem relacji Boga do świata. Matka daje życie dziecku, podtrzymuje to życie, ale dziecko jest kimś innym niż matka<sup>53</sup>. Podobnie Bóg daje światu życie i podtrzymuje to życie, umożliwiając jego rozwój, ale równocześnie świat jest autonomiczny w stosunku do Boga.

<sup>49</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii*, (red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 299.

<sup>50</sup> Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003, s. 47.

<sup>51</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 240.

<sup>52</sup> Zob. P. Liszka, *Analogia w teologii końca XX wieku*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś...*, Kraków 2004, s. 253-267.

<sup>53</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 234.

Żadne teologiczne dzieło nie jest doskonałe i dlatego można stawiać pod adresem E. Johnson pytania, które prawosławny teolog K. Ware odnosi do całej feministycznej teologii: *Dlaczego akurat powinniśmy wypowiadać się o Bogu jako o Ojcu i Synu, a nie – Matce i Córce? Przecież Bóg Sam w sobie nie posiada ani męskości, ani kobiecości. Choć nasze ludzkie cechy płciowe jako mężczyzn i kobiet odzwierciedlają w swej najwyższej, najszlachetniejszej formie pewien aspekt boskiego życia, to jednak nie istnieje w Bogu coś takiego jak płciowość. Zatem, gdy wypowiadamy się o Bogu jako Ojcu, mówimy nie dosłownie, lecz symbolicznie. Jednak dlaczego symbole te powinny być męskie, a nie kobiece? Dlaczego o Bogu mówimy „On”, a nie „Ona”? Tak naprawdę chrześcijanie stosowali niekiedy język „matczyny” w kontekście Boga. Jeden z wczesnych Ojców syryjskich, Afraat, mówi o miłości wiernego do „Boga, swego Ojca, i Świętego Ducha, swojej Matki”, zaś w średniowiecznym Zachodzie odkrywamy Lady Julianę z Norwich, która twierdzi: „Bóg raduje się, że jest naszym Ojcem, i Bóg raduje się, że jest naszą Matką”. Są to jednak wyjątki. Natomiast prawie zawsze symbolika związana z Bogiem, stosowana w Biblii czy też w nabożeństwach kościelnych, była symboliką rodzaju męskiego. Nie jesteśmy w stanie uzasadnić za pomocą jakichkolwiek argumentów, dlaczego tak akurat się dzieje, lecz pozostaje faktem naszego chrześcijańskiego doświadczenia to, iż Bóg postawił swą pieczęć na pewnych tylko symbolach, a nie na jakichkolwiek innych. Symbole te nie zostały wybrane przez nas – zostały one objawione i nadane. Symbol można sprawdzić, przeżyć, wymodlić, ale nie – „udowodnić” logicznie. Te „nadane” symbole, choć są nie do udowodnienia, to daleko im do przypadkowości. Podobnie jak symbole w mitologii, literaturze i sztuce, symbole religijne sięgają głęboko ukrytych korzeni naszego istnienia i nie można zmienić ich bez spowodowania poważnych konsekwencji. Gdybyśmy na przykład zaczęli mówić: „Matko nasza, któraś jest w niebiosach”, zamiast „Ojciec nasz”, oznaczałoby to nie dostosowanie się do przypadkowej obrazowości, ale zastąpienie chrześcijaństwa nowego rodzaju religią. Bogini Matka nie jest Panem chrześcijańskiego Kościoła<sup>54</sup>. Trzeba więc szanować Boże objawienie, które osobom Trójcy Świętej nadaje imiona: Ojciec, Syn i Duch Święty. Bóg nie ma płci i dlatego jego misterium mogą oddawać metafory męskie i żeńskie. Trzeba jednak szanować metafory objawienia.*

Doceniając poszukiwania żeńskich metafor Boga w Biblii, trzeba zwrócić uwagę na to, że punktem wyjścia do tych poszukiwań jest gramatyka. Tymczasem teologii nie można budować na gramatyce, lecz na objawieniu. W *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie* kardynał J. Ratzinger przypomniał, że: *wśród wielu sposobów, na jakie Bóg*

<sup>54</sup> K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 37.



objawiał się swemu ludowi (por. Hbr 1,1) w swojej długiej i cierpliwej pedagogice, istnieje także ciągle odwołanie do tematu przymierza mężczyzny i kobiety... Bóg daje się poznać jako Oblubieniec, który kocha Izraela swą Oblubienicę... Te małżeńskie wyrażenia dotyczą samej natury relacji, jaką Bóg stworzył ze swoim ludem (nr 9). Skoro więc trójjedyny Bóg jest Oblubieńcem swojego ludu, to ten ważny w objawieniu szczegółów chcąc również podkreślić męskie imiona trzech osób Trójcy Świętej. Jeżeli zaś lud Boży jest Oblubienicą Boga, to nieprzypadkowo nazywa się Kościół *Matką* i akcentuje rolę Maryi jako figury Kościoła. Dlatego też Kongregacja Kultu Bożego w wydanym 20 III 2001 dokumencie: *Liturgicam authenticam* poleca, żeby w tych językach, w których jest to gramatycznie możliwe, słowo *Kościół* oddawano za pomocą żeńskiego rodzaju (nr 31d).

Teologia feministyczna chce być równocześnie teologią wyzwolenia kobiety. Według E. Johnson męski obraz Boga był źródłem dyskryminacji kobiety. Jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest Bogiem<sup>55</sup>. W imię tej zasady palono kobiety na stosie. E. Johnson, otwierając listę spalonych kobiet, zwraca uwagę na siostrę Marię Renatę Sanger. Pod pieczęcią na dokumencie wyroku wydanym przez inkwizycję dopisano: *Ad majorem Dei gloriam*<sup>56</sup>. Skoro więc w imię męskiej wizji Boga dyskryminowano kobiety, to nowa feministyczna wizja Boga ma przynieść kobietom wyzwolenie. Teologia feministyczna, chcąc być równocześnie teologią wyzwolenia kobiety, traktuje mężczyznę jako wroga do pokonania, podsycając tym samym grę dominacji jednej płci nad drugą. Tymczasem równa godność osób realizuje się w komplementarności. W tym kontekście należałoby przywołać św. Faustynę, która jako kobieta w męskiej wizji Boga odkryła nie przemoc, a miłosierdzie. Bóg jako Ojciec, Syn i Duch Święty wcale nie musi być wiązany z patriarchalną koncepcją męskiej dominacji nad kobietami. Z kolei pogańskie, żeńskie boginie z reguły nie były uosobieniem miłosierdzia, np. Asztarte była uważana przez Egipcjan za boginię-wojowniczkę<sup>57</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Niniejsze opracowanie zrodziły dwa pytania: czy Bóg ma płeć?, oraz: czy można wyrazić tajemnicę Boga w terminologii kobiecej? Na pierwsze pytanie trzeba odpowiedzieć negatywnie: Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Jego misterium transcenduje płeć. Nie można ontologizować płci w Bogu, pomimo że język teologii, katechezy i liturgii wyraża misterium Boga w męskiej terminologii.

<sup>55</sup> E. Johnson, dz. cyt., s. 37.

<sup>56</sup> Tamże, s. 262.

<sup>57</sup> Asztarte, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt., s. 373.

Można natomiast mówić o Bogu w żeńskich metaforach, co nie oznacza, że Bóg ma żeński charakter. Należy pamiętać, że mowa o Bogu nie jest ani jednoznaczna, ani dwuznaczna, tylko analogiczna, tzn. że niepodobieństwo Boga wobec człowieka jest zawsze większe niż podobieństwo. Nawet nazwanie Boga Ojcem, Synem i Duchem Świętym jest również analogią. Trzeba jednak podkreślić, że tę analogię preferuje Biblia i dlatego też trzeba ją uszanować. Biblia konsekwentnie odwołuje się do przymierza mężczyzny i kobiety. Bóg daje się poznać jako Oblubieniec, który kocha swą Oblubienicę. Tą Oblubienicą jest Izrael, a potem Kościół. Miłość Boga do Kościoła wyrażona jest jako miłość małżonka do jego małżonki (Ef 5,25-27). Symbol kobiety ma więc znaczenie nie dla wewnątrztrynitarnego życia Boga, ale dla relacji Bóg – Kościół. Płciowość nie mówi niczego o samej naturze Boga, ale mówi coś o relacjach Boga do człowieka, o Jego miłości, która kryje się w nazwach *Oblubieniec* i *Oblubienica*.

Pamiętając o znaczeniu analogii dla wyrażania misterium Boga, trzeba równocześnie zwrócić uwagę na poznanie Boga przez miłość. Im bardziej ktoś realizuje ideał zawarty w przykazaniu: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22,37), tym bardziej wchodzi w niewyczerpane misterium Boga. To wejście w misterium Boga przez miłość daje doświadczenie, że jest On poza wszelkimi definicjami i imionami – zawsze większy.

### Summary

Is it possible to express a mystery of God in female terminology? Theological grounds of attempt at doing it is a fact that woman like man has been created in image of God; she was redeemed in the same way by the Christ; and in the same way she has been sanctified by the Holy Spirit. Because God of the Christians is triune God, that's why E. Johnson tries to express mystery of the Trinity in female terminology. According to classical trinitology the only divine nature is fully owned by three divine persons. Therefore individual three divine persons have the same attributes. The persons differ between each other by relations, i.e. fatherhood, filiation and passive breath. These three relations *constitute* three divine persons: the Father, the Son and the Holy Spirit. As result of female reinterpretation of individual three persons of the Holy Trinity E. Johnson tries to replace traditionally male names of three persons as follows: non born Mother, her loved Child – Wisdom, and Spirit of mutual love.

Appreciating search of female metaphors of God in the Bible, one should pay attention to the fact that starting point for that search is a grammar. While, theology can be constructed based on grammar but on revelation. So, one should respect God's revelation which to persons of the Holy Trinity give names: the Father, the Son and the Holy Spirit. The God has no gender and therefore his mystery can be expressed by male or female metaphors. One should respect the metaphors of revelation.

KS. GRZEGORZ KUCZA  
KATOWICE

## J.H. NEWMANA KONCEPCJA RELIGII

Religia jest zjawiskiem powszechnym, zakorzenionym i wpisany w najintymniejszą ze struktur człowieka. Nie było takiej kultury w przeszłości, i jak się powszechnie uważa, nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii<sup>1</sup>. Człowiek nigdy nie będzie zupełnie obojętny na problemy religijne (por. KDK 41). *Homo faber* był jednocześnie *homo ludens, sapiens i religiosus*<sup>2</sup>. Jan Paweł II stwierdza, że wszystkie religie w jakiś sposób ukazują jedność rodzaju ludzkiego wobec odwiecznych i zarazem ostatecznych przeznaczeń człowieka. Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata, i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zmysłem religijnym<sup>3</sup>. Istotą religii jest więc wiara w Boga. Autentycznie przeżywana staje się doświadczeniem obecności Boga i nadzieją na osiągnięcie z Nim wspólnoty. Religijne przeżycia mają charakter obiektywne i dialogiczne, wskazując na Boga jako swój realny przedmiot. Można powiedzieć, że religia stanowi trwały fenomen w historyczno-duchowym rozwoju ludzkości. Ponadto mówiąc o religii, mamy także na myśli całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relację zależności człowieka od rzeczywistości transcendentnej<sup>4</sup>. Człowiek religijny, zanurzony w przemijalno-

<sup>1</sup> Por. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1968, s. 134.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. St. Tokarski, Warszawa 1998, s. 8.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 73-74.

<sup>4</sup> Zob. *Religia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 497.

ści czasu, pragnie odkryć ostateczny sens i przyczyny rzeczywistości. Dlatego uznaje obecność Boga, tj. Sacrum, w którym odnajduje stały punkt odniesienia dla swego życia<sup>5</sup>.

Istnienie fenomenu religii w życiu różnych społeczeństw oraz konkretnego człowieka w przeszłości, jak i współcześnie nie podlega jakimkolwiek wątpliwościom. Przemawiają bowiem za tym nasze doświadczenia spotkań z ludźmi wyznającymi daną religię, niekoniecznie chrześcijanami, którzy się modlą, sprawują różne obrzędy kultowe i głoszą właściwe dla danej religii zasady moralne. Chociaż właściwy rozwój nauk religioznawczych przypada na XIX i XX wiek, to jednak zjawisko religii stało się przedmiotem refleksji już od czasów starożytności<sup>6</sup>. Również pytania o istotę religii i jej źródła należały do podstawowych pytań człowieka. Można by powiedzieć, że pytanie o religię było pytaniem o Boga, ale także pytaniem o człowieka, to *znaczy o sens i cel jego życia*.

W naszych rozważaniach pragniemy w syntetyczny sposób przedstawić nauczanie J.H. Newmana na temat religii. Niewątpliwie należy on do najwybitniejszych teologów XIX wieku i cała jego teologia ma odniesienie do życia. Koncentruje on swoje zainteresowania przede wszystkim wokół tematyki religijnej. Wszelkie inne jego prace, również z dziedziny filozofii, są ukierunkowane na sprawy religijne. Stąd też i filozofia będzie dla niego próbą wyjaśnienia, dlaczego można i trzeba ufać prawdom wiary<sup>7</sup>. Można by powiedzieć, że Newman łączy filozofię poznania z filozofią religii<sup>8</sup>. Jego wizja teologii sprowadza się do wiedzy zarazem religijnej i naukowej, karmionej lekturą Ojców Kościoła i opartej na świadomości pełnej prawdy wiary chrześcijańskiej<sup>9</sup>. Analizując wypowiedzi Newmana na temat religii, skoncentrujemy się przede wszystkim wokół zagadnień istoty zjawiska religijnego, podstawowych różnic między religią naturalną a objawioną oraz relacji między religią a teologią.

## ISTOTA ZJAWISKA RELIGIJNEGO

Religia jest zjawiskiem niezmiernie złożonym, wieloaspektowym. Chodzi bowiem o dziedzinę osobistych przeżyć człowieka. Stąd też, aby właściwie odróżnić prawdziwą religię od tego, co może się nią tylko wydawać, konieczna jest odpo-

<sup>5</sup> St. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 146.

<sup>6</sup> Na ten temat można sięgnąć do: W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; M.J. Charleworth, *Philosophy of Religion. The Historic Approaches*, London 1972; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i Religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984.

<sup>7</sup> Por. W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1990, s. 59.

<sup>8</sup> Na ten temat zob. H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948.

<sup>9</sup> Por. J.I. Saranyana, J.L. Illanes, *Historia teologii*, tłum. P. Żak, Kraków 1997, s. 392.

wiedź na pytanie, czym jest religia. Według J.H. Newmana, przez religię należy rozumieć znajomość Boga, Jego woli i naszych obowiązków wobec Niego. Są trzy drogi, których natura dostarcza nam dla zdobycia tych wiadomości, mianowicie nasz własny umysł, głos ludzkości i bieg świata, tzn. życie ludzkie i sprawy ludzkie. Umysł, głos ludzkości i bieg świata pouczają nas o istnieniu i przymiotach Boga, o naszej odpowiedzialności wobec Niego, o naszej zależności od Niego, o naszych widokach na nagrodę lub karę<sup>10</sup>. W każdej religii zachodzi więc szczególna relacja między człowiekiem a Bogiem. Człowiek odkrywa obecność Boga i całym swoim życiem wyraża Mu hołd i uwielbienie. Dlatego też zasadniczą częścią religii będzie modlitwa – głos człowieka do Boga, oraz Objawienie – głos Boga do człowieka. Wszystkie bowiem religie opierają się w pewien sposób na jakiejś idei wyraźnego objawienia pochodzącego od niewidzialnych czynników, których gniew chcą przebłagać<sup>11</sup>. A zatem możemy powiedzieć, że u źródeł każdej religii leży stwierdzenie istnienia Boga oraz niewystarczalności bytowej człowieka.

Człowiek może rozpoznać wielkość i majestat Boga z rzeczy stworzonych (por. Rz 1,19n). Istotną rolę do spełnienia ma tutaj rozum. Rozum pozwala nam odkryć w sobie zdolność odróżniania dobra i zła oraz zasad naszego postępowania. Zgodnie z nauczaniem Newmana należy przyjąć, że w przypadku dociekań religijnych, jak i wiedzy tego rodzaju rozumowanie byłoby czymś zewnętrznym lub w najlepszym wypadku pomocniczym; akcydentalnym, nie zaś esencjalnym; pożytecznym, lecz nie koniecznym<sup>12</sup>. Rozum odgrywa szczególną rolę w religii, gdyż określa właściwe drogi pobożności. Pewnym nieporozumieniem byłoby, gdybyśmy wszelkie prawdziwe i troskliwe rozważanie treści wiary uznali za ortodoksję, a przyjęli, że kryterium naszej religijności stanowi posiadanie tak zwanego duchowego nastroju serca<sup>13</sup>. Stąd za Newmanem możemy powiedzieć, że w religii wyobrażenia i uczucie powinny być zawsze pod kontrolą rozumu. Teologia może istnieć jako samodzielna nauka, choćby była pozbawiona życia religijnego, ale religia nie może zupełnie utrzymać się bez teologii<sup>14</sup>. Temat możliwości poznania Boga za pomocą rozumu ludzkiego podejmuje także Sobór Watykański II, nauczając, że rozum ludzki posiada swoją godność, ponieważ uczestniczy w świetle Bożej myśli, i choć jest skutek grzechu częściowo przyćmiony i ograniczony (por. DFK 15), to jednak może ująć rzeczywistość poznawalną (por. KDK 15). Bóg może być poznany rozumem ludzkim (por. KO 6).

<sup>10</sup> Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, s. 334.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 345-346.

<sup>12</sup> J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 79.

<sup>13</sup> Por. tenże, *Parochial and Plain Sermons* I, London 1834-1836, s. 153-154.

<sup>14</sup> Zob. tenże, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 119.

Według Newmana istotną rolę spełnia w religii także wiara. Nie jest ona przeciwieństwem rozumu, lecz czymś niezależnym i różnym od tego, co nazywamy dociekaniem filozoficznym, systemami intelektualnymi lub ciągiem argumentów<sup>15</sup>. Istnieje szczególna łączność wiary i rozumu w doświadczeniu religijnym. Zdaniem Newmana, choć wiara jest charakterystyczną cechą Ewangelii i polega na prostym wyniesieniu umysłu ku niewidzialnemu Bogu, bez świadomego rozumowania i formalnej argumentacji, to jednak jest rzeczą dopuszczalną, co więcej, właściwą dla religii zajmowanie się przez umysł refleksją nad jego własną wiarą: dociekanie podstaw i Przedmiotu wiary, wyrażanie jej w słowach, niezależnie od tego, czy jej bronimy, czy do niej zachęcamy, czy też nauczamy jej innych<sup>16</sup>. Chrześcijaństwo jest wiarą, wiara zaś wymaga nauki, nauka zasad naukowych, zasady naukowe wyrażenia na nie zgody lub też nie<sup>17</sup>. Tak więc zarówno rozum, jak i wiara odgrywają istotną rolę w naszej religii. Również Sobór Watykański II wskazuje na rozum i wiarę jako dwojakie porządki poznania (por. KDK 59), których wzajemny stosunek winien być dokładniej zbadany (por. DWCH 10).

Jednym ze sposobów doświadczenia obecności Boga przez człowieka jest sumienie. Informuje nas ono zarówno o istnieniu, jak i o naturze Boga. Powszechność, bezpośredniość i pewność głosu sumienia sprawiają, że jest ono głównym „nauczycielem religii”<sup>18</sup>. Dla Newmana sumienie stanowi podstawową zasadę i sankcję religijną obecną w naszej duszy. Zakłada bowiem związek między duszą a czymś zewnętrznym, co więcej, czymś, co je przewyższa, związek z pewną doskonałością, której samo nie posiada, z pewnym trybunałem, nad którym nie ma żadnej władzy. Dlatego określa on także religię jako system relacji łączących nas z Najwyższą Władzą, która wymaga od nas ciągłego posłuszeństwa<sup>19</sup>. W ten sposób sumienie byłoby twórczym *principium* religii<sup>20</sup> oraz jej potwierdzeniem w duszy. Czymże jest religia, mówi Newman, jeśli nie systemem stosunków między nami a najwyższą mocą i władzą, która wymaga naszego ustawicznego posłuszeństwa<sup>21</sup>. Posłannictwo religii polega na przypominaniu nam o tych prawdach, które giną w sercach ludzi niewierzących; a mianowicie, zarówno o wolności, jak i o odpowiedzialności człowieka, o najwyższej władzy Stwórcy, o supremacji prawa su-

<sup>15</sup> Por. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 202.

<sup>16</sup> Tamże, s. 235.

<sup>17</sup> Por. *Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the Angl. Church 1801-1845*, opr. A. Mozley, I, London 1920, s. 70.

<sup>18</sup> St. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 250.

<sup>19</sup> Por. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 38.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Philosophie des Glaubens*, München 1921, s. 51n, 89-91.

<sup>21</sup> Zob. Newman i jego dzieło. Wybór pism J.H. Newmana, opr. na podstawie dzieła Waltera Lipgens, *John Henry Newman*, dz. cyt., s. 91.

mienia, jako Jego reprezentanta w naszej duszy, oraz o braku wpływu okoliczności na sąd, który ostatecznie zostanie dokonany nad naszym postępowaniem i nad naszym charakterem<sup>22</sup>. A zatem możemy powiedzieć, że dla Newmana rozum, wiara i sumienie są istotnymi czynnikami pozwalającymi określić istotę religii.

W odniesieniu do konkretnej religii powstaje również pytanie o jej prawdziwość. Niewątpliwie, odpowiedź na pytanie o prawdziwość religii jest ważna zarówno dla wierzących, jak i dla niewierzących. Doświadczenie uczy, że potraktowanie jednej religii za prawdziwą pociąga za sobą sprzeciw wyznawców innych religii. Czy jednak wśród tak wielu różnych wierzeń na przestrzeni historii ludzkiej można udowodnić prawdziwość religii? W okresie XIX wieku obserwujemy krytyczne podejście do religii. Zgodnie z pozytywistycznym nastawieniem genety religii szukano w źródłach naturalnych. Naukowo i empirycznie chciano udowodnić fałszywość religii. Niehistoryczność, sprzeczność i bezsensowność religii wykazywano na podstawie danych historycznych i wyników psychologii<sup>23</sup>. Żyjący w tym czasie Newman stwierdza, że dowody na rzecz religii powinniśmy podzielić na zewnętrzne i wewnętrzne, na dowody aprioryczne i aposterioryczne, na dowody na rzecz religii naturalnej i objawionej<sup>24</sup>. Jeżeli więc dana religia jest sprzeczna z naszym poczuciem dobra lub zła, to na pewno nie może być prawdziwa. Prawdziwa religia jest więc szczytem i udoskonaleniem fałszywych religii. Łączy ona bowiem w jedno wszystko, co tylko dobrego i prawdziwego znajduje się w każdej z nich oddzielnie<sup>25</sup>. Ponadto o autentyczności religii świadczy poczucie grzechu i winy<sup>26</sup>. Według Newmana, prawda potwierdzana przez naturę i religię jest taka, że każda dusza, pomimo wszelkich ułatwień i utrudnień pochodzących z zewnątrz, jest sprawcą swojego własnego szczęścia lub własnej nędzy<sup>27</sup>. Człowiek religijny wierzy w ingerencję Boga w sprawy ludzi. Równocześnie jednak za jedną z przyczyn wypaczenia religii należy przyjąć powstrzymanie się od pójścia za biegiem doktryny i upieranie się przy pojęciach przebrzmiałych<sup>28</sup>. Dla Newmana szczególną wartość posiadał związek człowieka z Bogiem. Ponadto religia zawiera w sobie również treść społeczną. Wiąże bowiem człowieka z jego

<sup>22</sup> Zob. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 138.

<sup>23</sup> Por. A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 613-614 (605-631).

<sup>24</sup> Por. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt. s. 240.

<sup>25</sup> Na ten temat zob. J.H. Newman, *Tracts for the Times I-V*, London 1839-1841.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 343

<sup>27</sup> Por. tenże, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 138-139

<sup>28</sup> Por. tenże, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa (b.r.w.), s. 174.

blizniami, ale tylko dlatego, że najpierw wiąże go z Bogiem<sup>29</sup>. Stąd możemy także mówić o wspólnotowym wymiarze religii.

Podsumowując, powiemy, że zgodnie z nauczaniem J.H. Newmana istotą każdej religii jest szczególna relacja człowieka do Boga. Człowiek za pomocą rozumu, głosu sumienia oraz indywidualnych doświadczeń w życiu odkrywa wielkość Boga i całkowitą swoją niewystarczalność bytową. To wszystko sprawia, że człowiek w posłuszeństwie kieruje wzrok ku Bogu, od którego oczekuje dopełnienia swej egzystencji. Wśród wielu różnych religii pojawiających się na przestrzeni historii ludzkiej prawdziwą jest ta, która w sumieniu człowieka wyraźnie wskazuje na Boga oraz pozwala właściwie odróżnić dobro od zła. Na uwagę zasługuje również fakt, że tematy podjęte już przez Newmana, takie jak możliwość poznania Boga za pomocą ludzkiego rozumu oraz relacja między rozumem a wiarą, znajdują swe pełniejsze rozwiązanie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz w encyklice Jana Pawła II pt. *Fides et ratio*.

#### RELIGIA NATURALNA A RELIGIA OBJAWIONA

Doświadczenie religijne jest konstytutywnym elementem życia człowieka. Od samego początku człowiek pragnie nadać sens i wartość temu, co w nim przygodne i przemijające. W różnorodnym określeniu religii pojawia się więc pojęcie religii naturalnej i objawionej.

Religia naturalna to taka, do której człowiek mógłby dojść samodzielnie, odkrywając istnienie Boga jedynie za pomocą rozumu, bez odwoływania się do Objawienia<sup>30</sup>. Specyfiką religii naturalnych jest to, że oddaje się w nich cześć boską przyrodzie, jako przepełnionej duchami i mocami. Cały napotykaną świat przepełniony jest mocą, która stanowi pewne zagrożenie dla człowieka. Poszukiwanie Boga dokonuje się tutaj wyłącznie w obrębie świata stworzonego. Wiedzę, jaką człowiek posiada odnośnie do boskiej tajemnicy stworzenia, czerpie z otoczenia, w które wplecione jest jego życie<sup>31</sup>. Religia naturalna opiera się więc na wiedzy zakorzenionej w ludzkiej duszy lub uzyskanej naturalnymi siłami rozumu, np. dzięki czytaniu w „księdze przyrody”. Sprowadza się ona do tezy o istnieniu transcendentnego wobec świata Absolutu, ku któremu człowiek zwraca się w aktach reli-

<sup>29</sup> Por. Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 17.

<sup>30</sup> Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, Kol. 338.

<sup>31</sup> H. Burkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, tłum. M.E. Kowalska, opr. L. Balter, Poznań 1998, s. 99.



gijnych i od którego oczekuje odpowiedzi<sup>32</sup>. Z kolei w religii objawionej treść wierzeń ma swój fundament w objawieniu się Boga.

J.H. Newman ukazuje relacje pomiędzy religią naturalną a religią objawioną oraz przedstawia stosunek chrześcijaństwa do innych religii. Ukazuje on, czym jest religia naturalna i jaką rolę odgrywała w życiu człowieka. Ponadto określa także istotę religii objawionej, podkreślając przy tym podstawowe różnice między nimi. Stwierdza on, że prawie wszystkie religie, za wyjątkiem religii opartej na Biblii i tych, które z niej wypływają, zakładały istnienie nieskończonej liczby bytów, w pewnej mierze wzajemnie od siebie niezależnych, zdolnych do wkraczania w wydarzenia życia. Hipoteza, że istnieje system stałych praw, będąca założeniem dla wszelkich filozoficznych poszukiwań, tworzy także samą podstawę, na której opierają się świadectwa religii objawionej<sup>33</sup>.

Rozważając istotę religii naturalnej, Newman podkreśla, że nie jest ona dedukcją rozumu ani wspólną, dobrowolną, publiczną deklaracją tłumu gromadzącego się i wiążącego wspólną przysięgą, tak jak to odbywa się przy uchwalaniu rezolucji w celach politycznych lub społecznych, lecz jest tradycją lub interwencją zesłaną ludzkości z góry<sup>34</sup>. Jego zdaniem, odnajdujemy tu wiarę w pewną Zasadę, zewnętrzną wobec ludzkiej duszy, ku której ta ostatnia jest instynktownie przyciągana, zasadę nieskończenie wzniosłą, doskonałą, nieprzeniknioną, odnajdujemy tu przecucie przyszłego sądu, ideę nieskończonej łaskawości, mądrości i miłości, które można dostrzec w widzialnym stworzeniu, a także uniwersalne oddziaływanie praw moralnych. Istnieje tam nawet coś w rodzaju nadziei w skuteczność pokuty, i to w takim stopniu, że może ono służyć podtrzymaniu religii<sup>35</sup>. Przecucie przyszłego życia i sądu, jaki dokona się nad naszym postępowaniem, wraz z łączącą się z nim nagrodą lub karą, wszystko to formułuje mniej lub bardziej wyraźną normę *credo* religii naturalnej. Jeśli sumienie jest zawsze sankcją religii naturalnej, to wraz samodoskonaleniem się staje się także regułą moralności<sup>36</sup>. Integralną częścią religii naturalnej jest również obrzęd ofiary. Stąd też można by powiedzieć, że wśród różnych obrządków i doktryn przedstawiających religię naturalną szczególne miejsce zajmuje doktryna o zadośćuczynieniu. Zadośćuczynienie to podstawienie rzeczy ofiarowanej lub jakiegoś osobistego cierpienia zamiast

---

<sup>32</sup> A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, dz. cyt., s. 628-629.

<sup>33</sup> Zob. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 28.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 346.

<sup>35</sup> Zob. tenże, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 40.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 39.

kary, która inaczej byłaby wymagana. Obrządku prześlągania i oczyszczenia implikuj¹ nadzieje osi¹gni¹cia stanu lepszego od teraźniejszego<sup>37</sup>.

KaŹda religia ma równieŹ swoich wybitnych wyznawców, ascetów, którzy przez sw¹ surowość życia, umartwienia i modlitwy, mają „wpływ” u Boga i uzyskuj¹ pewne dobrodziejstwa dla ludzi. Nauka o wstawiennictwie „zasłuŹonych” jest szczególnie charakterystyczna dla religii naturalnych<sup>38</sup>. Tak wi¹c religia naturalna poucza o nieskoñczonej mocy i majestacie, m¹drości i dobroci, obecnoœci, rządach moralnych, a takŹe w pewnym sensie o tym, Źe Bóg jest jeden, lecz nie mówi wystarczaj¹co lub wcale o tym, co moŹna by nazwać Jego Osobowoœci¹<sup>39</sup>. T¹ rol¹ spełnia dopiero religia objawiona.

Według Newmana, religia objawiona naucza prawd religijnych w sposób historyczny, nie przez dociekania filozoficzne. Objawia natur¹ Boga nie w dziełach literackich, lecz w jej faktycznym działaniu, nie przez prawa moralne, lecz przez głoœzone przykazania. Wychowuje nas ona jako poddanych królestwa, a nie jako obywateli republiki stoickiej; narzuca nam posłuszeñstwo nie tyle na podstawie rozumu, ile wiary<sup>40</sup>. A zatem moŹemy powiedziec, Źe religia naturalna to zaledwie pocz¹tek, potrzebuje uzupełnienia, a tym uzupełnieniem moŹe byc tylko religia objawiona – chrzeœcijañstwo.

J.H. Newman wskazuje takŹe na podstawowe róŹnice mi¹dzy religi¹ naturaln¹ a objawion¹. Według niego, podstaw¹ religii naturalnej jest poczucie grzechu; rozpoznaje chorob¹, ale nie moŹe znaleŹc lekarstwa, moŹe go tylko poszukiwaç. Tym lekarstwem tak na win¹, jak i na moraln¹ bezsilnoœc jest centralna doktryna objawienia i poœrednictwo Chrystusowe<sup>41</sup>. Religia objawiona posiada natur¹ normy pozytywnej, która w wi¹kszym lub mniejszym stopniu ubogaca religie naturaln¹ i zakłada, Źe pewne fakty musiały byc przedmiotem Objawienia, poniewaŹ w Źaden sposób nie mogły byc przez nas odkryte. MoŹemy powiedziec, Źe Objawienie wystawia nas jakby na prób¹, która nie jest tak wyraŹnie obecna w religii naturalnej, tzn. na prób¹ posłuszeñstwa ze wzgl¹du na samo posłuszeñstwo lub ze wzgl¹du na wiar¹<sup>42</sup>. St¹d teŹ konieczne jest odróŹnianie samego Objawienia od jego przyj¹cia. Skoro istot¹ wszelkiej religii jest autorytet i posłuszeñstwo, to róŹnica mi¹dzy religi¹ naturaln¹ a objawion¹ polega na tym, Źe pierwsza ma autorytet subiektywny, a druga – obiektywny. Objawienie polega na ujawnieniu si¹ niewi-

<sup>37</sup> Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 336-337.

<sup>38</sup> Por. tamŹe, s. 348.

<sup>39</sup> Por. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 41.

<sup>40</sup> Zob. tamŹe, s. 48.

<sup>41</sup> Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 410.

<sup>42</sup> Por. tenŹe, *Kazania uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 167-168.

działnej potęgi Bożej, albo na zastąpieniu głosu sumienia przez głos Prawodawcy. Zwierchność sumienia jest istotą religii naturalnej, zwierchność apostoła, papieża, Kościoła czy biskupa – istotą religii objawionej; a kiedy usuwa się taki zewnętrzny autorytet, umysł z konieczności zwraca się z powrotem ku temu wewnętrznemu przewodnikowi, którego miał nawet przed udzieleniem objawienia. I tak, czym jest sumienie w systemie natury, tym jest w systemie Objawienia głos Pisma Świętego, Kościoła, Stolicy Apostolskiej<sup>43</sup>.

Analizując stosunek chrześcijaństwa do innych religii, Newman stwierdza, że chrześcijaństwo różni się od innych religii i filozofii tym, co Niebo dołączyło do ziemi, więc nie co do rodzaju, lecz co do pochodzenia, nie co do ogólnej natury, lecz co do cech osobistych, jest bowiem oświecone i ożywione przez coś więcej niż intelekt, bo przez Ducha Bożego. Zewnętrznie jest tym, co Apostoł nazywa „naczyńkiem kruchym”, skoro jest religią ludzi. I rozważane jako takie, wzrasta ono „w mądrości i wielkości”, ale władza, którą sprawuje, i słowa, którymi się wypowiada, świadczą o jego cudownym pochodzeniu<sup>44</sup>. Istnieje zasadnicza różnica między charakterem moralnym, formowanym przez chrześcijaństwo, a moralnością, jaką stara się tworzyć religia naturalna. Filozof dąży ku boskiej Zasadzie, zaś chrześcijanin ku Boskiemu Pośrednikowi<sup>45</sup>. Jeżeli chrześcijaństwo jest religią powszechną, która odpowiada nie tylko jednemu okresowi czy terenowi, ale wszystkim czasom i miejscom, oznacza to, że musi ono zmieniać się w swoich relacjach do otaczającego świata i w odnoszeniu się do niego, a więc musi się rozwijać<sup>46</sup>. Konieczność rozwoju idei religijnych należy do podstawowych myśli w teologii Newmana.

Podsumowując, powiemy, że dla Newmana, człowiek to homo *religiosus*, który w swej egzystencji jest ukierunkowany na Boga. W zależności od swego rozwoju intelektualnego próbuje on ukazać swój stosunek do Istoty Najwyższej. Podstawowym wyrazem tego była religia naturalna. W religii naturalnej człowiek za pomocą rozumu i umiejętności abstrakcyjnego myślenia szukał Boga, niejako po omacku (por. Rz 1,19-20). Religia objawiona, nie negując formy objawienia zawartego już w religii naturalnej, pozwala przez Chrystusa mocą Ducha Świętego poznać Boga oraz odkryć swoje miejsce w Królestwie Ojca. Szczególnie ważną rolę w religii objawionej odgrywa niewątpliwie Pismo Święte i autorytet Kościoła nauczającego.

<sup>43</sup> Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 95.

<sup>44</sup> Tamże, s. 71.

<sup>45</sup> Zob. J.H. Newman, *Kazania Uniwersyteckie*, dz. cyt., s. 46.

<sup>46</sup> Tenże, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 71.

## RELIGIA A TEOLOGIA

Człowiek jest istotą myślącą. Można powiedzieć, że zdolność myślenia abstrakcyjnego, dedukcyjnego oraz symbolicznego stanowi o wartości człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26-27). Ponadto daje ono możliwość poznania również tego, co nie jest dla nas osiągalne w sposób czyisto empiryczny. Rozum w obliczu prawd wiary pozostaje jednak bezsilny. Poznanie bowiem, którym operujemy, jest częściowe i nie może wyjść poza granice naszego pojmowania. Jedynie wiara pozwala głębiej wniknąć do wnętrza tajemnicy i pomaga lepiej ją zrozumieć. Z pomocą rozumowi, dążącemu do zrozumienia tajemnicy, przychodzą także znaki zawarte w Objawieniu. Pomagają one zejść głębiej w poszukiwaniu prawdy i pozwalają umysłowi prowadzić niezależne dociekania także w sferze tajemnicy<sup>47</sup>. Istnieje wiele dyscyplin naukowych zajmujących się religią, np. historia, etnologia, geografia, psychologia, socjologia, pedagogika, filozofia, antropologia, teologia i inne. Teologia jako nauka wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę: *auditus fidei i intellectus fidei*. Z jednej strony bowiem przyswajają sobie treści Objawienia, w miarę jak są wyjaśniane przez Tradycję, Pismo Święte oraz Magisterium Kościoła, natomiast z drugiej strony spełnia wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną<sup>48</sup>. O religii mówimy nie tylko w kontekście wyżej wymienionych nauk, ale także analizując religijność konkretnego człowieka. W przypadku teologii przedmiotem naszego zainteresowania będą przede wszystkim prawdy wiary. Niewątpliwie istnieje związek między religią a teologią.

Według Newmana, człowiek posiada intelekt czynny, badawczy i dociekający, który bada doktrynę po doktrynie, porównuje, przeciwstawia i formułuje z nich naukę. W ten sposób powstaje i rozwija się także teologia. Natomiast pobożność przyjmuje artykuły wiary, ale nie troszczy się o ich intelektualne konsekwencje, z każdej bowiem wydobywa przede wszystkim duchowy pokarm<sup>49</sup>. Możemy powiedzieć, że istotną rolę w formułowaniu prawd wiary odgrywa poznanie rozumowe, które jest podstawową właściwością człowieka. Rozum poznaje i formułuje prawa, przechodząc niejako od przesłanek do wniosków. Niewątpliwie człowiek potrzebuje przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, co jest najwyższą racją jego istnienia i sensem wszelkiego działania. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jako istota cielesno-duchowa, z natury swojej jest ukierunkowany na Boga. On jakby „szuka” Boga, oczekując od Niego odpowiedzi na podstawowe pytania, któ-

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Poznań 1998, s. 23.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 96-97.

<sup>49</sup> Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 138-139.

re sobie stawia. Newman podkreśla, że poprawnie „użyty” rozum prowadzi najpierw do wiary w Boga, a potem w nieśmiertelność duszy i przyszłą odpłatę<sup>50</sup>. A zatem sfera absolutnego bytu należy konstytutywnie do istoty człowieka, tak jak jego świadomość siebie i świata. Świadomość świata, siebie i Boga tworzy nierozwalną jedność strukturalną<sup>51</sup>. Tak więc można by powiedzieć, że religia i teologia są naturalnym elementem egzystencji człowieka.

Według Newmana, istnieją jednak podstawowe różnice pomiędzy religią a teologią. Religia ma do czynienia z tym, co realne, a to, co realne, jest szczegółowe. Teologia ma do czynienia z tym, co pojęciowe, a to, co pojęciowe, jest ogólne i systematyczne. I tak, na przykład, teologia przedstawia dogmat o Trójcy Świętej jako całość składającą się z wielu twierdzeń. Religia natomiast ma do czynienia z każdym z tych oddzielnych twierdzeń, które składają się na dogmat, żyje i rozwija się w ich kontemplacji. W nich znajduje pobudki do pobożności i wiernego posłuszeństwa. Teologia kształtuje także twierdzenia, broni ich i interpretuje je nie tylko indywidualnie, z osobna, ale również jako system prawdy<sup>52</sup>. Tak więc, mówiąc o religii, wskazujemy na religijność ludzi, czyli na ich pobożność lub tzw. przyświadczenie realne, natomiast w teologii chodzi o ogólne, systematyczne ujęcie prawd wiary, czyli o przyświadczenie pojęciowe.

Ponadto Newman stwierdza, że istotną rolę w teologii odgrywa pojęcie dogmatu. Chodzi bowiem o oficjalne sformułowanie treści Objawienia Bożego, dokonane przez papieża lub kolegium biskupów z papieżem na czele, zobowiązujące do wierzenia cały Kościół. Wierzyć w dogmat oznacza dawać mu przyświadczenie. Dawać mu przyświadczenie realne to akt religijny, natomiast dawać przyświadczenie pojęciowe to akt teologiczny. Pomiędzy tymi dwoma przyświadczeniami nie może być żadnej przegrody. Możemy więc powiedzieć, że każdy religijny człowiek jest w pewnym stopniu teologiem, a żadna teologia nie może powstać i rozwijać się bez inicjatywy i ciągłej obecności religii<sup>53</sup>. Jeśli więc przyjąć, że chrześcijaństwo jest jednocześnie społeczne i dogmatyczne oraz zamierzone dla wszystkich epok, to mówiąc po ludzku, musi mieć także nieomylnego wykładowcę<sup>54</sup>. Stąd też dla Newmana, teologia Kościoła nie jest jakimś łączeniem rozmaitych poglądów na chybił trafił, lecz pieczołowitym i cierpliwym wypracowaniem jednej doktryny z wielu materiałów. Postępowanie papieży, soborów, Ojców wska-

<sup>50</sup> Por. J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. St. Gąsiorowski, Kraków 1948, s. 260.

<sup>51</sup> Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 143-144.

<sup>52</sup> Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 134.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 99.

zuje na powolne, pełne trudu, troskliwe włączanie nowych prawd w istniejący już zrab wiary<sup>55</sup>.

Analizując relację, jaka zachodzi pomiędzy religią a teologią, powiemy, że Newman w znacznej mierze przyczynił się także do właściwego ujęcia relacji między teologią a pobożnością. Pobożność stanowi modlitewne i uczuciowe oddanie się Bogu, natomiast teologia jest próbą zrozumienia i wyjaśnienia za pomocą rozumu prawdy objawionej. Pobożność bez teologii może stać się fanatyzmem, ale teologia bez przełożenia na język praktycznej religijności może być zawieszona w próżni. W ten sposób rodzi się postulat ciągłego rozwoju teologii służącej właściwie pojętej pobożności.

### PODSUMOWANIE

Człowiek, będąc istotą rozumną i wolną oraz świadomą swej odrębności od otaczającego go świata, doświadcza swej niewystarczalności. Możliwości swego dopełnienia szuka u Boga, o którego istnieniu jest głęboko przekonany. Rzeczywistość nadnaturalna, w którą wierzy człowiek, odznacza się transcendencją, a to znaczy, że jest to rzeczywistość istotowo i jakościowo różna od rzeczywistości naturalnej, którą przekracza pod każdym względem. Religia właściwie pojęta jest egzystencjalnym związkiem człowieka z Bogiem<sup>56</sup>. W taki też sposób traktuje religię J.H. Newman. Religia jest dla niego jakby formą dialogu człowieka z Bogiem. Dialog ten z jednej strony polega na umiejętności odkrywania Boga w ludzkiej egzystencji, a z drugiej na wiernym spełnianiu wszelkich wobec Niego obowiązków. Istotnymi elementami religii, które się wzajemnie uzupełniają i pozwalają właściwie ją ocenić, są: wiara, rozum i sumienie. Według Newmana istnieje również zasadnicza różnica między religią naturalną a objawioną. Pierwsza z nich stanowi niejako podstawowy „krok” w drodze ku Bogu, jest jakby szukaniem Boga „po omacku”. Szczególną rolę odgrywa w niej rozum i sumienie. Religia objawienia jest religią wiary i posłuszeństwa prawdom objawionym przez Boga, które zostały zinterpretowane w świetle Pisma Świętego oraz podane do wierzenia przez Magisterium Kościoła.

Niewątpliwie wielką zasługą Newmana jest także wskazanie na szczególny związek religii i teologii. Religia bez teologii staje się fanatyzmem i dewocją, ale również teologia uprawiana niejako „obok” religii jest pusta sama w sobie. Dwa rodzaje przyświadczenia: przyświadczenie realne (pobożność) i przyświadczenie pojęciowe (teologia, czyli ogólne i systematyczne ujęcie prawd wiary), muszą się wzajemnie uzupełniać. Newman wskazuje na konieczność rozwoju idei religij-

<sup>55</sup> J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 335.

<sup>56</sup> *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 17.

nych. Stąd też jego stwierdzenie, że jeżeli chrześcijaństwo jest religią powszechną, która odpowiada nie tylko jednemu okresowi czy terenowi, ale wszystkim czasom i miejscom, oznacza to, że musi ono zmieniać się w swoich relacjach do otaczającego świata i w odnoszeniu się do niego, a więc musi się rozwijać<sup>57</sup>.

Newman podkreśla szczególną rolę sumienia w poznaniu Boga oraz w całym życiu religijnym. Tym samym wyprzedza nauczanie Soboru Watykańskiego II, który stwierdza, że „nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swoim postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu – Boga [...]. Praktykowanie religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga” (DWR 3). Newman wskazywał na religię objawioną jako na jedyne prawdziwą religię. Sobór Watykański II naucza, że sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc, ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość (zob. DWR 1). A zatem możemy powiedzieć, że J.H. Newman w pewien sposób stał prekursorem nauczania soborowego.

Istotą religii była dla Newmana szczególna relacja człowieka z Bogiem, która najwyraźniej została skonkretyzowana w Osobie Jezusa Chrystusa. Wyjątkowość tej relacji ukazał Jan Paweł II w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* podkreślając, że „w Chrystusie religia przestaje być szukaniem Boga „niejako po omacku” (Dz 17,27), a staje się odpowiedzią wiary daną Bogu, który się objawia: jest to odpowiedź, w której człowiek mówi do Boga jako do swego Stwórcy i Ojca: odpowiedź jest możliwa dzięki temu jednemu Człowiekowi, który jest równocześnie Słowem współistotnym Ojcu, a w którym Bóg mówi do każdego człowieka i każdy człowiek jest zdolny odpowiedzieć Bogu. Więcej jeszcze, w tym Człowieku odpowiada Bogu całe stworzenie. [...] Religia, która ma swój początek w Jezusie Chrystusie, jest religią chwały, jest istnieniem w nowości życia ku chwale majestatu Boga (por. Ef 1,12). [...] Jezus Chrystus jest nowym początkiem wszystkiego. Wszystko w Nim odnajduje siebie, zostaje przyjęte i oddane Stwórcy, od którego wzięło swój początek. W ten sposób Chrystus jest spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest ich jedyną i ostateczną przystanią”<sup>58</sup>.

J.H. Newman wyróżniał religię naturalną i objawioną, która jest jej dopełnieniem. Z kolei u Jana Pawła II znajdujemy określenie „religia Wcielenia”. Religia Wcielenia jest religią Odkupienia świata poprzez Ofiarę Chrystusa. W tej Ofierze zawiera się zwycięstwo nad złem, nad grzechem i nad samą śmiercią. Religia, która ma początek w tajemnicy odkupieńczego Wcielenia, jest religią „trwania we

<sup>57</sup> J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 71.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, Wrocław 1994, s. 10.

wnętrzu Boga”, uczestniczenia w Jego własnym życiu<sup>59</sup>. Można by powiedzieć, że wyrazem owego „trwania” przy Bogu było dla Newmana życie zgodne z sumieniem. W tym sensie należałoby również odczytać słowa Newmana o sumieniu jako o principium religii. Autentyczność religii powinna wyrazić się w życiu nie tylko przez poczucie grzechu i modlitwę, ale również przez właściwe postępowanie. A zatem, choć chrześcijaństwo mówi o wierze i jest wiarą, a prawdy wiary ujęte w sposób systematyczny wymagają zastosowania praw nauki, to jednak samo życie jest podstawowym kryterium naszej religijności. Nauczanie Newmana na temat religii znajduje swoje reminiscencje we współczesnej teologii. Nie dziwi nas ten fakt, skoro należy on do tych teologów, których pisma stale inspirują do dalszych poszukiwań i wciąż nowych interpretacji powyższych zagadnień.

### Summary

#### J.H. Newman's Conception of Religion

J.H. Newman is one of the most outstanding theologians of the XIX century. He was born in the bosom of the Church of England but he converted to catholicism as a result of a deep intellectual search. His theological reflection is strictly connected with life. The subject of the article is an attempt at the synthetic way of expressing Newman's teaching on religion. On the basis of analyses which have been carried out we become convinced that for Newman: religion is the form of a dialogue between a man and God. On the one hand, the dialogue consists in a special ability to find God in human existence, on the other hand – in the faithful fulfilment of any duties towards Him. The crucial components of religion which complement one another and allow to evaluate it properly are: faith, mind and conscience. Newman underlines the essential difference between natural religion and religion of revelation. The first one is the fundamental and preliminary „step” at the way towards God. Mind and conscience play the particular role here. The second one: religion of revelation is the religion of faith and obedience to the truths revealed by God – the ones which have been interpreted in the light of the Scriptures and which have been announced by the Church as the truths we should believe in. Besides, Newman points out the special connection between religion and theology. Religion without theology becomes fanaticism and bigotry – whereas theology stops being believable when it is studied or practised as it were „next to” religion. For that reason, religion and theology have to complement one another. Moreover, he also pays attention to the necessity of the steady development of religious ideas: it is undoubtedly to support the fact that Christianity is the common religion that corresponds with all periods and places. To sum up, we can state that J.H. Newman belongs certainly to those theology experts whose works become a great source of inspiration for the development of modern theology.

---

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Tertio...*, dz. cyt., s. 12.



KS. JERZY KUŁACZKOWSKI  
LUBLIN

## ZNACZENIE SAMOTNOŚCI MĘŻCZYZNY W ŚWIETLE RDZ 1-2

Jednym z podstawowych pojęć zawartych w Rdz 1-2 dotyczących natury i zadań, jakie Pan Bóg wyznacza mężczyźnie, jest pojęcie samotności. Aby więc określić naturę mężczyzny i wskazać specyfikę stojących przed nim zadań, do czego w sposób szczególnie zachęca najnowszy dokument Kongregacji Nauki Wiary wydany w 2004 roku i zatytułowany *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, należy podjąć próbę analizy ważnego i zarazem pomocnego w tym terminu, jakim jest „samotność”. Występuje on w Rdz 2,18, ale jego kontekst szerszy stanowią rozdziały pierwszy i drugi Księgi Rodzaju.

### 1. SPECYFIKA RDZ 1-2

Ogólnie należy stwierdzić, że opowiadania Rdz 1-11, w skład których wchodzi rozdziały 1-2, nie są utworami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>1</sup>. Słusznie określa się je jako „spojrzenie Izraela w prądzieje”<sup>2</sup>. Są one wizją początków świata i człowieka, jaką naród izraelski wypracował w świetle swej wiary. W opowiadaniach tych można wyróżnić warstwy literackie jako źródła, z których każde z nich odznacza się swoistymi cechami języka, stylu, treści teologicznej.

---

<sup>1</sup>E. Testa, *Genesi. Introduzione, storia primitiva, storia die Patriarchi (La Sacra Bibbia di S. Garofalo)*, t. I, Torino – Roma 1977, s. 45-49.

<sup>2</sup>J.B. Bauer, *Israels Schau in die Vorgeschichte (Gen 1-11)*, w: *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, red. J. Schresner, Würzburg 1967, s. 74-87.

Opis stworzenia małżeństwa przez Boga jest tu zawarty w szerszej perykopie, która dotyczy w ogóle dzieła stwarzania przez Boga całego świata (Rdz 1-2). Analiza jego formy literackiej wskazuje, że powstał on z połączenia dwóch części, starszej i młodszej<sup>3</sup>. Obie z nich zawierają opis stworzenia człowieka i małżeństwa, choć w nieco odmiennej perspektywie, które wcale się nie wykluczają, lecz wzajemnie dopełniają.

Pierwszym w kolejności źródłem (choć nie w kolejności czasu powstania), które przedstawia analizowany tekst, jest źródło określane jako kapłańskie. Dzieło kapłańskie swą nazwę zawdzięcza temu, że bardzo dużo miejsca poświęca kapłanom i sprawom kultu<sup>4</sup>. Brak w nim wyraźnego przyznania ludowi jakichkolwiek uprawnień w dziedzinie kultu. Uczynienie kapłana główną postacią w narodzie pozwala wysunąć wniosek, że pochodzi ono z okresu, kiedy monarchia już nie istniała<sup>5</sup>. Ponadto optymizm autora i szerokie spojrzenie na dzieje Izraela sugerują, że dzieło to powstało po wydaniu edyktu przez Cyrusa. Należy przepuszczać, że chodzi tu o okres późniejszy niż działalność proroka Ezechiela, która przypada na połowę VI wieku przed Chrystusem. Prorok ten bowiem nie wspomina jeszcze o najwyższym kapłanie<sup>6</sup>. Najbardziej prawdopodobną datą powstania źródła kapłańskiego jest zatem V w. przed Chrystusem. Treść tekstów źródła kapłańskiego dotyczy służby Bożej, widać w nim zamiłowanie do genealogii i danych liczbowych. Cechuje je w związku z tym charakterystyczny styl i słownictwo. Wśród zwrotów kapłańskich najczęściej zachodzi formuła uroczystego stwierdzenia o dokonaniu dzieła Bożego i formuła wypełnienia rozkazu Boga<sup>7</sup>. W treści pism kapłańskich uderza ponadto głęboka świadomość wielkości i potęgi Boga. Jest On w nich przedstawiony jako Twórca świata jedynie mocą swojego słowa. Światłość transcendencji Boga przejawia się w tym, że dzieło kapłańskie unika antropomorfizmów. Dzieło kapłańskie często określa Boga hebrajskim słowem  $\text{קדוש}$ , które w polskich przekładach jest oddane jako „święty”. Wyraża ono transcendencję Boga w odniesieniu do stworzeń, Jego niezrównaną wielkość i odmienność wobec wszystkiego, co istnieje poza Nim<sup>8</sup>. Przekaz ten nie mówi o objawieniach się Boga w ludzkiej postaci czy też wizjach lub snach, przez co nie zdradza żadnego zaangażowania uczuciowego i posługuje się tymi samymi zdaniami lub wyrażeniami. Widać to po

<sup>3</sup> M. Peter, *Księga Rodzaju*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter, t. I, Poznań 1991, s. 4.

<sup>4</sup> S. Grzybek, *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1-2,4a)*, CzWD 5 (1997), s. 35-45.

<sup>5</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 49.

<sup>6</sup> E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979, s. 201.

<sup>7</sup> J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, CBQ 38 (1976), s. 275-292.

<sup>8</sup> X.W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. I, (tłum. z szóstego wydania ang., OTL 1961), s. 176n.

stylu, który jest suchy i monotony. Słownictwo źródła kapłańskiego zostało przyjęte z kultu i ma charakter uroczysty, sakralny<sup>9</sup>.

Dokument kapłański nie stanowi więc przypadkowego zbioru przepisów kultowych i prawnych, lecz przemyślane, teologiczne ujęcie dziejów całej ludzkości i narodu wybranego, a przepisy kultowe i prawne zostały ujęte w ramy teologii, historii<sup>10</sup>. Nie jest to ponadto twór jednolity, ale powstały w wyniku długiego procesu, który wchłonął przepisy prawne opracowane w różnych okresach dziejów Izraela<sup>11</sup>. Przyjmując powyższe wskazania, uczeni-egzegeci twierdzą, że miejscem ostatecznej redakcji źródła kapłańskiego była najprawdopodobniej diaspora żydowska w Mezopotamii<sup>12</sup>. Sam tekst Rdz 1, będąc fragmentem należącym do tradycji kapłańskiej, jest utworem rytmicznym, rodzajem hymnu na cześć Stwórcy<sup>13</sup>.

Fragment Rdz 2,4b-25 pochodzi ze źródła jahwistycznego. Jest ono tak określone, ponieważ autor tego tekstu, redaktor czy też wydawca, na określenie Boga, używa hebrajskiego terminu יהוה – JAHWE<sup>14</sup>. Uczeni przyjmują, że źródło to pojawiło się w X wieku przed narodzeniem Chrystusa<sup>15</sup>. Czas i miejsce powstania tej tradycji ustala się bowiem na podstawie analizy oceny historii Izraela przez tegoż autora określanego jako Jahwista. Zakłada on w dalszych tekstach (wskazują na to inne fragmenty tekstu jahwistycznego) jedność polityczną Izraela i połączenie południowych pokoleń izraelskich. Pozytywna ocena życia osiadłego i cywilizacji rolniczej wraz z jej świętami i obrzędami religijnymi, zwracanie głównej uwagi na potęgę narodową, organizację państwową i królestwo wskazują na okres, kiedy władza królewska i organizacja państwowa wywierały duży wpływ na lud<sup>16</sup>. Taka sytuacja istniała po licznych osiągnięciach wojskowych króla Dawida i przed rozpadem państwa na królestwo południowe ze stolicą w Jerozolimie oraz na królestwo północne, którego stolicą w przyszłości miała być Samaria (por. 1 Krl 12,16).

<sup>9</sup> R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament*, Stuttgart 1978, s. 49.

<sup>10</sup> O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin 1973, s. 95n.

<sup>11</sup> J.A. Soggin, *Introduzione all' Antico Testamento*, Brescia 1987, s. 191n.

<sup>12</sup> Postanowienia tego dzieła znajdowały się w Prawie, które Ezdrasz z upoważnienia króla perskiego przyniósł ze sobą z diaspory do Jerozolimy (Ezd 7,1n) i na podstawie którego przeprowadził następnie reformę religijną (Ne 8,13; 8,18). E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, s. 201.

<sup>13</sup> T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1997, s. 107.

<sup>14</sup> Imię *Jahwe* wyraża ideę, że Bóg jest obecny w narodzie izraelskim, by mu pomagać i nim kierować. M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*, Neukirchen 1977, s. 59; F. Zorell, יהוה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 298-299.

<sup>15</sup> W świetle najnowszych badań coraz powszechniej przyjmowany jest pogląd, w myśl którego źródło J powstało znacznie później. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RTK 46 (1999) z. 1, s. 111-124.

<sup>16</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 66.

Rozpad ten dochował się już po śmierci króla Salomona w 931 roku przed Chrystusem. Ponadto Jahwista nie wysunął żadnych zarzutów przeciw plemionom północnym oraz wyraża się pozytywnie o sanktuarium w Betel (Rdz 12,8; 13,3; 28,19). Taka pozytywna ocena tego sanktuarium byłaby niemożliwa po 931 roku, ponieważ po tej dacie król Jeroboam I umieścił w tymże sanktuarium podobną cielca, pojmowaną jako podnózek Jahwe, aby powstrzymał mieszkańców państwa północnego od pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej (1 Krl 12,26-30)<sup>17</sup>.

Uwzględniając powyższe fakty, należy przyjąć, że dzieło jahwistyczne powstało około połowy X wieku przed Chrystusem, czyli za czasów panowania króla Salomona (około 970-931). Zainteresowanie Jahwisty Jerozolimą, dworem królewskim jako miejscem działalności literackiej, zwracanie uwagi na początek instytucji królestwa oraz znajomość grup etnicznych, które były związane z południową częścią Kanaanu, nasuwa wniosek, że autor był mieszkańcem południowej Palestyny<sup>18</sup>. Być może nawet był jednym z historyków dworu królewskiego za czasów króla Salomona.

Dzieło jahwistyczne ma charakter narracyjny i retrospektywny<sup>19</sup>. Znaczy to, że autor stara się odtworzyć prawdy teologiczne dotyczące stworzenia świata i człowieka, cierpienia i zła, z zamierzchłej przeszłości z pozycji czasów sobie współczesnych. Narracja przebiega na dwóch planach. Najpierw przypomina przeszłość, odtwarza ją, opierając się na tradycyjnych przekazach, potem następuje refleksja i autor włącza w opowiadanie własne spojrzenie na Boga<sup>20</sup>. Przy tym język Jahwisty jest barwny i obrazowy. Posługuje się wyrażeniami konkretnymi i zarazem prostymi, zawartymi w bogatej symbolice czasów jemu współczesnych. Prawdy zbawcze zostały tu ujęte w formie dobranych opowiadań dostosowanych do umysłu ludzi mniej wykształconych<sup>21</sup>. Opowiadanie Jahwisty ma charakter etiologiczny<sup>22</sup>. Taka obrazowość stylu i naturalna symbolika miały trafić do wyobraźni ludzi. Mówiąc o Bogu, pisarz ten chętnie posługuje się antropomorfizmami, to znaczy przekłada przymioty Boga poprzez pojęcia odnoszące się do człowieka. Działanie Boga jest ukazane poprzez historię i życie ludzkie. Postacie występujące w dziele Jahwisty są żywe, psychologicznie prawdziwe i odznaczają się cechami indywi-

<sup>17</sup> L. Ruppert, *Der Jahwist – Kunder der Heilsgeschichte*, w: *Wort und Botschaft. Eine kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, red. J. Schreiner, Würzburg 1967, s. 90.

<sup>18</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, dz. cyt., s. 43.

<sup>19</sup> C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, w: *Forschung am Alten Testament*, München 1964, s. 9-91.

<sup>20</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, dz. cyt., s. 67.

<sup>21</sup> P. Ellis, *The Yahwist. The Bible's First Theologian*, London 1969; R. de Vaux, *Introduction au Pentateuque*, w: *La Bible de Jerusalem*, Paris 1974, s. 26.

<sup>22</sup> X.J.F. Friest, *Etiology*, w: *IDB. Supplementary Volume*, Nashville 1976, s. 293.

dualnymi. Na szczególną uwagę zasługują w jego opowiadaniach dialogi, w których po mistrzowsku uwydatnia charakter osób i przeżywane przez nie uczucia<sup>23</sup>. Należy stwierdzić, że Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną i talentem literackim<sup>24</sup>.

## 2. ODREBNOŚĆ MĘŻCZYZNY W STWORZONYM ŚWIECIE

Uwzględniając kolejność historyczną powstawania poszczególnych fragmentów Księgi Rodzaju, należy stwierdzić, że tematem podstawowym jest tu sam fakt stworzenia człowieka przez Boga. Dzieło stworzenia jest wzorcem służącym dla przedstawienia ówczesnego stanu człowieka i sytuacji w otaczającym go świecie. Zasadniczo można wyróżnić następujące fragmenty tekstów, przedstawiające pierwotny stan samotności mężczyzny:

- 2,4b „Gdy Jahwe-Bóg stworzył ziemię i niebo,  
5 nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi  
ani nie wzeszło jeszcze żadne ziele na polu,  
Jahwe-Bóg nie spuścił bowiem deszczu na ziemię;  
nie było też człowieka, aby uprawiał rolę.  
6 Lecz spod ziemi wypływał źródł, który zwilżał całą powierzchnię roli.  
7 I ukształtował Jahwe-Bóg człowieka, proch z roli,  
i tchnął w jego nozdrza oddech życia, i tak stał się człowiek istotą  
żywą.  
8 I zasadził Jahwe-Bóg na wschodzie ogród w Edenie,  
i umieścił tam człowieka, którego ukształtował.  
9 Jahwe-Bóg sprawił, że z ziemi wyrosły różne drzewa  
o pięknym wyglądzie i smacznych owocach;  
także drzewo dające życie – w środku ogrodu –  
i drzewo dające wiedzę o dobru i złu.  
[...]  
15 I wziął Jahwe-Bóg człowieka, i osadził go w ogrodzie Edenu,  
aby go uprawiał i strzegł.  
[...]  
1,26 I rzekł Bóg: «Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas,  
a niech władają rybami morza i ptactwem nieba,  
i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi».

<sup>23</sup>J.S. Synowiec, *Na początku*, dz. cyt., s. 29.

<sup>24</sup>A. Clamer, *Genese (La Sainte Bible)*, Paris 1953, s. 35.

- 27 I stworzył Bóg ludzi na obraz swój, na obraz Boga stworzył ich: stworzył mężczyznę i kobietę.
- 28 I błogosławił im Bóg. I rzekł do nich:  
«Płodni bądźcie i mnożcie się; napełniajcie ziemię i ujarzmiajcie ją. Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi»”.

Teksty Księgi Rodzaju, przedstawiające stworzenie człowieka przez Boga, umieszczają ten proces w szerszym kontekście, jakim jest stworzenie całego świata przez Stwórcę. Wcześniej powstała perykopa, charakteryzująca się bogactwem stylu, języka, obrazowością i licznymi antropomorfizmami (przenoszenie na Boga cech człowieka: ogrodnika, garncarza, chirurga), jaką jest Rdz 2,4b-25, na określenie stwarzania świata przez Boga używa hebrajskiego wyrazu עָשָׂה, będącym pochodnym od słowa עָשָׂה i które należy tłumaczyć jako „zrobić, uczynić, dokonać, wykonać, zrealizować”<sup>25</sup>. Nie ma tu zatem bezpośredniego stwierdzenia, że Bóg uczynił świat z niczego. Z kolei tekst chronologicznie późniejszy, Rdz 1, w odniesieniu do czynności stworzenia świata przez Boga posługuje się hebrajskim słowem בָּרָא, które należy tłumaczyć jako „stworzyć, powołać do istnienia”<sup>26</sup>. W odniesieniu do Boga (*Jahwe-Elohim*) oznacza ono ideę stworzenia z niczego, powołanie do istnienia z nicości czegoś, co przedtem nie istniało, uczynienie czegoś z niczego<sup>27</sup>. Samo w sobie słowo to nie zawiera takiej myśli<sup>28</sup>.

Prawdę o stworzeniu świata z niczego przez Boga podkreśla również brak wzmianki w tych tekstach biblijnych o tworzyw, z którego Bóg ukształtował świat. Co więcej, występujący w Rdz 1,1 hebrajski wyraz בְּרֵאשִׁית, który można tłumaczyć jako „początek, coś pierwszego, pierwociny, pierworodne”<sup>29</sup>. Także przekład grec-

<sup>25</sup> P. Briks, עָשָׂה, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 273; F. Zorell, עָשָׂה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 631.

<sup>26</sup> P. Briks, בָּרָא, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 64; F. Zorell, בָּרָא, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 126.

<sup>27</sup> Interesujące jest to, że *Septuaginta*, czyli tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, zarówno w Rdz 1,1, jak i Rdz 2,4b używa słowa ἐποίησεν, będącego pochodnym od wyrazu ποιῆν, oznaczającego „czynić, robić, wytwarzać” (O. Jurewicz, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 2001, s. 208), a zatem słowo to nie mówi wprost o idei stwarzania. Przekład polski tego tekstu w BT czyni jednak takie rozróżnienie, używając w Rdz 2,4b słowa „uczynił”, a w Rdz 1,1 słowa „stworzył”.

<sup>28</sup> Idea stworzenia czegoś z niczego, w tym przypadku świata z nicości, została wyrażona za pomocą słowa *bara* bardzo późno, gdyż dopiero za czasów walk Machabeusz (2 Mch 7,28).

<sup>29</sup> P. Briks, בְּרֵאשִׁית, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 321; F. Zorell, בְּרֵאשִׁית, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 750.

ki używa w tym fragmencie wyrazu  $\alpha\rho\chi\eta$ , oznaczającego początek. Tak więc oba te wyrazy oznaczają czas, w którym powstał obecny świat i przed którym obecna rzeczywistość nie istniała. Bóg zatem istniał już przed powstaniem świata, który właśnie Jemu zawdzięcza swoje istnienie.

W tak zarysowany kontekst wpisuje się fakt stworzenia człowieka przez Boga. Przedstawia to Rdz 2,7, gdzie Bóg jest ukazany na sposób antropomorficzny jako garncarz lepiący człowieka. Ta czynność lepienia jest oddana hebrajskim czasownikiem  $\ציר$ , oznaczającym pierwotnie czynność garncarza wyrabiającego na kole naczynia gliniane<sup>30</sup>. Antropomorfizm ten wyraża tu pełną wolność Boga w dziele stworzenia, człowieka zaś ukazuje jako istotę z natury swej zależną w swym istnieniu od Stwórcy, jako naczynie gliniane zależne od garncarza<sup>31</sup>. Jak bowiem garncarz tak tworzy swoje naczynia, że wskazują na ich wykonawcę, tak i Bóg stwarza ludzi na swoje podobieństwo. Jak garncarz może sam swoje naczynia potłuc, tak też Stwórca może uczynić ze swym dziełem. A zatem biblijny obraz garncarza ma wyrażać przede wszystkim ideę absolutnej władzy garncarza nad wytwarzanymi przez niego naczyniami<sup>32</sup>. W dalszym fragmencie tego wiersza jest bardzo ważna wskazówka odnosząca się do natury człowieka. Jest on między innymi  $\text{עפר מן האדמה}$  – ‘*afar min-ha'adamah*<sup>33</sup>, co w przekładzie polskim jest oddane jako „utworzony z prochu roli”. Wyrażenie powyższe podkreśla myśl, że człowiek ma wspólny element z powstałym światem, a jest nim ciało ludzkie, podlegające zniszczeniu. W tekście hebrajskim należy zwrócić uwagę na podobieństwo brzmienia rzeczownika  $\text{אדם}$  (‘*adam*’) i  $\text{אדמה}$  (‘*adamah*’), oznaczającego rolę, czyli uprawną ziemię, z prochu której człowiek został ulepiiony<sup>34</sup>. Myśl, że człowiek-mężczyzna został stworzony z prochu roli, wywodzi się prawdopodobnie ze spostrzeżenia, że po śmierci ciało ludzkie rozpada się na pierwiastki wchodzące w skład ziemi uprawnej<sup>35</sup>. Wygląda na to, że zestawiając obok siebie te współbrzmiące rzeczowniki, Jahwi-

<sup>30</sup> P. Humbert, *Emploi et portee bibliques du verbe yasar et de ses derives substantifs*, BZAW 77 (1958), s. 82-88; P. Briks,  $\text{ציר}$ , w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 151; F. Zorell,  $\text{ציר}$ , w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 324.

<sup>31</sup> Być może, że symbolika ta zawiera jeszcze jedną ważną prawdę o człowieku. Fakt, że glina (surowiec powstały z pewnych rodzajów ziem zmieszanych z wodą), będąca podstawowym materiałem służącym do wyrobu naczyń w ówczesnym czasie, posiadała podstawową cechę, jaką jest plastyczność i kruchość, a co się z tym wiąże: możliwość formowania jej, a zatem naczynie całkowicie zależy od tego, kto go tworzy, może być wskazówką, że również człowiek jest całkowicie zależy od swego Stwórcy. M.M. Schaub, *Garncarstwo*, w: *EB*, s. 316-323; Z. Kapera, *Garncarstwo*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań 1973, s. 553-563.

<sup>32</sup> M. Lurker, *Garncarz*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 57.

<sup>33</sup> E. Świerczek, *Na początku stworzenia*, Kraków 1992, s. 30.

<sup>34</sup> P. Briks,  $\text{אדם}$ , w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 22; F. Zorell,  $\text{אדמה}$ , w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 14.

<sup>35</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, dz. cyt., s. 176.

sta chciał jeszcze mocniej podkreślić związek człowieka z rolą, wyrażający się nie tylko w tym, że został on stworzony, by uprawiać rolę (Rdz 2,5.15), ale także w tym, że został stworzony właśnie z prochu roli.

Kolejne ważne prawdy dotyczące natury człowieka-mężczyzny zawiera dalsza część wiersza 7. Bóg jest ukazany jako Ten, który obdarza człowieka „oddechem życia”, wskutek czego człowiek-mężczyzna staje się istotą żywą. Przez wyrażenie „oddech życia” tłumaczy się hebrajski zwrot נשמה חיים, który jest synonimem występującego w dziele kapłańskim רוח חיים (Rdz 6,17; 7,15)<sup>36</sup>. Obydwa te wyrażenia oznaczają oddech człowieka pojmowany jako życiodajna siła<sup>37</sup>. Jahwista, ukazując Boga, który tchnął w ciało pierwszego człowieka oddech życia, chce powiedzieć, że życie ludzkie jest darem Boga<sup>38</sup>. W tym mocnym antropomorfizmie kryje się ponadto idea, że człowiek ma w swej naturze coś z istoty samego Boga, jako że oddech Stwórcy stał się jego oddechem<sup>39</sup>. Wszystko wskazuje na to, że myśl, iż oddech został człowiekowi wdmuchnięty przez nozdrza, wzięła początek z doświadczenia, które mówiło, że człowiek żyje tak długo, jak długo oddycha<sup>40</sup>.

Bardzo ważną myśl, dopełniającą prawdę dotyczącą człowieka, przedstawioną w powyżej analizowanym tekście, zawiera Rdz 1,26. W zdaniu tym występuje wyrażenie hebrajskie נעשה אדם, co w tłumaczeniu polskim jest oddane jako „uczynimy ludzi”. Użyta tutaj liczba mnoga, jest to tzw. *pluralis delibertionis*, czyli forma stylistyczna wyrażająca naradę z samym sobą, zjawisko psychologiczne polegające na tym, że mówiący niejako dzieli się duchowo na dwie osoby, z których jedna udziela drugiej rady lub zachęty<sup>41</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że uroczysty ton tego zdania podkreśla, iż istota, którą tym razem Bóg zamierza stworzyć, będzie

<sup>36</sup> J. Schurbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, s. 80.

<sup>37</sup> P. Briks, נשמה, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 237; F. Zorell, נשמה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 537; P. Briks, רוח, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 325; F. Zorell, רוח, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 761; J.W. Rosłoń, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 4 (1966) nr 2, s. 269-363.

<sup>38</sup> Hi 12,10; Ps 104; Hi 34,14; Koh 12,7. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Oddech*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 621-622.

<sup>39</sup> Nie chodzi tu oczywiście jedynie o zjawisko fizyczne, które określa się słowem „oddech”, ale raczej o siły, które nazywa się duchowymi i dzięki którym człowiek myśli oraz góruje nad istotami nierozumnymi (Iz 42,5; Prz 20,27; Hi 32,8).

<sup>40</sup> J.W. Rosłoń, *Idea życia według trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 41 (1966) z. 2, s. 269-363; M. Peter, *Stary Testament o powstaniu życia*, AK 66 (1974) t. 83, z. 3, s. 383-388.

<sup>41</sup> J.M. Lagrange, *L'Hexameron*, RB 5 (1986), s. 387; A. Soggin, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 48; W. Gronkowski, *Sens biblijny zwrotu: „Uczynimy człowieka na obraz nasz” (Gen 1,26)*, AK 50 (1948) t. 48, s. 237-252. 451-469; t. 49, s. 19-32. 134-143.



przewyższać wszystkie Jego dotychczasowe dzieła<sup>42</sup>. W tym właśnie tkwi idea prymatu człowieka pośród innych stworzeń. Prawdę tę podkreśla także fakt, że człowiek jest stworzony jako ostatni w stwórczym dziele Boga, czyli że jest jego ukoronowaniem. Człowiek zatem w dziele stworzenia posiada najwyższą godność<sup>43</sup>. Pochodzenie człowieka jest więc inne niż pochodzenie zwierząt, ponieważ człowiek jest osobnym dziełem Stwórcy, a tym samym istotą wyższego rzędu niż zwierzęta.

Należy tu również dodać, że występujący w tym zdaniu rzeczownik אדם nie posiada tu rodzajnika, a to wskazuje, iż użyty on jest tutaj w znaczeniu zbiorowym, oznaczającym ludzi, cały rodzaj ludzki, a nie pojedynczego człowieka. Potwierdza to także występująca w tym zdaniu liczba mnoga czasownika וירדו – *we-jirdu* – „i niech panują”.

W dalszej części zdania Rdz 1,26, oraz następnym zdaniu Rdz 1,27, występują kolejne wyrazy, pozwalające poznać naturę człowieka. W języku hebrajskim są w tym tekście dwa wyrażenia: בצלמנו i כדמותנו („na Nasz obraz” i „na Nasze podobieństwo”). Wyrażenia te znaczeniowo są sobie bliskie<sup>44</sup>. Wedle innych tekstów biblijnych i analogicznie użytych słów odnoszących się do ludzi, „podobieństwo” i „obraz” oznaczać tu mogą przedstawicielstwo otrzymane od kogoś w imieniu drugiej osoby<sup>45</sup>. Pisząc o człowieku jako „obrazie” Boga, autor natchniony miał na myśli jego rolę jako władcy panującego z woli Boga nad stworzeniami, analogiczną do roli królów, którzy według przekonania ludzi starożytnego Wschodu z upoważnienia bóstw i jako ich obraz na ziemi pełnili władzę w swych państwach<sup>46</sup>. Na znak swojego roszczenia do władzy wielcy królowie Wschodu wznosili w pod-

<sup>42</sup> Wyrażenie „uczynimy” z pewnością nie jest śladem dawnych wyobrażeń politeistycznych, w których obok Boga-Stwórcy istniały inne bóstwa. Autor *Heksameronu* był bowiem monoteistą i jako taki nie zostawiłby w swoim dziele wyrażenia mogącego nasuwać powiązania z politeizmem. Co więcej, liczba mnoga tutaj użyta nie jest także tzw. *pluralis maiestatis*, a więc formą podobną do tej, której używali władcy, pragnąc podkreślić swą wielką godność. Forma tego rodzaju nie występuje w języku hebrajskim. P. Jouon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1923, s. 309.

<sup>43</sup> H. Langkammer, *Godność człowieka według Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 9-21.

<sup>44</sup> P. Briks, צלם, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 298; F. Zorell, צלם, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 692; P. Briks, tWmd, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 87; F. Zorell, tWmd, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 175.

<sup>45</sup> A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Com 2 (1982) nr 2, s. 3-15.

<sup>46</sup> Na Bliskim Wschodzie władcy państw często byli nazywani obrazami bogów. W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 17-22* (1961), s. 176; E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: *Probleme biblischer Theologie*, G. von Rad, München 1971, s. 345; *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956, s. 85.

ległych im prowincjach własne wizerunki<sup>47</sup>. Ludy starożytności czciły swoich bogów w obrazach (przy czym artystyczna forma tych rzeźb była rzeczą drugorzędną). Te obrazy bogów traktowano jako żywe istoty, namaszczano je, ubierano i karmiono. Uważano bowiem, że w obrazach obecny jest ten, którego obraz przedstawia, a więc jego moc, godność i błogosławieństwo.

Stary Testament w sposób szczególny podkreśla podstawową prawdę o podobieństwie człowieka do Boga, swego Stwórcy. Według Rdz 1,26-27 człowiek został stworzony na obraz Boga<sup>48</sup>. Doniosłość wyrażenia „człowiek obrazem Boga” pochodzi nie tyle z samej treści użytych w nim terminów, spotykanych już zresztą w poematach babilońskich i egipskich<sup>49</sup>, ile raczej z ogólnego kontekstu całego Starego Testamentu. Człowiek jako cały, w swoim cielesnym przejawie, jako mężczyzna i kobieta, a nie tylko na przykład ze względu na swoją moralną zdolność podejmowania decyzji, jest obrazem Boga<sup>50</sup>. Oba wyrażenia: „na Nasz obraz” i „podobnego Nam”, są synonimiczne<sup>51</sup> i znaczą, że człowiek w granicach widzialnego stworzenia jest obrazem Boga czy też przedstawia Jego podobieństwo<sup>52</sup>. To stwierdzenie daje wyraz godności człowieka, jego jedynej w swoim rodzaju bliskości Boga, odróżniającej go od wszystkich innych stworzeń<sup>53</sup>. Człowiek jest obrazem Boga, ale już nie jakiegoś boga pojmowanego na kształt człowieka. Jest obrazem Boga, który do tego stopnia przewyższa wszystko<sup>54</sup>, że nie wolno sporządzać żadnych Jego obrazów<sup>55</sup>.

<sup>47</sup> R. Krawczyk, *Stary Testament. Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1988, s. 182.

<sup>48</sup> J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2,7.15.18.21-23*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 17-31.

<sup>49</sup> E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: *Probleme biblischer Theologie* s. 342; *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, s. 85.

<sup>50</sup> Th.C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958, s. 146.

<sup>51</sup> Cz. Jakubiec,

<sup>52</sup> J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, „Znak” 29 (1977) nr 274, s. 262-370; M. Gołębiowski, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, AK 79 (1987) t. 109, z. 2 (471), s. 264-278.

<sup>53</sup> H. Gross, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, w: *Lex tua veritas. Festschrift*, red. J. Jänker, Trier 1961, s. 89-100; H. Haag, *Die Bibel und Ursprung des Menschen*, w: *Das Buch des Bundes. Aufsatz zur Bibel und zu ihrer Welt*, red. B. Lang, Düsseldorf 1980, s. 177.

<sup>54</sup> Jahwe jest suwerennym i transcendentnym Bogiem, obecnym w widzialnym znaku Arki Przymierza, która była Jego tronem (O. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. I, London 1961, s. 107n). Można go doświadczyć w słowie objawienia i w historycznych czynach. Starotestamentowny zakaz sporządzania obrazów (Pwt 27,15; 4,9-20) miał zapobiec próbom magicznego podporządkowania sobie Jahwe w obrazie jakiegoś innego bóstwa (K. Pauritsch, *Obraz*, w: *PSB*, kol. 860). To przykazanie Dekalogu (Wj 20,4; Pwt 27,15), stosowane na przestrzeni wieków mniej lub bardziej surowo, stanowi fakt dość łatwo wytłumaczalny, gdy chodzi o bogów fałszywych (idole), a trudniejszy do zrozumienia w odniesieniu do obrazów Jahwe (C. Wiener, *Idole*, w: *STB*, s. 320-322). Auto-

Kontekst tego bycia „obrazem” Boga wyjaśnia Rdz 1,28, w którym Bóg zleca człowiekowi panowanie nad ziemią. Słowa „podbijać” i „panować” odpowiadają hebrajskim czasownikom כָּבַשׁ i רָדָה, których używano, gdy mówiono o moźnych podbijających ludzi w niewolę (Jr 34,11; 2 Krn 28,10; Ne 5,5) i królach panujących nad krajami (Ps 72,8; 110,2)<sup>56</sup>. Wydaje się więc oczywiste, że „podobieństwo” człowieka do Boga wyraża się w byciu istotą upoważnioną przez Boga do pełnienia władzy królewskiej nad innymi stworzeniami<sup>57</sup>. W tej właśnie godności człowieka jako władcy stworzenia pisarz biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako panującego nad światem<sup>58</sup>.

Tę prawdę, dotyczącą „podobieństwa” człowieka do Boga, przez „panowanie” nad światem zdaje się potwierdzać także myśl wyrażana obrazowo w Rdz 2,15. Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie Eden, zlecając mu uprawianie tego ogrodu. Czasownik „wziąć” w Starym Testamencie znaczy często tyle, co „wybrać”<sup>59</sup>. To wybranie jest zleceniem zadany m człowiekowi polegającym na uprawianiu ogrodu. Widać to również we wcześniejszym zdaniu Rdz 2,5, osadzającym rzeczywistość stworzenia człowieka i jego samego: „[...] nie było też człowieka, aby uprawiał rolę”. Człowiek zatem jest powołany do panowania nad światem poprzez pracę. Poprzez symbolikę uprawiania ogrodu autor natchniony zamierzał podkreślić, zadanie zleczone i powierzone człowiekowi w jego środowisku życiowym w tworzeniu i utrzymaniu dóbr. Każda ludzka praca jest uczestnictwem w tym zadaniu<sup>60</sup>. Poprzez udział w pracy człowiek upodabnia się do Boga-Stwórcy. To wska-

---

rzy natchnieni przywykli przecież do antropomorfizowania, sprzeciwiali się zasadniczo niematerialnym prezentacjom, lecz raczej chcieli podjąć walkę z bałwochwalczą magią i praktykami okultystycznymi (F.M. de L. Böhl, *Das Zeitalter der Sargoniden (Opera minora)*, red. J.B. Wolters, Gröningen 1953, s. 384-422) i zachować nietkniętą prawdę o transcendencji Boga (A. Baum, *Magia*, w: *PSB*, kol. 691). Bóg objawia swoją chwałę nie w złotym cielcu (Wj 32; 1 Krn 12,26-33; por. J. Lewy, *The Story of Golden Calf*, VT 9 (1959), s. 318-322) ani nie w obrazach wykonanych ludzkimi rękami, lecz w dziełach swojego stworzenia (Oz 8,5n; Mdr 13).

<sup>56</sup>P. Briks, כָּבַשׁ, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 160; F. Zorell, כָּבַשׁ, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 346. P. Briks, hdr, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 324; F. Zorell, hdr, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 758.

<sup>57</sup>J. Suchy, *Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36 (1993) nr 1-4, s. 13-23; H. Ordon, *Stosunek człowieka do świata zwierząt w świetle Pisma św.*, ZN KUL 36 (1993) nr 1-4, s. 141-145.

<sup>58</sup>E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, s. 135-140; H. Wildberg, *Selem*, w: *ThH t. II*, s. 560; J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, s. 366.

<sup>59</sup>Rdz 24,7; Lb 3,12; Pwt 4,20; 2 Sm 7,8; 1 Krl 11,37.

<sup>60</sup>C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1983, s. 116; J. Stępień, *Biblijna wizja pracy*, CT 54 (1984) nr 1, s. 46.

zanie miejsca i powołania człowieka zakłada pełną rozumność i wolność istoty ludzkiej.

Biblijne pojęcie obrazu, zwraca myśl ku szczególnie ważnej prawdzie. Podobnie jak obraz (posąg) bożka uchodził za widzialny przejaw niewidzialnego bóstwa i za coś, co je reprezentuje, albo jak na przykład w Egipcie królowi przysługiwała władza z tej racji, że widziano w nim „żywy obraz boga”<sup>61</sup>, tak też według Rdz 1,26-27 istnienie człowieka na obraz i podobieństwo Boże zakłada możliwość sprawowania władzy nad wszystkimi stworzeniami ziemi<sup>62</sup> oraz zdolność jeśli nie stwarzania, to przynajmniej rodzenia istot żywych (Rdz 1,27n; 5,1n)<sup>63</sup>. Człowiek jest powołany przez Boga, aby panował nad całym stworzeniem. Poprzez tę możliwość panowania nad całą naturą człowiek jest obrazem Boga i jest przeznaczony do tego, aby być na ziemi znakiem wzniosłości i prawa Boga do panowania nad całym stworzeniem<sup>64</sup>. Oznacza to, że ma on sobie podporządkować całą resztę stworzenia. Ta udzielona człowiekowi godność stanowi uzasadnienie praw człowieka<sup>65</sup>.

Analizowany fragment Rdz 1-2 przedstawia jeszcze jeden element odsłaniający prawdę o człowieku jako „obrazie i podobieństwie” Boga. Jest on wyrażony w stwierdzeniu: „Płodni bądźcie i mnożcie się” (Rdz 1,28). Elementem tym jest zdolność przekazywania życia przez ludzi, czyli płodność. Podobnie jak i praca, tak również i płodność jest zadaniem postawionym przed człowiekiem przez Boga. Płodność, czyli możliwość powoływania do życia nowych istnień, jest jednym z podstawowych pragnień ludzkich, przynoszących człowiekowi wielką radość (Rdz 4,1). Cała Księga Rodzaju jest właściwie jedną wielką historią ludzkich narodzin, widoczną w licznych rodowodach tam zawartych i opisanych. Nawet historia biblijna może być ujęta jako jeden wielki i swoisty rodowód. Wagę i znaczenie ludzkiej płodności podkreśla prawo starotestamentowe, strzegąc jej funkcji. Ponieważ płodność jest ukierunkowana na posiadanie potomstwa, które było wysoko

<sup>61</sup> W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, s. 176.

<sup>62</sup> E. Jacob, *Theologie de L'Ancien Testament*, s. 135-140; J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, s. 366; N. Lohfink, *Die Ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft*, w: *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a. M. 1967, s. 100.

<sup>63</sup> P. Lamarche, *Obraz*, w: *STB*, s. 594.

<sup>64</sup> S. Grzybek, *Egzystencjalne wartości Starego Testamentu*, RBL 29 (1976), s. 248.

<sup>65</sup> C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, s. 83; Dalsze teksty Starego Testamentu rozwijają zazwyczaj właśnie ów temat panowania nad stworzeniami (Ps 8; Syr 17). Równocześnie wzbogaca się o pewne sprecyzowania i uzupełnienia, występujące wyraźnie niekiedy w tych tekstach, kiedy indziej w sposób ukryty, samo pojęcie obrazu Boga. Księga Mądrości (Mdr 2,23), znajdująca się już pod wpływem filozofii greckiej, szuka uzasadnienia podobieństwa Bożego w istotowych przymiotach i znajduje go w pierwotnie przeznaczonej mu nieśmiertelności. A. Urban, *Podobieństwo*, w: *PSB*, kol. 982-983.

cenione, dlatego też teksty starotestamentowe zachęcają do prawidłowego korzystania z płodności. Tak rozumiana płodność była zatem uczestnictwem w stworczej mocy samego Boga i tym samym umożliwiała człowiekowi stawanie się Jego „obrazem”.

Należy zatem stwierdzić, że człowiek posiada wielką godność udzieloną mu przez Boga, będącą podstawą jego praw. Jest on określany jako „obraz” i „podobieństwo” Boga, co się wyraża w zdolności przetworzenia widzialnego świata poprzez pracę i jest określone jako „panowanie”. Natura człowieka-mężczyzny przewyższa wszelkie stworzone istoty w materialnym świecie. Posiadając tę zdolność panowania nad światem, człowiek został wyposażony przez Boga w dary umożliwiające mu ten proces, są nimi rozum i wolna wola. Tak ukonstytuowany człowiek-mężczyzna, skoro ma on świadomie rozróżniać i wybierać pomiędzy dobrem a złem, staje się partnerem Boga. Równocześnie człowiek należy do widzialnego świata poprzez swoje ciało, które jest utworzone z tych samych elementów, co ten świat. W świetle powyższych stwierdzeń można wysnuć wniosek o bogactwie i zarazem złożoności natury człowieka-mężczyzny.

### 3. SAMOTNOŚĆ JAKO BRAK DOPEŁNIENIA

Poza przedstawieniem sytuacji człowieka w stworzonym świecie, jako istoty przewyższającej swą godnością wszystkie pozostałe stworzenia, teksty biblijne Rdz 1-3, zawierają jeszcze inną cenną prawdę dotyczącą pierwszego mężczyzny. Jest ona pogłębieniem powyżej wcześniej przedstawionych prawd i zawiera się w poniższych fragmentach:

- 2,18 „I rzekł Jahwe-Bóg: «Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik».
- 19 I utworzył Jahwe-Bóg z ziemi wszelkie dzikie zwierzęta i wszelkie ptactwo nieba, i przywiódł je do człowieka, by się przekonać, jak on je nazwie.  
A każde stworzenie żywe miało nosić takie imię, jakie mu nada człowiek.
- 20 Nadał więc człowiek imiona wszystkim zwierzętom domowym, ptactwu nieba i wszystkim dzikim zwierzętom.  
Jednakże odpowiedniej pomocy dla siebie nie znalazł”.

Wiersz 18 tej perykopy ukazuje sytuację pierwszego człowieka w ogrodzie Eden i wyznaczeniu mu zadań do spełnienia. Doświadczą on tam pewnej niedoskonałości, która jest tu określona jako samotność. Co ciekawe, że to sam Stwórca odkrywa tę prawdę o mężczyźnie, orzekając, że samotność mężczyzny nie jest dla niego

dobra. W tekście hebrajskim samotność jest określona wyrazem לבד<sup>66</sup>. Choć wiersz Rdz 2,18 jednoznacznie ocenia samotność mężczyzny jako coś niewłaściwego, nieprawidłowego, co uniemożliwia mężczyźnie wypełnianie zadań wcześniej zleconych mu przez Boga i tym samym jego prawidłowy rozwój, to jednak nie występuje w nim sprecyzowanie, na czym ta samotność polega. Dopiero w dalszych wierszach tej perykopy w sposób bardzo symboliczny, a zarazem przejrzysty i tym samym wymowny następuje określenie natury takiej samotności, czyli wskazanie, czym ona jest.

Rdz 2,19-20 stwierdza, że Bóg po stworzeniu zwierząt przyprowadza je przed człowieka. Już sama ta czynność przyprowadzenia zwierząt przed człowieka oznacza podporządkowanie tych stworzeń człowiekowi, czyli uznanie władzy człowieka nad nimi. To jeszcze bardziej podkreśla istniejący kontrast pomiędzy zwierzętami i człowiekiem, czyli wyższość godności człowieka nad wszystkimi stworzonymi istotami. Jest tu więc pokazana ogromna różnica dzieląca zwierzęta od człowieka.

W wierszu Rdz 2,18 jest zawarte stwierdzenie, że celem tej defilady zwierząt przed człowiekiem jest nadanie im przez niego imion. Jest to bardzo ważna czynność w rozumieniu Starego Testamentu. Dla ludzi ówczesnych czasów imię nie było jedynie określeniem nazwy danej istoty. Oznaczało ono coś znacznie więcej, określało rolę, jaką ma ona do spełnienia w otaczającej rzeczywistości. Imię zatem, w odniesieniu do człowieka, oznaczało funkcję, zadanie, jakie on ma do spełnienia w swoim życiu (Rdz 27,36; 35,18; 1 Sm 25,25), cechy jego osobowości. Zatem wiąże się ono z wyrażaniem możliwości, pozycji społecznej człowieka, a tak rozumiane może być ostatecznie również synonimem „sławy” (Lb 16,2). W takim ujęciu posiadanie wielu imion oznacza powagę człowieka i wiele zadań, jakie ma on do spełnienia w społeczności (2 Sm 12,25). Z kolei, być pozbawionym imienia, znaczy tyle, co być pozbawionym wszelkiego znaczenia (Hi 30,8). Ten, kto nie ma imienia, właściwie nie istnieje<sup>67</sup>. Ponadto zmienić komuś imię oznacza tyle, co stworzyć w nim nową osobowość. Pozwala to wysnuć wniosek, że w ujęciu biblijnym imię jest synonimem samej osoby<sup>68</sup>. Wymawiając czyjeś imię, tym samym dotyka się istoty danego człowieka. Dlatego pierwszy człowiek, nadając imiona stworzonym zwierzętom, określa ich role w świecie.

Ale czynność nadawania imion w scenie Rdz 2,18-19 posiada jeszcze jedno bardzo ważne znaczenie. Fakt przyporządkowania czemuś lub komuś imienia ozna-

<sup>66</sup> P. Briks, לבד, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 172; F. Zorell, לבד, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 95.

<sup>67</sup> K. Gouders, *Imię*, w: *PSB*, kol. 457.

<sup>68</sup> R. Fuller, *Imiona i nadawanie imienia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 243.

cza posiadanie władzy nad nim. Dlatego posługiwanie się czyims imieniem oznacza tyle samo, co uzyskanie władzy dysponowania kims<sup>69</sup>.

W świetle powyżej przeprowadzonych analiz samotność, o której wspomina tekst Rdz 2,18, ma dwojakie znaczenie. Pierwsze wynika z samej natury człowieka, z jego człowieczeństwa, ponieważ tekst hebrajski określa pierwszego człowieka wyrazem האדם, co oznacza „ludzkość”, האדם jest bowiem rzeczownikiem zbiorowym<sup>70</sup>. Niektóre przekłady tłumaczą ten rzeczownik jako „mężczyzna”. Jednak bardziej pierwotne zdaje się tu być rozumienie tego wyrazu jako „człowiek”. Dopiero po uwzględnieniu pierwszego, tak rozumianego określenia samotności, pojawia się drugie rozumienie, komplementarne z wcześniejszym i wynikające z odniesienia mężczyzny do kobiety. Nie ma tu, co prawda, nazwy „kobieta”, ale jest określenie „pomoc, jak gdyby jego odpowiednik”. Pierwszy człowiek-mężczyzna potrzebował więc „pomocy” odpowiedniej dla niego, co miało mu uświadomić sytuację doświadczanej samotności, w której pojęcie „pomocy” nie jest jeszcze określone. Z kolei Bóg, jako Stwórca człowieka, podejmuje działania wobec człowieka mające na celu przełamanie tej samotności. Tekst przedstawia to w obrazowej scenie defilowania zwierząt przed człowiekiem i nadawania im imion przez człowieka. Scena ta podkreśla myśl, że człowiek przewyższa swoją naturą świat widzialny, nie może on być zredukowany jedynie do kryteriów doczesności. Ta ogromna różnica istniejąca pomiędzy pierwszym człowiekiem a światem zwierząt potwierdza jego wielką godność otrzymaną od Boga, ponieważ w świecie zwierząt nie znalazła się „pomoc odpowiednia człowiekowi”.

Samotność jest boleśnie doświadczanym przez mężczyznę brakiem współistnienia istoty sobie podobnej, jednakże nie identycznej. Podobieństwo to polega na posiadaniu przez nią tej samej godności i spełnianiu funkcji dopełniającej mężczyznę w jego istnieniu i działaniu. Z kolei, „nie identycznej” oznacza nie takiej samej we wszystkim, odmiennej, różniącej się od mężczyzny. W takim rozumieniu samotność jest stanem braku istoty zdolnej dopełnić mężczyznę w jego człowieczej egzystencji. Istotą taką może być tylko ktoś równy mu w godności i odmienny.

---

<sup>69</sup> Dlatego właśnie w czasach Starego Testamentu zakazane było używanie imienia Bożego. Stąd też zastąpiono wyraz *Jahwe* terminem *Adonai*.

<sup>70</sup> G. van Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis. Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen 1972, s. 37.

## Summary

### A Meaning of Loneliness of a Man according to Gen 1-2

According to analysis concerning the meaning of solitude of a man in the light of Gen 1-2 it is possible to discover some very important truth. First of all, a human being is created by God and is an image of Him in the whole creation. Second, in spite of having a common element with other creatures (a material body but not the same body) a man has his own dignity. The fact of man's loneliness, which is strongly experienced by him, emphasizes his lack of self-sufficiency and the need of complementation by a suitable being. Thus, the main meaning of a man loneliness is to direct him to a creature who will be able to complete him in his humanity and to help him to develop his own manhood.



KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK  
WROCŁAW

## TEOCENTRYCZNY WYMIAR ŁASKI USPRAWIEDLIWIENIA W TEOLOGII KARLA RAHNERA

Karl Rahner<sup>1</sup> należy do najwybitniejszych teologów katolickich ubiegłego stulecia. Bez jego dorobku naukowego, liczącego ponad cztery tysiące tytułów<sup>2</sup>, trudno sobie wyobrazić współczesną teologię. Dlatego mówi się nawet o „erze rahne-

---

<sup>1</sup> Karl Rahner urodził się 5 marca 1904 roku we Fryburgu Bryzgowijskim. W 1922 roku wstąpił do zakonu jezuitów. Był uczniem filozofa, prof. Martina Heideggera. Święcenia kapłańskie przyjął 26 lipca 1932 r. W 1937 r. został profesorem uniwersytetu w Innsbrucku, a w 1964 r. w Monachium. Okres działalności Rahnera jako profesora teologii obfitował w liczne artykuły i rozprawy, które dość wcześnie zostały przetłumaczone na wiele języków świata. Wspólnie z Hansem Ursem von Balthasarem planował opracowanie podręcznika dogmatyki, ale tego dzieła nie doprowadził do końca. Swego rodzaju wyjątek stanowi tu *Grundkurs des Glaubens (Podstawowy wykład wiary, Warszawa 1987)*, ale nie jest on podręcznikiem dogmatyki, lecz wprowadzeniem w tajemnicę chrześcijaństwa. Był jednym z najbardziej wpływowych teologów w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Zmarł 30 marca 1984 r. Por. P. Imhof, H. Biellowons, *Karl Rahner – Bilder eines Lebens*, Zürich – Freiburg Br. 1985; A. Zuberbier, *Karl Rahner i jego teologia*, „Życie Katolickie” 7 (1988), nr 1 (67), s. 74-78; A. Raffelt (red.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994; K.H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg Br. 1994; I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 17-43.

<sup>2</sup> Do najważniejszych dzieł K. Rahnera zaliczamy m.in. szesnastotomowe dzieło *Schriften zur Theologie*, zbierające wszystkie jego najważniejsze artykuły (1954-1984); *Die Gnade wird es vollenden*, München 1957; *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959; *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965; *Teologia a antropologia*, „Znak” 21 (1969), s. 1533-1551; *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977; *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, Poznań 1978; *Przez Ojca do Syna*, Kraków 1979; *Słowo z Krzyża*, Kraków 1980; *Mały rok kościelny*, Kraków 1984; *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987; *O jedności miłości Boga i bliźniego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (1993) nr 2, s. 9-26.

rowskiej” i „postrahnerowskiej” w teologii, gdyż po Rahnerze nic „nie jest całkiem takie, jak było przed nim”<sup>3</sup>. Niewiele znalazłoby się teologicznych publikacji naukowych, które nie zawierałyby odnośników do jego poglądów<sup>4</sup>.

Od lat toczy się dyskusja, na temat tego, co stanowi centrum teologii Karla Rahnera oraz które pojęcie może być uznane za najistotniejsze. B. van der Heijden w swojej pracy *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*<sup>5</sup> stara się wykazać, że punktem wyjścia całej nauki niemieckiego teologa jest problem łaski, rozumianej jako samoudzielenie się Boga człowiekowi. Rahner zauważa, że zanim cokolwiek powie się na temat łaski usprawiedliwienia, trzeba pamiętać o podstawowej prawdzie dotyczącej zasadniczej niedoskonałości, niedorastaniu do swojego przedmiotu każdej teologicznej wypowiedzi<sup>6</sup>. „My wszystko wyjaśniamy przez Boga, a Boga wyjaśniamy jako niewyjaśnialnego”<sup>7</sup>. Szczególnie w kwestii łaski, którą jest sam Bóg. Zdaniem niemieckiego uczonego, owa tajemniczość sprawia, że „w dogmatycznych pojęciach nie może być adekwatnie i refleksyjnie absolutnie jednoznacznych definicji”<sup>8</sup>, dlatego też każda racjonalizacja w teologii musi mieć swoje granice. Stąd „łaska oznacza nie początek i przyrzeczenie zniesienia tajemnicy, ale radykalną możliwość jej absolutnej bliskości, poprzez którą tajemnica nie zostaje zniesiona, ale właśnie jako taka zostaje dana”<sup>9</sup>. Łaska pozostaje więc tajemnicą, tym bardziej że wprowadza człowieka w tajemnicę najbardziej pierwotną, tajemnicę życia Trójcy, dlatego, obok wcielenia, stanowi jedną z trzech największych tajemnic chrześcijaństwa. Niemiecki teolog podkreśla, że Trójca, wcielenie oraz przebóstwienie człowieka w łasce i chwale to tajemnice w znaczeniu właściwym. Wszystkie inne tajemnice chrześcijańskiej wiary są tajemnicami od nich pochodnymi<sup>10</sup>.

<sup>3</sup>J.B. Metz, *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*, München 1984, s. 13.

<sup>4</sup>I. Bokwa, *Wprowadzenie...*, s. 9.

<sup>5</sup>B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973.

<sup>6</sup>Cokolwiek powie się o łasce, zawsze pozostanie się na obszarze tajemnicy. Tajemniczość jest dla Rahnera trwałą cechą naszego teologicznego poznania, cechą rozciągającą się zawsze na wszystko. Sam Bóg jest tajemnicą, o której wiemy tylko, że jest naszym „skąd i dokąd”, „naszym pochodzeniem i przyszłością”. K. Rahner, *Christlicher Humanismus*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, s. 239-259.

<sup>7</sup>Za: D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 164.

<sup>8</sup>K. Rahner, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 88-110.

<sup>9</sup>K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1961, s. 92.

<sup>10</sup>Tamże, s. 87-89 i 98-99.

Prezentując teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia, Rahner jest przekonany, że doświadczenie Boga nie jest przywilejem poszczególnych mistyków, lecz jest dane każdemu człowiekowi<sup>11</sup>. Ukryty w świetle Bóg jest „prawdziwą tajemnicą człowieka”<sup>12</sup>.

### ŁASKA JAKO SAMOUDZIELENIE SIĘ BOGA

Prezentując naukę o usprawiedliwieniu, Rahner wychodzi od pojęcia „samoudzielenia się Boga”, które uważa nie tylko za najważniejszą nazwę łaski, ale obok nadprzyrodzonego egzystencjału<sup>13</sup> za kluczowe pojęcie i serce całej teologii<sup>14</sup>. Pojęcie to, jego zdaniem, najlepiej oddaje istotę chrześcijaństwa, określa też naszą egzystencję. Termin ten, stając się najważniejszym *terminus technicus*, pokazuje między innymi rozumienie innych podstawowych prawd poprzez rzeczywistość samoudzielenia się<sup>15</sup>. Samoudzielanie się Boga znajduje się we wszystkich trzech proponowanych przez teologa niemieckiego symbolach wiary. Chrześcijaństwo nazywa „eschatologicznym, historycznym wydarzeniem samoudzielenia się Boga”<sup>16</sup>. Podobnie definiuje człowieka, określając go jako „wydarzenie wolnego, niezasłużonego i przebaczonego, absolutnego samoudzielenia się Boga”<sup>17</sup>. Rahner stwierdza, że samoudzielenie się Boga w stworzeniu można odczuwać głębiej niż grzech i odpuszczenie grzechów<sup>18</sup>, bo obok tajemnicy Trójcy i wcielenia łaska nie tylko należy do jądra rzeczywistości objawienia i usprawiedliwienia, ale jest jej jądrem<sup>19</sup>. Usprawiedliwiony bowiem bez żadnej zasługi człowiek staje się świętynią Boga, zamieszkuje w nim Duch Święty jako najwłaściwszy i największy dar. Człowiek posiada dzięki temu udział w naturze Bożej, staje się nowym stworzeniem, Bożym dzieckiem, które ma kontakt z Ojcem. Właśnie to bycie Boga w bez-

<sup>11</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln 1970, s. 164n.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Pojęcie egzystencjału nadprzyrodzonego nie jest pojęciem biblijnym, lecz utworzonym w na podstawie biblijnej nauki o powszechnej zbawczej woli Boga – *terminus creatus conveniens*. Za jego pomocą Rahner stara się wyjaśnić to, co w praktyce oznacza, że Jezus Chrystus jest początkiem wiary w człowieku.

<sup>14</sup> Zob. np. K. Rahner, *Selbstmitteilung Gottes*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. Rahner, A. Darlapp, Freiburg 1969, s. 523; tenże, *Gotteserfahrung heute*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IX, s. 175.

<sup>15</sup> D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 168.

<sup>16</sup> K. Rahner, *Inkarnation*, w: *Sacramentum Mundi*, t. II, s. 824.

<sup>17</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 122.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Erfahrungen eines Theologen. Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie*, HerKor 1984, s. 227.

<sup>19</sup> K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, s. 53.

pośredniej bliskości człowieka, które Biblia i Kościół opisują za pomocą wielu obrazowych pojęć, Rahner wyraża za pomocą jednego terminu „samoudzielenie się Boga”<sup>20</sup>.

Niemiecki teolog zauważa, że Bóg udziela się człowiekowi na dwa sposoby: przez Wcielenie, gdy Bóg przychodzi w Jezusie Chrystusie, oraz przez łaskę, gdy Bóg daje w niej siebie. Bóg nie jest zamknięty sam w sobie, lecz dzieli się swym szczęściem z innymi. W łasce Bóg z „Boga-w-sobie” staje się „Bogiem-dla-nas”<sup>21</sup>, przy czym największym aktem wolności Boga jest to, że pozostaje On nadal suwerenny. Samoudzielenie się nie jest koniecznością, jest darem wypływającym z wolności Boga. Dokonuje się w wolności, poznaniu i miłości. Jest wydarzeniem z samego swego rdzenia istotowo duchowym i osobowym. Karl Rahner podkreśla, że takie osobowe ujęcie łaski pozwala uniknąć jej urzeczowienia, ale chroni również przed różnymi nieprawidłowościami w jej ujmowaniu<sup>22</sup>.

Teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia ma swoje źródło w tajemnicy Trójcy. To właśnie dlatego, że Osoby Trójcy bytują we wzajemnym, absolutnym samoudzieleniu i tworzą absolutną wspólnotę, człowiek stworzony na obraz Boga jest istotą wspólnotową, a najwyższą formą kontaktu wspólnoty człowieka z Bogiem jest samoudzielenie się Boga. Dlatego też samoudzielenie się, zauważa Rahner, nie może być pojmowane jako udzielenie się abstrakcyjnej istoty, ale jako „udzielenie się Boga takiego, jakim On jest, a więc jako troistego, ponieważ właśnie taki mieszka On w usprawiedliwionym i jest oglądany jako *visio beatifica*”<sup>23</sup>.

W usprawiedliwieniu ugruntowana jest relacja pomiędzy człowiekiem a poszczególnymi osobami boskimi, a każda z nich udziela mu się we właściwy dla

<sup>20</sup> D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 169.

<sup>21</sup> K. Rahner, *Theologie der Hoffnung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, s. 563. Owe stanie się „Bogiem-dla-nas” nasuwa pytanie, czy oznacza to jakąś wewnętrzną zmianę w Bogu. Jak słusznie zauważa D. Oko, pytanie to jest szczególnie palące we współczesnej teologii wobec tradycyjnej katolickiej nauki o niezmienności Boga. *Łaska i wolność...*, s. 173. Rahner opracowuje ten problem szczególnie w odniesieniu do wcielenia, stwierdzając, że rzeczywiście oznacza ono jakąś trwałą zmianę w Bogu, ale podobnie mówi też o konsekwencjach samoudzielenia się Boga. Por. K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, MySal II, s. 339; tenże, *Trinität*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, s. 1014-1018.

<sup>22</sup> Ponieważ łaska jest rzeczywistością osobową, nie może być ujmowana jako rzecz ani przypadłość, czy też jako jakaś tajemnicza moc pochodząca od Boga. Dlatego Rahner do opisu łaski używał kategorii osobowych. Było to zgodne z wzorem Pisma Świętego i nauczaniem Ojców Kościoła. K. Rahner, *Natur und Gnade...*, s. 223n.

<sup>23</sup> K. Rahner, *Trinität...*, s. 1012; por. D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 179. „Tematy nauki o łasce – łaska, usprawiedliwienie, przebóstwienie człowieka – stają się zrozumiałe w swojej właściwej istocie jedynie z perspektywy nauki o nadprzyrodzonym, bezpośrednim oglądaniu Boga, które według chrześcijańskiej dogmatyki jest celem i spełnieniem człowieka. I także na odwrót: nauka o bezpośrednim oglądaniu Boga może tylko wtedy zostać pojęta w całej radykalności swej ontologicznej

siebie sposób<sup>24</sup>. Chociaż podstawową rolę w wydarzeniu łaski ma Duch Święty i o Nim jako o zamieszkującym w usprawiedliwionym człowieku mówi Objawienie, to z racji choćby jedności Trójcy należy przyjąć, że na swój sposób zamieszkuje w nim każda inna Osoba. W perspektywie prawdy o Trójcy samoudzielenie się Boga okazuje się być jednym z dwóch podstawowych form samoudzielenia się Boga światu – poprzez łaskę i poprzez wcielenie – przy tym podobnie jak we wcieleniu przychodzi Syn Boży, tak w łasce przychodzi Duch Święty. Jak już wspomniano, ten podział ról, posłannictw między osobami Trójcy Przenajświętszej nie oznacza ścisłej separacji<sup>25</sup>.

### ŁASKA JAKO NADPRZYRODZONY EGZYSTENCJAŁ

Niemiecki teolog zakłada i stara się udowodnić, że człowiek mocą swojej natury jest nakierowany na Jezusa Chrystusa. Podstawą postulowanej przez Rahnera antropologii teologicznej jest relacja człowieka do historycznego Objawienia Boga. Człowiek doświadcza, że w wydarzeniu Jezusa Chrystusa został on zaproszony przez Boga do udzielenia konkretnej odpowiedzi egzystencjalnej. Boże Objawienie, zdaniem teologa, osiąga swój cel, jest swoiście kompletne, jeśli zostanie pozytywnie przyjęte przez człowieka<sup>26</sup>. Wyrazem obecnego w człowieku stałego nakierowania na Boga jest właściwość przypisana ludzkiej naturze, określona mianem „egzystencjału nadprzyrodzonego”<sup>27</sup>. Teoria ta spotkała się z krytyką niemałej grupy teologów. Zarzucali oni Rahnerowi, że naturze ludzkiej przypisał on właściwości,

---

istoty, kiedy zostaje zrozumiana jako odpowiednie dla natury wypełnienie tego najbardziej wewnętrzного, rzeczywiście bytowego przebóstwienia człowieka, tak jak zostaje ono wyrażone w nauce o usprawiedliwiającym usświęceniu człowieka poprzez udzielenie mu Ducha Świętego. Łaska i oglądanie Boga oznaczają dwie fazy jednego i tego samego wydarzenia, które są uwarunkowane przez wolną historyczność i czasowość człowieka, dwie fazy jednego samoudzielenia się Boga człowiekowi”. K. Rahner, *Grundkurs des Glaube...*, s. 124.

<sup>24</sup> D. Oko zauważa, że „od strony ontologicznej to rozróżnienie na relacje do poszczególnych Osób Trójcy jest możliwe pomimo aksjomatu głoszącego, że tam, gdzie Bóg działa na zewnątrz, całe to działanie jest przypisywane Trójcy jako jednej przyczynie, ponieważ aksjomat ten dotyczy przyczynowości sprawczej, a nie quasi-formalnej. W tej przyczynowości można pojmować relację powstającą poprzez łaskę pomiędzy człowiekiem i każdą osobą Trójcy, jako rzeczywiście do niej się odnoszącą, a nie jedynie jej przypisywaną na zasadzie apropriacji (czyli przepisania jednej tylko osobie Trójcy czynności lub własności, która jest jednak wspólna wszystkim osobom)”. D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 179.

<sup>25</sup> K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, s. 374-383; tenże, *Trinität...*, s. 1013-1016.

<sup>26</sup> I. Bokwa, *Wprowadzenie...*, s. 121.

<sup>27</sup> Pojęcie egzystencjału Rahner zaczerpnął z filozofii Martina Heideggera. Heidegger sądził, że kontynuuje dzieło Lutera, głosząc rozdział rozumu od wiary, filozofii i teologii, natury i łaski, rozdział tak wielki, że właściwie ekstremalny. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 10-12 i 229.

które otrzymuje ona dopiero przez łaskę usprawiedliwienia<sup>28</sup>. Rahner, za pomocą pojęcia „egzystencjału nadprzyrodzonego” usiłował wykazać, że niezależnie od stopnia świadomości człowiek historyczny znajduje się zawsze w zasięgu oddziaływania łaski Bożej, czyli Boga samego, zaś dzieło odkupienia w Jezusie Chrystusie pozostaje stałym powołaniem dla człowieka, niezależnie od jego aktualnej wiary bądź jej braku<sup>29</sup>. Samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie jest bowiem wydarzeniem historycznym, a więc dotyczącym każdego bez wyjątku człowieka<sup>30</sup>. O powszechnej zbawczej woli Boga można mówić w sposób uzasadniony jedynie wtedy, jeśli Bożą obietnicę zbawienia rozumie się jako skierowaną rzeczywiście do wszystkich ludzi, a nie tylko do pewnej, ściśle określonej grupy<sup>31</sup>. Rahner uważa, że egzystencjał nadprzyrodzony jest transcendentnym, apriorycznym wyposażeniem natury ludzkiej. Ta właściwość pozwala człowiekowi być wrażliwym na rzeczywistość miłości Boga<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Więcej na ten temat: I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie und bei Karl Rahner*, Frankfurt a.M. 1990, s. 142.

<sup>29</sup> D. Oko tłumacząc egzystencjał nadprzyrodzony w teologii Rahnera stwierdza: „Egzystencjał jest więc bytowym, konstytutywnym elementem człowieka jako egzystencji, który trwale określa jego samego i jego relacje do innych istniejących, zanim jeszcze podjęte zostanie przez niego jakiegokolwiek świadome i wolne, czyli ludzkie działanie, a zatem określający między innymi także strukturę i granice wolnych czynów człowieka. Egzystencjał jako to, co trwale, zawsze i wszędzie charakteryzuje ludzką egzystencję, różni się od tego, co «egzystencjalne», a co charakteryzuje konkretnie egzystencję pojedynczego człowieka w jej jedyności i niepowtarzalności (tak jak np. wolność charakteryzująca wszystkich ludzi różni się od konkretnego wolnego czynu pojedynczego człowieka). Filozoficznymi egzystencjałami są na przykład skończoność, wydanie śmierci, wina, cielesność, odniesienie do Boga, istnienie w kulturze, religijność, odniesienie do świata, potrzeba zadomowienia, walka i wojna, nadzieja. Natomiast teologicznymi egzystencjałami są egzystencjały wynikające z relacji człowieka do Boga objawiającego się w Chrystusie, w jakiś sposób związane z powołaniem człowieka do wspólnoty z Bogiem. Są to między innymi: pochodzenie od Boga, ale i radykalna odmienność od Niego, pożądlivość, potrzeba zbawienia i samo zbawienie, krzyż i Pismo Święte, odniesienie do Chrystusa, w końcu sam Chrystus. Często mianem trwałego egzystencjału bywa nazywany grzech, w tym szczególnie grzech pierworodny. Przy tym mianem egzystencjału określa się tutaj nieraz nie tyle zewnętrzną wobec człowieka rzeczywistość, ale jej niezależny, uprzedni, trwały wpływ na działanie człowieka. Tak na przykład prawda o Krzyżu wpłynęła na całą kulturę będącą pod wpływem chrześcijaństwa, dogłębnie zmieniła naszą świadomość. Podobnie jest z Pismem Świętym”. D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 185-186; por. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkurrenz*, w: *Schriften zur Theologie*, t. I, s. 408; tenże, *Grundkurs des Glaubens...*, s. 125.

<sup>30</sup> E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977, s. 625.

<sup>31</sup> K. Rahner, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*, „Orientierung” 20 (1956), s. 9.

<sup>32</sup> I. Bokwa, *Wprowadzenie...*, s. 122; por. P. Eicher, *Die anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970, s. 151, przypis 2.

Wprowadzając pojęcie egzystencjału nadprzyrodzonego, Rahner określił za jego pomocą zdolność do bycia z „Bogiem osobowej miłości”, a „wewnętrzne i bezwarunkowe skierowanie człowieka na łaskę, na oglądanie Boga”, które stanowi „*constitutivum* natury człowieka”<sup>33</sup>, jest razem z nią dane, a mimo to, jako dar, jest niezasłużone, niezależne, jest od niej różne<sup>34</sup>. Nadprzyrodzony egzystencjał ma tłumaczyć, w jaki sposób natura człowieka może być z konieczności ukierunkowana na otrzymanie łaski, a mimo to jak ta łaska może być niezasłużonym i wolnym darem Boga<sup>35</sup>.

Interpretując rahnerowski egzystencjał nadprzyrodzony, należy zwrócić szczególną uwagę na jego chrystologiczny charakter. Egzystencjał nadprzyrodzony ma swoją podstawę w samoudzieleniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Wcielenie Boga łączy w sobie nadprzyrodzoność i historyczność. Łaska nie jest więc jakąś rzeczywistością „idealistyczną”, lecz ma związek z Synem Bożym, który stał się Ciałem. Jest więc łaską Chrystusa, gdyż odzwierciedla w sobie strukturę Wcielenia. Dlatego porządek nadprzyrodzony, porządek łaski, argumentuje Rahner, jest porządkiem chrystologicznym: Jezus Chrystus, centrum i cel historii, określa ją istotowo jako historię zbawienia, w którą Bóg się wcielił, udzielając siebie samego światu. Egzystencjał nadprzyrodzony ma charakter chrystologiczny, gdyż jest „powołaniem do bezpośredniego udziału w życiu Boga jako udziału w łasce Syna Ojca, który stał się człowiekiem”<sup>36</sup>. Wcielenie Syna Bożego jest podstawą rzeczywistej jedności rodzaju ludzkiego, w którym wszyscy stali się dziećmi jednego Ojca.

Egzystencjał nadprzyrodzony ma charakter chrystologiczny, gdyż jest owocem odkupienia. Ponieważ jest zaferowany każdemu bez wyjątku człowiekowi, Rahner nazywa go „egzystencjałem odkupienia obiektywnego”, w odróżnieniu od odkupienia subiektywnego, dokonującego się w życiu poszczególnego człowieka. „Każdy człowiek żyje od zawsze w przestrzeni bytowej, do której należy rzeczywistość Chrystusa”<sup>37</sup>. Stąd konkretny człowiek może być pojmowany jako egzystencja nakierowana na ostateczną decyzję pójścia za Jezusem z Nazaretu<sup>38</sup>.

Rahner pojęciem nadprzyrodzonego egzystencjału określa następujący, skomplikowany stan rzeczy: „Poprzez udzieloną sakramentalnie lub pozasakramentalnie łaskę uświęcającą człowiek jest już zawsze ogarnięty ogólną, infralapsaryczną,

<sup>33</sup> K. Rahner, *Über das Verhältnis...*, s. 323.

<sup>34</sup> D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 187.

<sup>35</sup> Por. L. Scheffczyk, *Die „organische” und die „transzendente” Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M.J. Scheeben und K. Rahner aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens)*, FKTh 4 (1988), s. 170n.

<sup>36</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, s. 256.

<sup>37</sup> Tamże, t. III, s. 294.

<sup>38</sup> I. Bokwa, *Wprowadzenie...*, s. 122-123.

obejmującą winę dziedziczną i winę osobistą, zbawczą wolą Boga. Jest zbawiony, jest trwale podmiotem zbawczej troski i oferty łaski Boga, jest absolutnie zobowiązany do nadprzyrodzonego celu. Ta sytuacja («obiektywne usprawiedliwienie» w odróżnieniu do jego subiektywnego przyjęcia poprzez zbawienie), która całościowo i nieodłącznie jest dana uprzednio wobec wolnego działania człowieka i je określa, nie polega jedynie na myślach i zamiarach Boga, ale jest egzystencjalnym określeniem samego człowieka. Jako obiektywizacja ogólnej woli zbawczej Boga dołącza się na drodze łaski do jego istoty jako «natury», ale też tej naturze nigdy w realnym porządku nie brakuje<sup>39</sup>.

Tak, więc w toku rozwoju myśli Rahnera pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału coraz bardziej okazuje się bliskie pojęciu łaski, tak bardzo, że w końcu dochodzi do ich formalnego zjednoczenia w tym sensie, że egzystencjał okazuje się modalnością łaski, modalnością samoudzielenia się Boga, okazuje się być tym samoudzieleniem się jako realną możliwością dla człowieka, okazuje się propozycją tego samoudzielenia skierowaną do niego, apelem do jego wolności – nadprzyrodzony egzystencjał jest właśnie „ofertą samoudzielenia się” Boga<sup>40</sup>. Oznacza on udział w nowej sytuacji zbawczej stworzonej przez Chrystusa. Oznacza możliwość faktycznego usprawiedliwienia przez Boga przed Bogiem.

Po Chrystusie sytuacja każdego człowieka jest inna, inna niż przed Chrystusem, inna niż gdyby był on tylko grzesznikiem oczekującym (lub nie) na Mesjasza. Jest on już innym człowiekiem, nawet jeśli jeszcze nie rozstrzygnął, jaką postawę wobec Chrystusa zajmie. Usprawiedliwienie, również jako jedynie potencjalne, trwale zmienia beznadziejną sytuację grzechu (choćby dlatego, że każda możliwość wymaga jakichś warunków swoich możliwości zarówno w odbierającym i przyjmującym), ponieważ Bóg „przebacza wtedy, kiedy daje siebie samego, ponieważ tylko na tym może polegać przebaczenie”<sup>41</sup>. Po takim usprawiedliwieniu, zauważa Rahner, człowiek nie może już być takim samym grzesznikiem jak poprzednio. Tę powszechną, nową sytuację oznacza nadprzyrodzony egzystencjał, podobnie jak powszechną sytuację winy oznacza grzech pierworodny<sup>42</sup>. Żeby jednak to złączenie się z Chrystusem stało się rzeczywistością, stało się aktem, musi być dane uprzednio jako realna możliwość. Możliwość zbawienia nie jest czymś, co pozostaje na zewnątrz człowieka jak rzecz. Właśnie ta wewnętrzna możliwość, wewnętrzna potencja przyjęcia usprawiedliwienia jest „nadprzyrodzonym egzystencjałem (obiektywnego), bycia zbawionym albo (obiektywnego) bycia uspra-

<sup>39</sup> K. Rahner, *Existenzial...*, s. 1298.

<sup>40</sup> Tenże, *Grundkurs des Glaubens...*, s. 124 i 132.

<sup>41</sup> Tenże, *Rechtfertigung*, w: *Sacramentum Mundi*, t. IV, s. 46.

<sup>42</sup> Tamże, s. 46; tenże, *Rechtfertigung VI. Systematisch*, LThK VIII, s. 1043.



wiedliwionym”<sup>43</sup>. Obiektywnego w tym sensie, że zmieniającego rzeczywistość sytuację człowieka jeszcze przed jego subiektywnym ustosunkowaniem się do niej<sup>44</sup>. Nadprzyrodzony egzystencjał jest więc już zaferowaną, ale jeszcze nie przyjętą łaską usprawiedliwienia, jest jednak zarazem czymś, co określa człowieka, zanim zajmie on jakiegokolwiek stanowisko wobec niego, jest „nadprzyrodzonym *a priori* jego ducha”, jest „momentem transcendentnej świadomości człowieka”<sup>45</sup>.

W interpretacji egzystencjału podkreśla Rahner również jego uniwersalność<sup>46</sup>. Jest ofiarowany zawsze i wszędzie każdemu człowiekowi. Jest tak, ponieważ łaska jest powszechna – przynajmniej jako oferta. Nie tylko zgadza się to ze współczesną świadomością teologiczną i najbardziej elementarną ludzką wrażliwością, poczuciem solidarności, zgodnie z którymi jest właściwie niewyobrażalne, nie do przyjęcia, że bodaj jeden człowiek mógłby być wyłączony z miłosiernych zamiarów Boga, mógłby być pozbawiony jakiegokolwiek szansy zbawienia, ale jest też jasno ugruntowane w Objawieniu, jest jasnym wypowiedzeniem tego, co dla każdego człowieka, dla jego konkretnej sytuacji oznacza powszechna wola zbawcza Boga, śmierć Chrystusa za wszystkich ludzi<sup>47</sup>.

## DARMOWOŚĆ ŁASKI USPRAWIEDLIWIENIA

Patrząc w tym świetle na relację natury i łaski, która tradycyjnie jest kluczowym problemem teologii usprawiedliwienia, trzeba zaznaczyć, że uniwersalność nadprzyrodzonego egzystencjału, powołanie wszystkich ludzi do łaski nie zaprzeczają jego darmowości i niezasłużoności. Udzielenie czegoś wszystkim ludziom nie czyni tego bynajmniej częścią natury. Łaska nie przysługuje człowiekowi z jego istoty, nawet gdyby był on bezgrzeszny. Rahner zwraca uwagę, że ten paradoks napięcia pomiędzy uniwersalnym nastawieniem na łaskę, powszechnym jej pra-

---

<sup>43</sup> Rahner K., *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, s. 250n; por. także D. Oko, *Łaska i wyzwolenie...*, s. 190n.; I. Bokwa, *Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera*, „Przegąd Powszechny” 3 (871) 1994, s. 360.

<sup>44</sup> Miłość Boga ogarnia grzesznika jeszcze przed jego nawróceniem nie jedynie zewnętrznie, formalno-prawnie, ale dosięga go w jego rdzeniu, w jego istocie i tam go przekształca. Wyzwała go z szeregu ograniczeń wynikających nie tylko z jego grzeszności, z jego zamknięcia w nieprzekraczalnym dla niego jego własnymi siłami kręgu grzechu pierwotnego i własnych grzechów, ale także z nie mniej nieprzekraczalnych granic jego natury, radykalnie więc zmienia jego transcendentność, jego zdolność do przekraczania własnych granic, uzdalnia go tak do przyjęcia samego Boga. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, s. 135; por. K.H. Weger, K. Rahner. *Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1986, s. 98.

<sup>45</sup> K. Rahner, *Mensch IV. Theologisch*, LThk VII, s. 292.

<sup>46</sup> Tenże, *Erbsünde*, w: *Sacramentum Mundi*, t. I, s. 1006; tenże, *Existential...*, s. 1301.

<sup>47</sup> D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 192.

gnieniem, a jej niezasłużonością, jej darmowością, trzeba rozumieć w analogii do najważniejszych osobowych relacji. Owe połączenie w człowieku od początku natury i nadprzyrodzonego egzystencjału wyjaśnia, zdaniem niemieckiego teologa, nie tylko pochodzenie trudności filozoficznego rozumienia natury człowieka, ale także uświadamia nieusuwalność tych trudności. W człowieku od samego początku jest obecne coś przekraczające naturę, coś z niezgłębionej tajemnicy Boga. Człowiek jest stworzony na obraz tej tajemnicy, ona mu się sama udziela, jest nią w nadprzyrodzony sposób kierowany<sup>48</sup>. Tak głęboko ugruntowana jedność natury i łaski pozwala przewyciężyć skrajny dualizm, który zdaje się obciążać teologię chrześcijańską. Wydaje się zwłaszcza, że teologia luterńska do dziś cierpi na przesadne przeciwstawienie, rozdzielenie natury i łaski. Wynika to między innymi z jej słabości metafizycznej, z zapomnienia, że przeakcentowanie różnicy neguje możliwość jakiegokolwiek połączenia, czyni z łaski byt zupełnie pozaświatowy<sup>49</sup>. Z tego też, między innymi, wynika sekularyzacja, o wiele bardziej zaawansowana w krajach protestanckich niż katolickich, z tego też wynika podział, który rodzi kolejne podziały. Ponieważ na najgłębszym poziomie teologicznym łaska i natura zostają przesadnie rozdzielone, rozłączone, podzielony zostaje też Kościół jako wspólnota.

Karl Rahner zmarł 30 marca 1984 roku. Od tej chwili minęło 20 lat. W życiu Kościoła i teologii to bardzo długi okres, zwłaszcza w czasach, kiedy żyje się tak szybko. Niektórzy słynni teologowie popadają w zapomnienie jeszcze za swego życia, ale pamięć o Rahnerze trwa. Popularność jego teologii stała się potężnym impulsem do odnowy myśli teologicznej Kościoła. Teologia ta stała się znana także w innych wspólnotach chrześcijańskich. Przeszła próbę czasu i okazała się owocna.

Osiągnięcia Rahnera na polu teologii usprawiedliwienia są imponujące. Punktem wyjścia i centrum jego teologii jest problem łaski, rozumianej jako samoudzielenie się Boga człowiekowi. Według niemieckiego teologa w charytologii ogniskują się wszystkie ważniejsze pytania teologiczne: pytanie o Boga, człowieka, o jego usprawiedliwienie, Kościół i świat. W tym jądrze jest zawarte wszystko. I choć Rahner nie był pierwszym, który to odkrył, to jego myśl „odkrywa jeszcze więcej, mianowicie to, że pokuta i jej historia są założeniami wiary chrześcijańskiej i żywej teologii”<sup>50</sup>. Można by je ogólnie określić jako powtórne scalenie czło-

<sup>48</sup> K. Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, s. 64; tenże, *Zur Theologie der Gnade*, w: *Sacramentum Mundi*, t. II, s. 455.

<sup>49</sup> G. Greshake zwraca uwagę, że właśnie luterńska przesada w określaniu zepsucia natury paradoksalnie naturalizuje łaskę, bo czyni ją koniecznym warunkiem istnienia natury. G. Greshake, *Geschenke Freiheit...*, s. 65.

<sup>50</sup> K.H. Neufeld, *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten*, „Stimmen der Zeit“ 192 (1974), s. 281.

wieka, jako odbudowę i dalsze konstruowanie jego jedności. Jedności pomiędzy łaską a naturą, jedności pomiędzy człowiekiem i samoudzielającym mu się Bogiem, jedności między Kościołem i światem. Teocentryczny wymiar usprawiedliwienia prezentowany przez Karla Rahnera buduje chrześcijańską jedność, gdyż jest otwarty na wszystkie jej wymiary. Otwarty jest na całą prawdę o Kościele, człowieku, świecie i ostatecznie naprawdę o Bogu – jedynym, pierwotnym źródle wszelkiej prawdy istnienia i jedności.

Znaczącym osiągnięciem teologii Rahnera wydaje się być pomoc współczesnemu człowiekowi w rozumieniu i rozwoju swojej wiary. Może ona przyczynić się w wewnętrznej mobilizacji wierzących, prowadzić do samych źródeł ich istnienia i ich wiary, do samej tajemnicy usprawiedliwienia. Pokazuje, jak bardzo łaska jest im bliska, jak wewnętrznie ich konstytuuje. Ukazuje też, jak bardzo tajemnica Boga stała się tajemnicą człowieka i jak bardzo człowiek jest powołany do budowania najgłębszej wspólnoty z Bogiem. Właśnie po to został odkupiony i usprawiedliwiony, właśnie po to, dzięki łasce, zwrócona mu została jego wolność.

Myśl Rahnera może być dla współczesnej teologii antidotum na sztuczne, przejawiskrawione, groźne i niszczące dualizmy, jest kontynuacją w najlepszym stylu uniwersalnej myśli katolickiej. Jego teocentryczna, transcendentalna teologia wyraża i tworzy ogólną dla współczesnych badań teologicznych tendencję do postrzegania natury i łaski we wzajemnym powiązaniu. Tendencja ta znalazła najlepsze potwierdzenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w których na ogół unika się przeciwstawień typu naturalne – nadnaturalne, natura – łaska, zamiast tego mówiąc o człowieku w jego konkretności i jedności<sup>51</sup>. Dzięki temu możemy dzisiaj lepiej zrozumieć, że to, co najbardziej ludzkie, jest zarazem najbardziej chrześcijańskie, a to, co najbardziej chrześcijańskie, jest zarazem najbardziej ludzkie, oraz że bycie w łasce „to prawdziwe, dobre i szczęśliwe bycie człowiekiem”<sup>52</sup>. Im bardziej człowiek jest przeniknięty, usprawiedliwiony, uleczony i podniesiony przez łaskę, tym większej godności, wagi i znaczenia nabiera każdy jego czyn, w przypadku usprawiedliwionego będący zawsze czynem osoby, ale zarazem i łaski. Ten teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia był ważnym tematem nauczania Karla Rahnera, który szeroko i gruntownie go opracował.

---

<sup>51</sup> P. Rief, *Glauben und Ethos. Fragen zum Selbstverständnis der Moraltheologie*, w: H. Roßmann, J. Ratzinger, *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johan Auer*, Regensburg 1975, s. 35; H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 103.

<sup>52</sup> H. Küng, *Christ sein*, München 1974, s. 545n i 594; por. K. Lehman, *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners*, w: A. Raffelt, *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, s. 197.

Zgłębienie rzeczywistej natury człowieka służy powiązaniu go z Jezusem Chrystusem. Rahner pomaga uwierzyć, że usprawiedliwiony człowiek realizuje swoje życie, jeśli pozostaje w głębokim, prawdziwym związku z Jezusem. Odkrycie tej prawdy prowadzi w głąb samej tajemnicy samoudzielającego się Boga. Pomaga w tym fascynująca, choć trudna teologia Karla Rahnera.

### Summary

#### Teocentric Dimension of Justification Grace in Karl Rahner's Theology

Rahner's thought may be for modern theology an antidote for artificial, exaggerated, dangerous and destroying dualisms, is a continuation of universal catholic thought. His teocentric, transcendental theology expresses and creates general trend for modern theological studies to perceive nature and grace together as connected. This trend has found the best confirmation in documents of Vatican Council II, in which generally the contrasts of natural – supernatural, nature – grace type are avoided, instead speaking about the human being in his concreteness and unity. Thanks to it, today we can better understand that that what is more human is at the same time the most Christian, and this what is the most Christian is at the same time the most human and being in grace „is true, good and happy being a man”. The more human being is penetrated, justified, cured and elevated by the grace, the more stately, and the more important is his each action, in a case of the justified being always an action of person but at the same time also of grace. This teocentric dimension of the justification grace was important topic of teaching of Karl Rahner, who thoroughly and broadly worked it out.

Exploration of real human nature is designed for connection him with Jesus Christ. Rahner helps to start believing that justified man realizes his life if he is in deep, true connection with the Jesus. Discovery of this truth leads far into the very mystery of self-giving God. Fascinating though difficult Karl Rahner's theology helps with it.

JERZY MACHNACZ  
RFN

FILOZOFIA – OSOBA – BÓG. O NAJNOWSZYCH BADANIACH  
DOTYCZĄCYCH FILOZOFII EDYTY STEIN

WSTĘP

Niniejszy artykuł ma w znacznej mierze charakter informacyjny, stara się przybliżyć – w pierwszym rzędzie – nowszą i najnowszą literaturę z obszaru języka niemieckiego dotyczącą osoby i filozofii Edyty Stein, a dopiero – w drugim rzędzie, na ile to jest możliwe w krótkim artykule – wprowadzić w jej filozofię. Dlatego na początku konieczne jest zwrócenie uwagi na wydarzenia związane z osobą Stein, na postacie i instytucje zatroskane zachowaniem jej spuścizny literackiej oraz na ważniejsze prace o jej życiu i dziele (2). Dopiero na tak przygotowanym terenie można zwrócić uwagę na jej filozofię – fenomenologię (3), na wyłaniający się z niej obraz człowieka (4) i obraz Boga (5). Oczywiście, że można to zrobić jedynie w zarysie, ograniczając się do jednego, najważniejszego zagadnienia. W ostatnich dwóch punktach postawione zostaną obok siebie prace nowsze i najnowsze o filozofii Stein, mające charakter komplementarny, ze skoncentrowaniem uwagi na pracach najnowszych. W zakończeniu (6) znajduje się kilka uwag o fenomenologii, człowieku i Bogu.

ZARYSOWANIE SYTUACJI

Ogłoszenie w roku 1987 przez Kościół katolicki Edyty Stein błogosławioną, w roku 1998 – świętą, i w roku 1999 – Patronką Europy, jej stulecie urodzin przypadające 12 X 1991 r. i pięćdziesiąta rocznica śmierci obchodzona 9 VIII 1992 r. zostały naznaczone znaczą ilością publikacji o charakterze bio- i hagiograficznym.

Wybitniejsi autorzy zmięrzali w nich do możliwie całościowego – zachowując szczegóły – powiązania życia Stein z jej filozoficzną twórczością i towarzyszącymi wydarzeniami<sup>1</sup>.

W zachowaniu spuścizny pisarskiej Stein szczególną rolę odegrali: franciszkanin H.L. van Breda, L. Gerber oraz karmelitanki R. Posselt i M.A. Neyer. Powstały dwa archiwa: *Archivum Carmelitanum Edith Stein* w Brukseli i *Edith Stein Archiv* w Kolonii, w roku 1999 *Archivum Carmelitanum* zostało przeniesione do Würzburga, przy nim został założony Międzynarodowy Instytut Edyty Stein, którego celem jest wspieranie nauki, badań, wychowania, sztuki, kultury i religii w odniesieniu do życia i twórczości Edyty Stein<sup>2</sup>. Działalność Instytutu zaznaczyła się między innymi rozpoczęciem w roku 2000 wydawania dzieł wszystkich Edyty Stein (ESGA), gdzie ukazały się tak ważne dla całościowego obrazu filozoficznej twórczości Stein, a do tej pory spoczywające w maszynopisie jej prace: *Poten und Akt* (ESGA 10 – 2003), *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 16 – 2003).

W Rolduc obradowało (2-4 XI 1990) pierwsze międzynarodowe sympozjum poświęcone życiu i filozofii Stein<sup>3</sup>, rok później na podobnym sympozjum w Eichstatt referaty wygłosili: E.W. Orth, K. Schuhmann, A. Fidalgo, H. Ott, Ph. Secretan, K.-H. Lembeck. M. Rath, P. Schulz, A.A. Bello, R.L. Fetz i Kl. Hedwig<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Do najlepszych zaliczam prace: B.W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, Basel – Boston 1987; H.B. Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991; A.U. Müller, M.A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Düsseldorf 1998; C. Koepcke, *Edith Stein. Ein Leben*, Würzburg 1991; L. Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München 1987; A. Neyer, H.-B. Gerl-Falkowitz, *Edith Stein*, Freiburg 1994; *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie*, red. W. Herbstrith, Annweiler 1986; *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, red. W. Herbstrith, Freiburg 1983; W. Herbstrith, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Aschaffenburg 1987; E. Otto, *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar – Schönstatt 1990.

<sup>2</sup>Zob. M. Linssen, *Die Geschichte des „Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg“*, w: *Edith Stein. Themen, Bezüge, Dokumente*, red. B. Beckmann, H.B. Gerl-Falkowitz, Würzburg, s. 269-271.

<sup>3</sup>L. Elders, *Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.-4. November 1990*, Würzburg 1991. W czterech sekcjach referaty wygłosili: 1) *Życie Edyty Stein*: R. Baumer, R. Schmidbauer, F. Schandl, Ed. Berkenbeil, W. Herbstrith, A. Ziegenaus, 2) *Edyta Stein i sprawa kobiet*: H.-B. Gerl, B. Albrecht, A. Ziegenaus, 3) *Edyta Stein i filozofia*: A. von Stockhausen, J.H. Nota, Kl. Hedwig, L. Elders, 4) *Postać Edyty Stein*: Kl. Hemmerle.

<sup>4</sup>*Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposion. Eichstatt 1991*, red. R.L. Fetz, M. Rath, P. Schulz, München 1993.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na wydaną przez karmelitankę W. Herbstrieth książkę *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Stein*<sup>5</sup>.

## O FILOZOFII

Filozofia Stein rodzi się z fascynacji człowiekiem. Byt osoby ludzkiej jest motywem przewodnim jej prac, począwszy od doktoratu o wczuciu, a skończywszy na *Nauce krzyża*. Biorąc w nawias, wyłączając problematykę osoby z myśli filozoficznej Stein, trafia się w sam nerw jej przedsięwzięcia, przekreśla jej cały dorobek, godzi w samą istotę jej filozoficznego wysiłku.

Na filozoficznej drodze Stein, w jej filozoficznym rozwoju można wskazać na określone tematy i związane z nimi fazy twórczości: najpierw doświadczenie drugiego we wczuciu, później doświadczenie samego siebie w przeżyciu „Ja jestem”, wreszcie doświadczenie Boga w przeżyciu mistycznym. Spotkanie z drugim wiedzie Stein do spotkania ze sobą samym, spotkanie ze sobą samym – do spotkania z Bogiem. Odpowiednio do tych tematów-problemów można mówić o fazie: a) fenomenologicznej, b) spotkania z filozofią, klasyczną (Tomasza i scholastyką) i c) „filozofii krzyża”. Cóż to była za filozofia, którą Stein uprawiała przez ponad 30 lat?

Odpowiedź w znacznej mierze jednoznacznie daje książka: *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup>Tübingen 1991. Większość publikowanych w niej artykułów przetłumaczył i wstępem poprzedził: J. Machnac, w: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999.

<sup>6</sup>Zebrane w prezentowanej książce prace zostały podzielone tematycznie. W pierwszej części, zatytułowanej: *Wczesna fenomenologia*, mieszczą się artykuły: H.R. Sepp, *Pozycja Ed. Stein w sporze idealizm – realizm*, s. 13-24; K. Schumann, *Fenomenologiczne powiązania między Al. Pfänderem i Ed. Stein*, s. 25-36; B. Beckmann, *Fenomenologia i prawa istotowe przeżycia religijnego u A. Reinacha i Ed. Stein*, s. 37-54; Eb. Avé-Lallemant, *Ed. Stein i H. Conrad-Martius – spotkanie w życiu i dziele*, s. 55-78.

W drugiej części, *Fenomenologia i ontologia*, publikują: P. Volek, *Teoria poznania Ed. Stein*, s. 81-96; J.G. Hart, *Aspekty czasowości i bytu wiecznego w fenomenologicznej teologii Ed. Stein*, s. 97, 106; Fr. Tommasi, „...Mówili rozmaitymi językami...” – dialog między fenomenologią i średniowieczną scholastyką w dziele Ed. Stein, s. 107-134; U. Ferrer, *Ślady św. Jana od Krzyża w dziele Ed. Stein*, s. 135-146.

*Trzecia część*: Uwagi odnoszące się do biografii, historii kultury i duchowości, zawiera analizy: H.-B. Gerl-Falkovitz, *Niemiecka historia kultury w dziesięcioleciu 1918-1928, skoncentrowana w spojrzeniu na Ed. Stein*, s. 149-170; M. Petermeier, *Rozwój religijny Ed. Stein*, s. 173-188; K.-H. Wiese-mann, *Ed. Stein w zwierciadle myśli Er. Przywary*, s. 189-200; V.R. Azcu, „Sancta Discretio” i Virgo Benedicta. Wpływ duchowości benedyktyńskiej na Ed. Stein, s. 201-210; S. Binggeli, *Znaczenie Pisma św. dla Ed. Stein – również w nieopublikowanych tekstach*, s. 211-227; Ch.K. Suzawa, „W drodze na Wschód”. Ostatnie świadectwo Ed. Stein, s. 227-238.

Wiadomo, że nie można sobie wyobrazić myślenia Stein bez kręgu fenomenologów. Jej myślenie jest „filozoficzną dyskusją z innymi”, „myśleniem w dialogu”. Taki filozoficzny dialog, „spór o rzecz samą”, prowadzi Stein z Husserlem – jej mistrzem i Heideggerem – którego dzieło podziwia, z Schelerem – będącym dla niej inspiracją, i Conrad Martius – jej najserdeczniejszą przyjaciółką<sup>7</sup>, z Pfänderem – nauczycielem z daleka, aż Monachium, i Reinachem – nauczycielem z bliska, z Getyngi. Dyskutuje ona również z Tomaszem i Janem od Krzyża, Teresą Wielką i Dionizym Areopagitą. Każda z tych dyskusji jest owocna, otwiera nowe perspektywy, prowadzi do spotkania w obszarze filozofii nowożytnej (fenomenologii) bądź do spotkania filozofii nowożytnej z filozofią klasyczną, w których to spotkaniach myśl człowieka stara się rzucić światło (z)rozumienia na tajemnice ludzkiego istnienia.

Sepp podejmuje jeden z najbardziej kontrowersyjnych i interesujących problemów, a mianowicie stanowisko Stein w sporze między idealizmem i realizmem. Rozpoczyna on swoje analizy od zarysowania stanowiska Husserla, przybliża stanowisko Celmsa – różniące między tzw. idealizmem fenomenologicznym Husserla i idealizmem transcendentalem w sensie Kanta, Ingardena – opowiadającego się za gruntownym przebadaniem problemu całej sytuacji wiodącej do sporu, i Schelera – twierdzącego, że spór między realizmem a idealizmem spoczywa na fałszywych założeniach<sup>8</sup>.

Stein wyróżnia trzy sfery istnienia: 1) zewnętrznego świata, 2) czystej świadomości, 3) Absolutu w ścisłym sensie. Jeśli Stein krytykuje transcendentale stanowisko Husserla, to jest również w stanie dostrzec, co takie stanowisko daje, co przemawia za nim. Sama jednak nie opowiada się jednoznacznie ani za realizmem, ani za idealizmem, gdyż problem – jej zdaniem, podobnie jak zdaniem Ingardena – wymaga głębszych badań. Sepp zwraca uwagę na trzy punkty, które Stein wnosi do dyskusji między realizmem i idealizmem. Jego zdaniem Stein: 1) szkicuje możliwości spotkania sfery świadomości ze sferą świata przedmiotów, 2) podkreśla, że życie intencjonalne jest „związane” z psychofizycznym życiem podmiotu myślą-

---

*Czwarta część: Dokumentacje, zawiera prace: Ed. Stein, Protokoły Getyńskiego Towarzystwa Filozoficznego (1913-1914), s. 239-248; Cl.M. Wulf, Rekonstrukcja i nowe datowanie niektórych wcześniejszych dzieł Ed. Stein, s. 249-268; M. Linszen, Historia Międzynarodowego Instytutu Edyty Stein w Würzburgu, s. 269-272.*

*Książka kończy się danymi biograficznymi i bibliograficznymi autorów, wykazem skrótów, wykazem publikacji pism wszystkich Edyty Stein, wykazem literatury i osób, s. 273-318.*

<sup>7</sup>J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Papieski Fakultet Teologiczny – Wrocław 1999, przybliża filozoficzny dialog Stein z Conrad-Martius, Husserlem, Heideggerem, św. Tomaszem, oraz jej rozumienie „filozofii krzyża”.

<sup>8</sup>Zob. H.R. Sepp, *Pozycja Ed. Stein w sporze idealizm – realizm*, dz. cyt., s. 14-20.



cego, 3) zwraca uwagę, że świat zewnętrzny nie jest momentem strukturalnym transcendentalnej świadomości<sup>9</sup>. Specyficzny przyczynek Stein do problematyki idealizm – realizm polega na tym, że pokazuje ona, w jaki sposób może zostać „zawieszona”, unieważniona w transcendentalnej fenomenologii Husserla ograniczenie do idealizmu, bez porzucenia idei fenomenologii konstytutywnej. „Tym też znaczy się fenomenologiczne stanowisko Stein aż po *Potenz und Akt*, jest ono mianowicie próbą rozwinięcia fenomenologu konstytutywnej rezygnującej z absolutności świadomości konstytuującej wszelki sens i wszelki sens bytu”<sup>10</sup>.

Doskonale historyczne i tematyczne analizy (Schumann, Beckmann, Avé d'Allemant, Volek, Tommasi, Gerl Falkovitz, Wiesemann) konfrontujące myśl Stein z tematami i ich rozwiązaniami innych filozofów i myślicieli przybliżają i odsłaniają te miejsca, w których ona się z nimi zgadza, jej podziela, przejmuje, pogłębia, ale i te miejsca, gdzie krytykuje ona rozwiązania innych i je odrzuca. Dzięki tej konfrontacji dzieło Stein zostaje „osadzone” filozoficznie: Stein była i cały czas pozostała uczennicą Husserla mimo różnych faz twórczości, w której można zauważyć odchodzenie od fenomenologii transcendentalnej i skłanianie się ku ontologii. Filozofią Stein jest fenomenologia i tematycznie: podejmowane problemy zostają sprecyzowane i naświetlone z wielu stron. Wszelkie dalsze badania filozoficznego dorobku Stein będą musiały nawiązywać do wyników i ich interpretacji zamieszczonych w tym tomie.

## O CZŁOWIEKU

Nawiązując do pracy P. Schulza, *Edith Stein Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*<sup>11</sup> pragnę zwrócić uwagę na książkę C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 23.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> P. Schulz, *Edith Steins Theorie der Person: von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg – München 1994, ss. 276. Jest to przerobiona praca doktorska, o następującym planie: cz. I – Drogi do filozoficznej antropologii: 1) Zarysowanie problemu fenomenologicznego osoby ludzkiej w pracy doktorskiej *Zum Problem der Einfühlung*, 2) Subiektywność osoby ludzkiej. Praca *Einführung in die Philosophie*, 3) Fenomenologia struktur psychicznych i idea wieloosobowych tworów; cz. II – Od filozofii świadomości do metafizyki bytu: 4) Osoby i duch w niepublikowanym studium *Potenz und Akt*, 5) Teoria osoby ludzkiej w *Endliches und Ewiges Sein*, 6) Streszczenie i perspektywy.

<sup>12</sup> C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen: Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine konstextuelle Darstellung*, Vallendar – Schönsttat 2002, ss. 405. Jej plan jest następujący: 1) Antropologia Ed. Stein w kontekście wczesnej fenomenologii, 2) Kontekst filozoficzny dzieła Ed. Stein, 3) Kontekst naukowo-teoretyczny pracy Ed. Stein, 4) Konstytucja osoby, 5) Rozważania filozoficzno-religijne, 6) Rozważania końcowe.

W obu pracach zostały po raz pierwszy wykorzystane niepublikowane do tej pory prace Stein: *Potenz und Akt* oraz *Einführung in die Philosophie*, co znacznie poszerza obraz jej twórczości. Jeśli chodzi o filozofię Stein, to ich autorzy dochodzą do jednoznacznego stwierdzenia. Dokumentując przechodzenie Stein od filozofii świadomości do metafizyki bytu na podstawie analiz jej rozważań o człowieku Schulz stwierdza zdecydowanie, że w przypadku Stein należy mówić o ciągłości myśli i metody, że ona była od początku do końca swą filozoficzną twórczością fenomenologiem<sup>13</sup>. Wulf pokazuje, że Stein przeprowadzała transcendentálną (Ja transcendentálne, wolność, cielesność) i ontologiczną (Ja osobowe, granice ludzkiej osoby, ciało) konstytucję i pisze: „Przy wszelkiej ontologicznej argumentacji pozostała ona fenomenologiem (o charakterze transcendentálnym, ejdetycznym, czy realnym), o czym świadczy bardzo wiele nawet w późnej fazie jej twórczości”<sup>14</sup>.

Jeśli Schulz w głębokich i rzeczowych analizach historycznie – na podstawie kolejno powstających dzieł – dokumentuje rozwój antropologii filozoficznej Stein, tak Wulf podchodzi do tego samego tematu o wiele szerzej: na początku umieszcza antropologię filozoficzną Stein w kontekście myśli Husserla i Schelera oraz innych kierunków filozoficznych, a w zakończeniu rozwija jej filozoficzno-religijne perspektywy, w których należy szukać odpowiedzi na problem – tajemnicę bytu i bycia człowieka.

Wiek XX jest wiekiem antropologii, nigdy człowiek nie zajmował się tak intensywnie swoją istotą jak w tym czasie. Jako wynik tego profesjonalnego zainteresowania człowieka swoim bytem powstaje antropologia filozoficzna<sup>15</sup>. Wiek XX jest również wiekiem wolności. Nigdy do tej pory człowiek nie dożył do wyzwolenia się z tego wszystkiego, co go zniewala.

Prawdziwe ludzkie działanie nie mieści się – według Stein – w przyrodniczej rzeczywistości, chociaż na niej się rozgrywa. Ludzkie działanie mieści się w przetrzeniu bytu osobowego, jest znaczone motywacją, tak jak przyrodnicze działanie opisywane jest w kategoriach przyczynowości.

Jaką rolę odgrywa wolność i prawda w ludzkim osobowym bycie? Na ile te konstytuty osoby ludzkiej czynią jej byt otwartym? Gdzie i w jaki sposób zamykają one, „ograniczają” osobę? Czy jest sens w przypadku osoby ludzkiej mówić o absolutnej wolności?

Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania w kontekście fenomenologii transcendentálnej (Husserl) i fenomenologii personalnej (Stein), nabudowanej na fenomenologii ontologicznej (Conrad-Martius).

<sup>13</sup>Zob. P. Schulz, *Edith Steins Theorie der Person...*, dz. cyt., s. 11-15.

<sup>14</sup>C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>15</sup>Za jej twórców uchodzą: M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen.

Z pojęciem czystej, transcendentalnej wolności wiąże się wolność absolutna, wolność niczym nieograniczona. Sfera czystego, transcendentalnego istnienia nie potrzebuje nikogo i niczego do swego istnienia, ona istnieje istnieniem absolutnym. Cóż to jest za istnienie? Coś jest czyste, jeśli jest samo, jeśli nie jest niczym innym znaczone. Transcendentalność mówi o braku granic, o nieograniczoności. Czyste, transcendentalne Ja jest absolutnie pustym, niczym nie naznaczonym istnieniem. Ono może się wprawdzie poruszać we wszystkich kierunkach, ale nie ma żadnego celu. Wprawdzie istota czystej, transcendentalnej wolności jest w absolutnej nieograniczoności, ale ta absolutna nieograniczoność jest właśnie absolutnym ograniczeniem, związaniem, utrwaleniem. Dlatego czysty podmiot w transcendentalnej wolności jest „uwięziony”, skazany na absolutny spoczynek. Wolność jest ruchem! Czysta transcendentalna wolność jest absolutnym zamknięciem, utrwaleniem (*Fixiertheit*).

Absolutne zamknięcie w nieograniczoności czy bezgraniczności zostaje zniesione wtedy, kiedy czyste Ja przechodzi z płaszczyzny transcendentalnej na płaszczyznę ontologiczną. Przechodząc na płaszczyznę ontologiczną, czyste Ja definiuje, określa siebie, a tym samym przestaje być czystym Ja. Ja, podejmując opcję, natrafia na coś, przestaje być pustym Ja. Opcja jest artykulacją wolności Ja. Artykułując swoją decyzję, Ja opuszcza sferę absolutnej wolności, ponieważ z niej skorzystało. Innymi słowy: transcendentalna wolność czystego Ja jest apriorycznym warunkiem wolnego działania osoby ludzkiej.

Stein zna dobrze czyste, transcendentalne Ja, o którym tyle pisał Husserl w *Ideach*, zdaje sobie sprawę z granic transcendentalnego idealizmu, dlatego przyjmuje ona podmiot o określonych jakościach, osobowe Ja psychofizycznego indywiduum. Człowiek jest cielesno-psychiczno-duchową rzeczywistością. Jako taki musi transcendentalną wolność podjąć, nadać jej własne, ludzkie wymiary. Czysta, transcendentalna wolność jest konstruktem. Absolutna wolność nie wie nic o swojej wolności, aby jej doświadczyć, musi się zdefiniować, wyznaczyć sobie granice, określić siebie.

Wolność jest otwarciem i zamknięciem, wyznacznikiem, konstytutem bytu osoby ludzkiej. A jak ma się sprawa z prawdą? Nikt nie ma wątpliwości, że istnieje podmiot, podmioty i przedmioty. Fakt stwierdzenia istnienia czegoś jest niczym innym jak poznaniem, że kto/coś jest. Bycie czegoś/kogoś jest byciem siebie objawiającym. Prawda jest dana z samym bytem. Ona jest – klasyczne rozumienie prawdy – zgodnością (*adequatio*) intelektu z rzeczą.

W poznaniu istnienie podmiotu poznającego zostaje skonfrontowane z istnieniem kogoś/czegoś. Wolne poznanie nie jest jednak czymś dowolnym. Poznający podmiot nie tworzy poznawanej rzeczywistości, on ją odkrywa. W tym sensie w poznaniu poznający podmiot nie ma żadnej wolności, w poznaniu on jest „skazany” na bytowe struktury tego, co jest. Wolne poznanie nie ma zatem prawdy do własnej dyspozycji, ono jest „zapatrzaniem” na to, co jest.

Oczywiście, że poznający podmiot może się zamknąć na prawdę, może się odwrócić od tego, co jest, i tworzyć własną rzeczywistość, ale to będzie jego rzeczywistość. Wtedy będziemy mieli do czynienia z faktem swawoli. Czym jest „swawola” podmiotu poznającego w poznaniu? Oderwaniem myśli od tego, co jest, tworzeniem czegoś we własnych myślach. „Swawolne” poznanie jest puste, bo nie trzyma się tego, co rzeczywiście jest. W poznaniu rzeczywistość wyznacza granice „swawoli” poznania. Zaakceptowanie tych granic świadczy o wolności poznającego podmiotu, ponieważ być w prawdzie (bycia), jest byciem w wolności.

Kim jest człowiek? Co znaczy dla niego: żyć w wolności i w prawdzie? Zbierając wyniki swoich analiz, Wulf stwierdza: Stein rozwija, począwszy od wczesnych prób antropologicznych, a skończywszy na późnych, filozoficzno-religijnych pracach, cały czas obraz człowieka: cielesno-psychiczno-duchowo zbudowane indywiduum jest ze swej istoty wolne i jednocześnie związane, ograniczone. W jego konkretnym bycie pojawiają się „otwarte” miejsca, których nie można filozoficznie określić, np. skąd i dokąd bytu ludzkiego, napięcie między przeżywaną pustką i wyczekiwaną pełnią, zagadka duchowej potencjalności i nieujmowalnej w słowa jakościowej indywidualności. I Stein wcale nie próbuje w tych miejscach dać uczonnej, filozoficznej odpowiedzi, gdyż zdaje sobie sprawę, że okazałaby się ona tymczasowa lub czystym postulatem<sup>16</sup>.

## O BOGU

Na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat powstały dwie prace podejmujące – z różnych perspektyw – ten sam temat w twórczości filozoficznej Stein. Odkrycie istnienia drugiego w przeżyciu wczucia wiedzie Stein do odkrycia własnego „Ja jestem”, z kolei przeżycie „Ja jestem” wiedzie ją do przeżycia istnienia absolutnie Drugiego, to znaczy Boga. Za pomocą metody fenomenologicznej Stein opisuje istotę przeżycia religijnego i jeśli nawet tego nie czyni bezpośrednio, to przecież na podstawie przeprowadzonych przez nią analiz można odtworzyć jej filozofię religii. Takie zadanie stawia sobie też A.U. Mäller w pracy: *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*<sup>17</sup>. B. Beckmann w swej książce: *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss*

<sup>16</sup> Zob. C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>17</sup> A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg – München 1993, ss. 490. Praca składa się z czterech części: 1) *Co nie było w moich planach, to było w planach Bożych*. Szkic biograficzny życia Ed. Stein, 2) *Myślenie w sporze i dialogu*, 3) *Sen bytu – szkic ontologii energetycznej*, 4) *•ródłowość sensu z niezgłębioności absolutnego życia*; kończy się podaniem bibliografii, załączników o tematach wykładów Husserla, wykazu pojęć i osób.

an Adolf Reinach und Edith Stein, na podstawie analiz przeżycia religijnego przybliża filozoficzne i religijno-filozoficzne perspektywy myśli Reinacha i Stein<sup>18</sup>.

A.U. Müller rekonstruuje filozofię religii Stein z uwagą i precyzją, w drugiej części pracy analizuje te miejsca, w których nawiązuje ona do Husserla, Reinacha, Heideggera i Schelera, a części czwartej – do Pfändera i Conrad -Martius. Dzięki życzliwości M.A. Neyer ma dostęp do maszynopisów Stein, pozostających do tej pory w archiwum, nawiązuje kontakt i rozmawia z tymi, którzy na swej drodze ją spotkali: Ad. Jaegerschmidt, Pl. Laubhart i prof. dr. M. Müllerem. Pierwsze prace, a zwłaszcza rozprawa *O wczuciu* są – zdaniem A.U. Müllera – kluczem do zrozumienia całego życia i dzieła Stein. Rozpoczyna się ono od próby zrozumienia życia duchowego drugiego człowieka, w którym ciało (*Leib*) nie jest tylko czymś zewnętrznym (*Körper*), ono jest uzewnętrznieniem wewnętrznego bytu mnie samego i drugiego w mojej i jego bezpośredniości i jednocześnie w mojej i jego skrytości. Ja jestem ciałem i ciało daje dostęp drugiemu do mnie, ale ono też oddziela mnie ode mnie i „zasłania” mnie przed innym. Centrum własnego istnienia, wnętrza duszy jest tym miejscem, w którym Stein odnajduje Boga i w którym Bóg ją znajduje. Bo dla Stein „bycie-z-Bogiem” jest odnalezieniem, czyli znalezieniem siebie<sup>19</sup>.

Beckmann pisze o przeżycia religijnym w sposób fenomenologiczny, tj. rzeczowy i jasny. Rozpoczyna od analizy pojęcia „przeżycie”, tym samym otwiera szerokie pole badań, aby przez koncentrację na „przeżyciu religijnym” zawęzić je do jego istoty. Poświęcone są temu dwa pierwsze rozdziały. Do nich też kilka uwag natury ogólnej.

Można powiedzieć, że historia filozofii, czyli dzieje zmierzania człowieka do zrozumienia tego, co absolutnie, bezspornie istnieje, to nic innego jak opowiadanie się za doświadczeniem zewnętrznym bądź doświadczeniem wewnętrznym. Doświadczenie można sprowadzić i ograniczyć do przeżycia psychicznego i wtedy wszelkie filozofowanie będzie przeżywaniem. Koniec wieku XIX. i początek wieku XX to opoka psychologizmu. Fenomenologię Husserla można rozumieć jako próbę odrodzenia filozofii, przywrócenia jej przedmiotu, czyli zwrócenia „do rzeczy”, do tego, co obiektywnie istnieje. Fenomenologia nie jest psychologią, tak jak

---

<sup>18</sup> B. Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, ss. 332. Praca doktorska Beckmann składa się z pięciu rozdziałów: 1) Przeżycie religijne w praktyce życiowej i jako temat badań filozoficznych, 2) Metoda fenomenologiczna i wydarzenie religijnego nawrócenia, 3) Fenomenologia przeżycia Boga u Adolfa Reinacha, 4) Przeżycie Boga i poznania Boga u Edyty Stein, 5) Logika przeżycia religijnego i wyniki dla religijno-filozoficznej dyskusji, otwiera ją wprowadzenie napisane przez H.-B. Gerl-Falkovitz (s. 14-17), a kończy bibliografia, wykaz osób i pojęć.

<sup>19</sup> Zob. A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, dz. cyt., s. 22, 424-461.

świadomość nie jest psychiką. Przeżywanie (noeza) jest zawsze przeżywaniem czegoś (noemat), w pierwszym i w drugim można wskazać istotowe struktury i prawa. Doświadczenie wewnętrzne jest przeżyciem spotkania z samą rzeczą, ono jest swoistego rodzaju świadectwem. Z tego też względu fenomenolog – jako świadek – nie może nic napisać od siebie. Jego zadaniem – jako filozofa – jest opisywanie jedynie i wyłącznie tego, co jest, i jak jest to, co jest. On nie może naruszyć, „zranić” rzeczywistości tak w jej istnieniu, jak i w uposażeniu. Fenomenologia jako powrót do rzeczy jest powrotem do filozofii.

W rozdziałach trzecim i czwartym zajmuje się Beckmann przybliżeniem przeżycia religijnego u Reinacha i Stein. Do tego też kilka uwag najpierw ogólnych, później szczegółowych.

Wśród wielu uczniów getyńskich Husserla doszło do przemiany życia. Reinach i Stein, jak również: D. von Hildebrand, J. Héring, Al. Koyre, G. Walter, H. Conrad-Martius, odkryli konkretność rzeczywistości chrześcijańskiej. Conrad-Martius uważa, że metoda fenomenologiczna odegrała przy tym określoną rolę, o czym tak pisze: „[...] najsilniejszym argumentem za ateizmem, w szczególnym sensie przeciw obszarowi Objawienia rzeczywistości specyficznie chrześcijańskiej, była i jest pozorna niemożliwość rzeczy i treści będących przedmiotem wiary. W tej jednak chwili, w której w oglądzie istotowym odsłania się pełna istota rzeczy, a z nią możliwość istnienia, ateista musi przeżyć wstrząs. Czyż może on nie podjąć odpowiedzialności za zmierzenie się z pytaniem o egzystencję rzeczy, której istnienie nagle, w sposób wywierający głębokie wrażenie, stało się możliwe?”.

Reinach i Stein przeżyli taki filozoficzny – teoretyczny, i życiowy – praktyczny wstrząs: z ateistów stali się głęboko wierzącymi chrześcijanami, on w duchu protestanckim, ona – katolickim. Oboje podjęli też, każdy na swój sposób, próbę fenomenologicznego odsłonięcia istoty przeżycia religijnego.

Spuścizna filozoficzna Reinacha dotycząca tego tematu to notatki, szkice, fragmenty, pisane w okopach frontu, jako przygotowanie do planowanych wykładów z filozofii religii. Niezwykle osiągnięcie Beckmann polega na tym, że ona te „nie-dokończone myśli” Reinacha porządkuje i systematyzuje, tworząc teorię przeżycia religijnego, w tym celu często te tylko naszkicowane przez niego myśli myśli dalej, rozwija w różnych kierunkach, uzupełnia i sprawdza. Przeżycie Boga (Gotteserlebnis) kulminuje u Reinacha w przeżyciu poczucia bezpieczeństwa (*Geborgenheit*).

W przypadku Stein szczególną rolę przy rekonstrukcji jej teorii przeżycia religijnego odgrywa praca *Potenz und Akt*, napisana w roku 1931 i pomyślana jako rozprawa habilitacyjna, gruntownie przerobiona w pracy *Endliches und ewiges Sein*, pozostająca aż do roku 1998 w maszynopisie. Fenomenologiczne analizy przeżycia i poznania Boga u Stein zostają poszerzone przez wprowadzenie myśli św. Tomasza i scholastyków oraz przez nawiązanie do mistyki Dionizego Areopagity,

św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża. Beckmann ma tutaj o wiele więcej tekstu do przeanalizowania, i to tekstu dosyć zróżnicowanego, ale czyni to w sposób suwerenny. Wskazuje na transcendentne i ontologiczne stanowisko Stein, jako stanowiska wzajemnie się dopełniające, jej analizy przeżycia religijnego Stein ugruntowane są – co Beckmann słusznie podkreśla – w ontycznej strukturze osoby ludzkiej.

Odnosnie do ostatniego, piątego rozdziału pracy Beckmann trzeba powiedzieć:

– Fenomenologia jako metoda badań filozoficznych rzeczywistości religijnej musi zdawać sobie sprawę ze swych granic i swych możliwości. Jej celem nie może być nigdy ostateczne opisanie Niewypowiedzianego, innymi słowy: racjonalizowanie Absolutu. Za pomocą metody fenomenologicznej bada się treści jako treści i przeżycia jako przeżycia, przy czym przeżycie religijne jest swoistego rodzaju, a tym samym nieredukowalne do przeżycia np. piękna czy wartości, dlatego też można je obiektywnie opisać.

– Fenomenologia odrzuca wszystkie teorie psychologiczne, według nich przeżycie religijne jest projekcją, czyli własnym tworem przeżywającego podmiotu.

– Przeżycie religijne „rozgrywa się” w obszarze osobowym, a więc nie na poziomie determinizmu, lecz motywacji. Miejscem przeżycia jest głębia duszy, dlatego ma ono do czynienia z wolnością osoby. Osoba może się na nie otworzyć i może się przed nim zamknąć. Stein mówi nawet o wolności przed przeżyciem – otwarciu na Boga; i wolności po przeżyciu – konsekwencjach z przeżycia Boga.

– Przeżycie religijne jest czym nieoczekiwanym, niespodziewanym, nie jest ono nigdy przeżyciem „wymuszonym” przez przeżywający podmiot.

– W przeżyciu religijnym nie mamy do czynienia ani z poznaniem empirycznym, ani apriorycznym, lecz zupełnie innym, trzecim rodzajem doświadczenia tego, co jest, poznaniem prowadzącym do egzystencjalnego aktu wiary, do „uznania” (*Anerkenntnis*). Z przeżycia poczucia bezpieczeństwa „rodzi się” przeżycie religijnej pewności istnienia.

– Poznanie bezosobowego Absolutu jest domeną metafizyki, poznanie osobowego Boga – mistyki.

– Każdy, nawet ateista, może mieć przeżycie religijne, ale ono nie musi być od razu przez niego zauważone, z różnych względów może być zaciemnione czy przygaszone. Przeżywający podmiot musi posiadać określoną zdolność przyjęcia (*gewisse Aufnahmefähigkeit*) rzeczywistości względem niego transcendentnej. Stein mówi o: „oddaniu się uczuciu”, o „pójściu za uczuciem” prowadzącym do duchowego wstrząsu (*Erschütterterwerden*). Ten wstrząs nie jest produktem własnej świadomości, lecz faktem dostrzeżenia przez podmiot czegoś irytującego, zagadkowego, co relatywizuje jego istnienie. W takim przeżyciu pojawiają się momenty racjonalne i wolitywne, z uczuciem pewności istnienia Boga pojawia się – według Reinacha – uczucie wdzięczności.

– Przeżycie religijne „odslania” przeżywającemu podmiotowi istnienie absolutnej rzeczywistości i „związanie” z tym istnieniem jego własnego istnienia. Solipsyzm nie ma zatem miejsca w bycie osoby, ponieważ jej istnienie jest istnieniem z Bogiem.

– Przeżycie religijne można rozumieć jako: 1) „przejście” z niewiary do wiary przez przyjęcie za prawdziwe określonych twierdzeń, takie „przeżycie” jest udziałem większości wierzących, 2) „przejście” od czysto intelektualnego poznania do osobistego doświadczenia, będącego udziałem niektórych wierzących, 3) współcierpienie z Chrystusem, które jest udziałem ludzi wyjątkowych, 4) zjednoczenie z Chrystusem w mistycznych zaślubinach, będące udziałem tylko wybranych.

Praca Beckmann jest niezwykła w tym względzie, że rekonstruuje filozoficzne zmaganie się dwóch znakomitych myślicieli – fenomenologów z „problemem” Boga. Ich analizy dowodzą, że dla wszystkich ludzi istnieje religijna rzeczywistość, dla wierzących i niewierzących i że w jej horyzoncie dochodzi człowiek do zrozumienia własnego istnienia i własnej istoty. Badania fenomenologiczne, w tym przypadku Reinacha i Stein, pokazują – z jednej strony – wierzącym, że ci winni poważnie brać stanowisko ateisty, a ateistom – z drugiej strony – że i oni winni z całym szacunkiem odnosić się do pozycji zajmowanych przez wierzących.

Wiara ubogacona, bazująca na własnym przeżyciu religijnym jest o wiele bardziej żywa i bardziej nośna od wiary spoczywającej na intelektualnie przejętej wiedzy i tradycji.

Książka Beckmann jest adresowana do wszystkich, do tych, którym Bóg „wpadł” w myślenie i życie, jak i do tych, którzy Go jeszcze nie odkryli i do tych, którzy żyjąc w atmosferze postmodernizmu, nie mają dla Niego miejsca w myśli i życiu. Bóg jest wprawdzie „przedmiotem” poznania i „zawartością” świadomości, ale On nie jest czymś, lecz Kimś przewyższającym istnienie człowieka i jego wszelkie wysiłki poznawcze. Dlatego przeżycie religijne (Boga) jest dla człowieka tak ważne i tak trudne do opisanania.

## ZAKOŃCZENIE

Stein jest fenomenologiem. Przymiotniki: transcendentalna, egzystencjalna, ontologiczna, wyznaczają nurty w szerokim strumieniu fenomenologii, tym samym określają, otwierają i zamykają pole badań. Czym jest fenomenologia? Powrotem do samych rzeczy! Na czym ten powrót polega? Co on daje? Conrad-Martius odpowiada w imieniu własnym i przedstawicieli o nastawieniu ontologicznym: „dla nas powrót do rzeczy oznaczał i oznacza [...] osiągnięcie zupełnie nowego i ostatecznego filozoficznego nastawienia, a z nim wybawienie od wszelkich krytycznych, teoriopoznawczych, psychologicznych, historycznych i innych – naniesionych przez tradycję – przesądów, wyzwolenie od wszelkich uprze-



dzeń”<sup>20</sup>. Fenomenologia jest wyzwoleniem z wszelkich więzów i skierowaniem uwagi na to, co jest. Stanowisko ontologiczne jest otwarciem na rzeczywistość, na to, co jest i jak ono jest. Fenomenolog o nastawieniu realistycznym, ontologicznym nie wyznacza granic rzeczywistości, on je respektuje, i to w podwójnym sensie: pozwala czemuś być w tym, czym ono jest (coś jest), i tak, jako ono jest (że coś jest).

Stein jest fenomenologiem. „W Stein [...] odżyła pasja prawdy, polegająca dla niej na całkowitej przejrzystości. Owa przejrzystość oznaczała dla niej – i to jest, aby tak powiedzieć, «fenomenologiczna przewaga» nad fenomenologią Husserla: że własne myślenie musi być dla niej jasne, że musi się mierzyć samo z siebie z tym, co jest do pomyślenia”<sup>21</sup>.

Stein próbuje za pomocą metody fenomenologicznej opisać istotę człowieka i jego spotkanie z Bogiem. Tajemnica człowieka spoczywa w tajemnicy Boga: człowiek jest partnerem Boga. W niezgłębioności Boga jest niezgłębioność człowieka. Jeśli człowiek pragnie zgłębić własną niezgłębioność, wtedy – według Stein – zanurza się, zatapia w niezgłębioności Boga. Dlatego ostatecznym słowem człowieka o sobie samym jest słowo o Bogu. Ostateczna wypowiedź o istocie człowieka jest mową o Bogu. W ludzkości człowieka ujawnia się boskość Boga.

Opisy istoty człowieka i jego spotkania z Bogiem przeprowadzone przez Stein nie są opisami abstrakcyjnymi, to znaczy oderwanymi od życia. Stein „dochodzi” do człowieka, do siebie samej na podstawie własnego przeżycia, to, o czym mówi, jest jej udziałem, jej opisy są świadectwem przeżywanego rzeczywistości. Fenomenolog jest świadkiem tego, co jest.

Mówić o tym, co jest w sposób absolutny, to mówić o Bogu. Niech do Stein należy też tutaj ostatnie słowo: „Wszelkie mówienie o Bogu zakłada mowę Boga. Jego mową – przed którą musi zamilknąć wszelka ludzka mowa – jest to, co nie mieści się w żadnym języku człowieka, nawet w języku obrazów. Jest to uchwycenie tego, do którego ona jest kierowana, który jako warunek słuchania wymaga osobistego oddania. Takie uchwycenie jest z reguły związane z powołaniem na «teologa»”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup>H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, w: *taż, Schriften zur Philosophie*, München 1965, s. 395.

<sup>21</sup>Kl. Hemmerle, *Die geistige Größe Edith Steins*, w: L. Elders, *Edith Stein...*, dz. cyt., s. 278.

<sup>22</sup>*Wege der Gotteserkenntnis – Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*, red. W. Herbstrith, V.E. Schmitt, München 1979, s. 71.

## Zusammenfassung

Der Artikel hat einen informativen Charakter und macht zuerst auf die Ereignisse, Institutionen und Literatur, die mit Leben und Werk Edith Stein verbunden sind, aufmerksam (2). Die neuesten Bücher (von: Beckmann und Gerl-Falkovitz (Hg.), Wulf, und Beckmann) über die Stein'sche Philosophie werden kurz und punktuell besprochen: ihre Phänomenologie – ihre Stellung im Streit zwischen Realismus und Idealismus, ihre Anthropologie – die Rolle der Freiheit im menschlichen Sein (4), ihre Religionsphilosophie – das Geheimnis des Menschen führt den Menschen zum Gottes Geheimnis.

KS. EUGENIUSZ MITEK  
WROCŁAW

## WARTOŚCI WYCHOWAWCZE W EWANGELII

### WPROWADZENIE

Kiedy nastąpiła „pełnia czasów” (Ga 4,4-5), Jezus przyszedł na świat jako zapowiedziany Mesjasz. On w swoim nauczaniu przybliżył słowo Boże i ukazał jego moc niezliczonej rzeszy ludzi. Powstało w ten sposób Nowe Prawo, które zastąpiło kamienne tablice Starego Przymierza. Człowiek w swej grzeszności stał się tu przedmiotem ewangelizacji. Dla tej idei Jezus poświęcił swoje życie, obrał mękę, przyjął śmierć, a w końcu zmartwychwstał, by wszystkich odkupić.

Wszystkie zapowiedzi i obietnice mesjańskie Starego Testamentu – w Nowym stały się rzeczywistością. Jezus narodzony w Betlejem (Mt 2,1) stał się zwiastunem Dobrej Nowiny. W swoim nauczaniu głosił: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Była to najwspanialsza propozycja dla ludzkości.

### WARUNKI AKCEPTOWANIA EWANGELICZNYCH WARTOŚCI

Nauka Jezusa jest zawarta w Ewangelii, czyli w Jego orędziu o zbawieniu i o przyjsciu królestwa Bożego. On podał warunki, jakie należy spełnić, by stać się Jego uczniem. Ci, którzy przyjęli to słowo, poczęli głosić Ewangelię. Zasady takiego postępowania wynikały z ogólnych wymagań Mistrza. Oni przedstawiali życie Jezusa w kontekście całego Jego nauczania, a także męki, śmierci i zmartwychwstania. Podobnie czynili ich następcy.

Do dziś Kościół głosi to, co przekazali Apostołowie i Ewangelisti oraz ich uczniowie. Naukę Jezusa z czasem spisano, a potem udostępniono wiernym. Autorzy Ewangelii dowodzili, że Jezus jest Synem Bożym i przyniósł na świat Dobrą Nowinę, by ludzkość mogła się zbawić. Jest to ważne w życiu każdego człowieka, który często ma większe skłonności do czynienia zła niż dobra.

Ewangelię głosi się wszystkim narodom, co jest zgodne z poleceniem Jezusa (Mt 28,19). Zawarte w niej słowo Boże skłania wiernych do poprawy własnego życia. Dociera ono do ludzi w różnoraki sposób. Bezpośrednio – w świątyniach podczas nabożeństw i w szkołach na katechezie, a pośrednio poprzez katolickie mass media. W każdej sytuacji chodzi o to, by nauka Jezusa dotarła do każdego człowieka, który pragnie lepiej poznać Boga i siebie.

Ewangelia ma swoisty system wartościowania ludzkich poczynąń. Nie jest on zawsze zgodny z oczekiwaniami przeciętnego człowieka. Przykładem mogą być stwierdzenia:

- pierwsi będą ostatnimi (Mk 9,35),
- kto się wywyższa będzie poniżony (Mt 23,12).

Ta odwrotność nie jest jednak prostym zaprzeczeniem czy przeciwstawieniem wartości. Ewangelia nie przeciwstawia w prosty sposób np. bogactwa – nędzy, pana – niewolnikowi, mądrości – głupocie. Zarówno bogactwa, jak i nędza, mądrość, jak i głupota, władanie i służba – nie mogą być same w sobie czymś grzesznym. Wiadomo, że każde umartwienie warto jest zapłaty. Nie ma więc w ewangelicznym systemie wartości jakiegoś autonomizmu. Dlaczego tak jest? Bo system Ewangelii wymaga jeszcze dwóch warunków realizowania wszelkich wartości:

- dobrowolności,
- pokory połączonej z czystą intencją.

Wartością i zasługą jest tylko to, co wypływa z osobistego udziału i zaangażowania się, oraz co wynika z wolnej woli. Ewangelia przeciwstawia się metodzie zasłaniania się cudzymi zasługami, np. „Nie wmawiajcie sobie: mamy Abrahama za Ojca” (Mt 3,9).

Realizuje się te wartości z miłości do Boga, np. „Strzeżcie się, abyście dobrych uczynków nie spełniali tylko po to, by was podziwiano. Inaczej nie będziecie mieli zapłaty u waszego Ojca w niebie” (Mt 6,1).

One mogą uświęcać wszystkie wartości ziemskie, nawet bogactwo, mądrość, przyjemności i czas wolny. Brak ich w codziennej postawie człowieka może doprowadzić do skażenia wszystkich wartości, nawet takich, jak ubóstwo, posłuszeństwo, umartwienie, czy praca<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> S. Kunowski, *Wartości wychowawcze Ewangelii*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 2 (1949), s. 21-26.

Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o warunki niezbędne do osiągnięcia nadprzyrodzonych wartości. Mają one swoje uzasadnienie przede wszystkim w dogmacie o grzechu pierworodnym. Istotą grzechu była pycha i samoubóstwienie – „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3,5).

Wszystko, co wypływa z powyższej postawy, pozbawione jest wartości w oczach Boga. Warunkiem realizowania wszelkich wartości jest postawa przeciwna pysze, czyli cnota pokory. Ewangelia nie działa tu sama przez się, tzn. automatycznie. Dynamizują ją dopiero wartości nadprzyrodzone.

Na drodze do realizowania ewangelicznych wartości stoi też przeszkoda, która nosi nazwę *zgorzenie*. Ewangelia często ze względów naturalnych nie odpowiada współczesnemu człowiekowi. Przynosi mu zwątpienie. „Błogosławiony ten, kto we mnie nie zwątpi” (Mt 11,6).

Zresztą sam Jezus jest dla wielu przedmiotem zgorzenia. Tak było u ewangelicznych Żydów. Nie mogli Mu wybaczyć pochodzenia, sposobu postępowania i nauczania. Mówili „Czyż nie jest On synem Dawida?” (Mt 12,23); „Czyż nie jest on synem ciśli, czyż Jego matka nie nazywa się Maryja?” (Mt 13,55). „Trudna jest ta mowa, któż jej słuchać może” (J 6,60).

Ewangelia jest w dalszym ciągu zgorzeniem dla dzisiejszych ludzi, którzy uważają, że jej system wartości wywraca ustalony porządek bycia<sup>2</sup>. Wszystko jest jakby odwrócone, nawet wartości czysto religijne, jak jałmużna i modlitwa. Np. bogaty ma być ubogim w duchu (Mt 5,3), a władca ma być sługą (J 13,15). To wszystko nie przemawia do zdrowego rozsądku normalnego człowieka.

System ewangeliczny nie odpowiada przeciętnym ludziom. Niestety, nie jest on dla wszystkich przeznaczony, ponieważ Ewangelia jest dla wybranych osób. Jest więc dla tych, którzy mają „uszy do słuchania” (Mt 13,43).

Naturalny i normalny człowiek to ten, który na skutek grzechu pierworodnego nie jest w stanie sam z siebie przyjąć ewangelicznego systemu wartości. Nawet gdyby pogodził się z tym „nielogicznym” systemem, ale jeśli wewnątrz nie odrodzi się, to cały system pozostanie w nim martwy<sup>3</sup>.

Ewangelia każe każdemu człowiekowi wewnątrz pracować, czyli jeszcze raz narodzić się, ale duchowo. „Kto nie narodzi się na nowo, nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3,3). Aby cały ten system wartości ewangelicznych był żywy i prowadził do królestwa Bożego, musi działać łaska, która sprawia duchowe odrodzenie każdego człowieka, czyli na nowo go stwarza.

<sup>2</sup> E. Mitek, *Wychowanie katolickie w szkole i w domu*, Wrocław 1996, s. 50.

<sup>3</sup> S. Kunowski, *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczno-Historyczne KUL” 3 (1971), s. 71.

Paweł Apostoł przestrzega: „Nie okłamujcie się wzajemnie, zerwaliście z siebie «starego człowieka» z jego uczynkami, a przyodzialiście się w «nowego człowieka», który odnawia się ustawicznie ku lepszemu poznaniu Tego, co go stworzył na swoje podobieństwo” (Kol 3,9-10).

Z duchowego odrodzenia wynika obowiązek nieustannego doskonalenia się pod względem moralnym. Idea duchowego i moralnego odrodzenia to centralna myśl w całym systemie wartościowania Ewangelii (Mt 5,48). Choć ona nie wyszła spod pióra Jezusa, zawiera jednak całą Jego naukę. Od początku swego istnienia posiadała taką moc przekonywania, że dość szybko przekroczyła granice Palestyny. Zapisane słowa i przedstawione czyny stale fascynują czytelników i słuchaczy. Zawarta w niej treść przyczynia się do rozwiązywania problemów u wielu wyznawców, a także wywiera wpływ na ich codzienny styl życia. Ewangelia kształtuje chrześcijański charakter u przeciętnego wyznawcy i staje się przedmiotem modlitewnych rozważań i punktem odniesienia osobistych myśli, przeżyć oraz czynów.

Ewangelia posiada w sobie charakterystyczny system wartościowania ludzkiego życia. Otwiera oczy na nowe zjawiska, które do jakiegoś czasu nie odgrywały żadnej roli w życiu człowieka. Staje się dla wierzących natchnieniem do zmiany stylu bycia. Ukazuje nowe perspektywy oraz ocenia ludzkie zamierzenia i czyny. Jest też źródłem różnych inicjatyw prowadzących ku doskonałości<sup>4</sup>.

## CEL NAUCZANIA EWANGELICZNEGO

Celem ostatecznym w ewangelicznym systemie wartości jest życie wieczne, zmartwychwstanie. Do tego prowadzą cele pośrednie, cały szereg etapów, stopni, po których człowiek ma kolejno przechodzić. Ma się rozpocząć *nowe życie*, ale do tego dochodzi się stopniowo – od dziecięctwa duchowego, poprzez miłość Boga...

Postawa dziecka w odniesieniu do prawdy i miłości jest często przykładem dla dorosłych. Ono nie umie kłamać ani też nienawidzić. Powiedział Jezus: „Jeżeli się nie nawrócicie i nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa Bożego” (Mt 18,3).

Wypracowanie w sobie postawy dziecięcej jest jednym z pierwszych i najistotniejszych wartości ewangelicznych. To pierwszy etap duchowych przemian. Jakże to ma znaczenie, mówi sam Jezus: „Pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie i nie powstrzymujcie ich, bo do takich jak one należy królestwo niebieskie” (Mt 19, 13-14).

<sup>4</sup>D. Kasperuk, *Nowa ewangelizacja – nowe metody*, „Katecheta” 7-8 (1999), s. 25.

Jezus uświęcił dziecięstwo i postawił młodego człowieka na wzór starszym. W swym nauczaniu jakby utożsamiał się z dzieckiem przychodzącym na świat w rodzinie. Mówił: „I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18,5).

Jezus uczył poszanowania i miłości dziecka. Nauczał: „Uważajcie, ażebyście nie pogardzali żadnym z tych małych. Powiadam wam, że aniołowie ich zawsze widzą twarz mego Ojca, który jest w niebie” (Mt 18,10).

On bardzo wysoko cenił dzieci. Pouczał: „Kto by doprowadził do złego jedno z tych dzieci, które we Mnie wierzą, lepiej dla niego, aby zawieszono mu kamień na szyi i utopiono w morzu” (Mt 18,6).

W tym kontekście jeszcze dodał: „Ojciec wasz, który jest w niebie, nie chce, aby ktokolwiek z tych małych zginął” (Mt 18,14). Ostrzegął też. „Biada człowiekowi, który sieje zgorszenie” (Mt 18,7).

Z powyższego wynika, że Jezusowi nie tylko chodziło o wiek życia ludzkiego, co raczej o duchowe usposobienie na podobieństwo dziecka, o zawierzenie i zaufanie wobec swych przełożonych.

Jeśli dziecku zagraża jakieś zgorszenie, to należy je od tego niebezpieczeństwa odsunąć i przed nim chronić. Tak należy rozumieć tekst: „Jeśli twoja ręka lub noga, jest ci powodem do grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie” (Mt 18,8). Duchowe dziecięstwo w ujęciu Jezusa to nie wiek, a postawa, nawet u człowieka dorosłego.

Oprócz wieku dziecięcego Jezus wyróżniał także okres młodzieńcy. Jest to przecież dalszy etap rozwoju człowieka, a zatem pod względem wartości wyższy od poprzedniego. O tej wartości świadczy miłość Jezusa do młodzieży opisana w Ewangelii<sup>5</sup>.

Bogaty chłopiec przyszedł do Jezusa z zapytaniem o drogi prowadzące do życia wiecznego. On najpierw wskazał mu drogi przykazań Bożych, a potem powiedział: „A jeśli chcesz być doskonalszym, idź sprzedaj, co posiadasz, rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (Mt 19,21).

Można również wskazać w Ewangelii na inne przykłady specjalnej miłości Jezusa do młodzieży. Np. chłopiec – syn marnotrawny (Łk 15,11n), dziewczyna – córka Jaira (Mt 9,18n) itp.

Wartość młodzieży w tym się wyraża, że nie zadowala się ona zachowywaniem przykazań Bożych, lecz pragnie wyżej sięgać, aż po ideały. Wyżej od przeciętnej doskonałości.

Przykłady powyższe wskazują na wartość tego, co cechuje młodych w wieku wzrastania. A więc pragnienie ciągłego doskonalenia się, aż do heroicznego. Przejawia się to u niektórych w dobrowolnym ubóstwie, stawianiu wartości ducho-

<sup>5</sup> W. Haczkiwicz, *Katecheta wśród dzieci szkoły podstawowej*, Wrocław 2002, s. 27.

wych nad materialnymi. Stąd pojawiają się powołania różnego rodzaju, zawieranie małżeństw bez zaplecza materialnego czy ofiara ze swego życia u osób poświęcających się za drugich, jak np. św. Maksymilian Kolbe, bł. Teresa z Kalkuty.

Na etapie dojrzałości chrześcijańskiej Ewangelia na pierwszy plan wysuwa staranie się o zbawienie własnej duszy. W nauce Jezusa dusza jest najwyższą wartością w porządku ziemskim. Wiedzieli o tym Apostołowie, bo słyszeli, jak Jezus mówił: „Cóż za korzyść odniesie człowiek, choćby wszystek świat zyskał, a na swjej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16,26). „Kto oddał całą swoją duszę (życie) dla mnie, znajdzie ją” (Mt 16,25).

W powyższych wypowiedziach są wyrażone podstawowe prawa wartościowania odnośnie do duszy. Usilne staranie się o życie prowadzi do zamaskowanego egoizmu, nawet faryzeizmu, a pragnienie zasług nie należy do szlachetności. Natomiast wartość moralną zdobywa tylko ten, kto szuka wyższych wartości, a więc duchowych<sup>6</sup>.

Ewangelia żąda od człowieka usunięcia podstawowej przeszkody prowadzącej do doskonałości, tj. egoizmu, z którego rodzi się pycha. Dopiero oddanie siebie na usługi innych ma wartość zbawczą dla duszy, np. św. Brat Albert Chmielowski, bł. Aniela Salawa.

Przez służbę innym wartościom, dusza ubogaca się. Stąd człowiek ma obowiązek oddać swoje życie na służbę bliźniego w Chrystusie, który prowadzi do królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości. Powiedział On: „Szukajcie najpierw królestwa Bożego, jego sprawiedliwości, a wszystko będzie wam przydane” (Mt 6,33). Przykładem są liczni misjonarze na wszystkich kontynentach świata.

Jezus pragnął swoim słuchaczom przybliżyć obraz królestwa Bożego. W tym celu posługiwał się przypowieściami. Uważał, że przy stosowaniu tej metody dydaktycznej wyjaśni im tajemnicę Bożego królestwa.

Mówił m.in. o zasiewie: „Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie wrzucił w ziemię [...] gdy plon na to pozwala, zaraz bierze sierp, bo pora już na żniwo” (Mk 4,26-29). Podobnie wskazywał na ziarnko gorczycy. Powiedział: „Z czym porównam królestwo Boże? [...] Jak ziarnko gorczycy, gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze [...], lecz wsiane wyrasta” (Mk 4,30-32).

Nasiona przedstawiają królestwo Boże jako wartość. Szukanie tego królestwa polega na służeniu Bogu i bliźnim. Jest ono przedstawione w Ewangelii jako wartość wewnętrzna, moralna. Z powyższego powodu wyjaśniał: „Królestwo Boże nie przyjdzie w sposób dostrzegalny i nie będzie można powiedzieć: oto tu jest lub tam. Ono jest wśród was” (Łk 17,20-21).

<sup>6</sup>W. Cichoń, *Człowiek – wartości – wychowanie*, Kraków 1996, s. 18.



Proces chrześcijańskiego doskonalenia się polega na oddaniu siebie samemu Bogu. Stan całkowitego poświęcenia się Panu w teorii pedagogicznej nazywa się teonomią. Do takiego stanu dochodzi się stopniowo: od heteronomii – poprzez autonomię – aż do teonomii, czyli do uznania czyjegoś prawa za własne, poprzez ustanowienie własnego słosobu bycia, aż do wolnego oddania się Bogu, Jego woli.

Powyższemu wzrastaniu odpowiadają też okresy wychowawcze: heteroedukacja, autoedukacja, teoedukacja. Osiąga się to przez łączność z parafią, przyjmowanie sakramentów i budowanie swoją postawą Kościoła. Ewangeliczny nakaz doskonalenia się obejmuje wszystkich ochrzczonych. Wszystkie powyższe wartości są zawarte w modlitwie *Ojcze nasz* (Mt 6,9-13).

Środki wychowawcze na ogół dzieli się zgodnie z procesem rozwojowym człowieka. Są to środki:

- przyrodnicze, czyli postawy ludzkie,
- nadprzyrodzone w formie modlitwy, jałmużny, postu i sakramentów świętych.

Do głównych sakramentów o znaczeniu wychowawczym zalicza się chrzest – rodzący dzieci Boże, bierzmowanie – utwierdzające wartości chrześcijańskie i Eucharystię – zjednoczenie wewnętrzne z Chrystusem.

Jezus w swojej Ewangelii wskazuje instytucje, które ze swej natury zajmują się wychowaniem młodego pokolenia. Jest to przede wszystkim rodzina, środowisko społeczne, stowarzyszenie, naród, państwo i Kościół.

a) Wspólnotę rodzinną tworzy małżeństwo wraz z dziećmi. Ona zawiera w sobie określone wartości wychowawcze. Wzorem roli wychowawczej rodziców jest Maryja, która strzegła słowa Bożego i przekazywała innym (Łk 2,51). Bogurodzica jest przykładem dla matek, które w wychowaniu zajmują naczelne miejsce. One przekazują dzieciom wartości religijne, bez których nie ma zdrowej moralności.

Ojciec, będąc głównym członkiem rodziny, w sprawach wychowawczych, zwłaszcza w pierwszej fazie rozwoju dzieci, choć zajmuje drugorzędne miejsce, jest jednak odpowiedzialny za prowadzenie domu. W rodzinie funkcje wychowawcze są na ogół podzielone wedle kompetencji, wieku i możliwości. Tu w grę wchodzi przede wszystkim rodzeństwo, niekiedy dziadkowie lub wujostwo.

b) Środowisko społeczne w pojęciu ewangelicznym wytwarzają mieszkańcy danego terytorium. Widać to na przykładzie Jezusa, który odwiedzał swoje strony rodzinne w Nazarecie (Mt 13,53), krewnych (Mt 12,46) i znajomych w Kanie Galilejskiej (Łk 19,7), a także rodziny Apostołów (Łk 4,38n).

Dalsze środowisko rodzinne przetworzyło się na przestrzeni historii Kościoła w parafie. Z powyższego powodu ma ono również obowiązki wychowawcze i religijne wobec dzieci, młodzieży i dorosłych. Dlatego zachęca wszystkich do publicznego oddawania czci Bogu. Jezus dostrzegając obojętność religijną wśród mieszkańców Nazaretu, żalił się, że to środowisko nie ma wystarczającej wiary. Mówił, że „Ze względu na ich brak wiary działał tam tylko niewiele cudów” (Mt 13,58).

c) Stowarzyszenia i grupy formalne stanowią w parafii również pewnego rodzaju podmioty wychowawcze. Jezus mówi: „Jeśli dwaj jednomyślnie o coś proszą, dane im będzie przez Ojca mego. Gdzie dwóch lub trzech jest zgromadzonych w imię moje, tam Ja jestem wśród nich” (Mt 18,19-20).

Tego rodzaju instytucje stale są żywotne w dziedzinie tworzenia i rozwoju kultury chrześcijańskiej. Tworzą porządek społeczny, wytwarzają poczucie wspólnotowe i nadają piętno religijne codziennemu życiu. Podobną rolę spełniają grupy charyzmatyczne, modlitewne, oazowe. One przyczyniają się do chrześcijańskiego wychowania mniejszego i większego społeczeństwa.

d) Chrystus kochał swój naród. Podaje nawet powód tej miłości: „Bo zbawienie od Żydów pochodzi” (J 4,22). Podkreślał też specjalną misję tego narodu w Bożym planie zbawienia. Miłował zwyczajnie Izraelitów. Powoływał się na ich historię. Odczuwał piękno przyrody ojczyzny, odwiedzał miasta swego kraju, podziwiał ich urok. Ze wszystkich powyższych elementów układał swe przypowieści dla ukazania ich wychowawczych wartości.

Głosił prawdy o Bogu głównie swemu narodowi. Mówił: „Zostałem posłany do zaginionych owiec domu Izraela” (Mt 15,24). „Niech wpieryw nasycą się dzieci” (Mk 7,27). W związku z powyższym stawiał swemu narodowi wymagania. Żądał wiary w siebie i spełnienia misji narodowej. Wykazywał, jak wypaczono ideę królestwa Bożego (J 6,15). Lud pragnął Go widzieć bardziej od strony politycznej i ekonomicznej niż religijnej. Dali temu wyraz podczas cudownego rozmnożenia chleba (Mt 6,1-13).

Nawet Apostołowie mieli specyficzny pogląd na królestwo Boże. Wyrazili to podczas podróży do Jerozolimy. Zadowoleni byli z triumfalnego wjazdu do stolicy (Łk 19,29-40). Ponieważ Chrystusowi nie chodziło o ziemskie panowanie, Sanhedryn odrzucił mesjańską wizję Chrystusa i dlatego skazał Go na śmierć (J 11,45-53).

Chrystus potępiał swój naród z powodu spaczzonego pojęcia o Królestwie Bożym. Dlatego wyżej stawiał wiarę pogan i Samarytan, potępiał nawet całe miasta (Mt 11,20-24). Płakał nad Jerozolimą i zapowiadał jej zburzenie, gdyż nie poznało czasu Bożego przybycia (Łk 19,41-44). Krytykował faryzeuszów, nazywając ich obłudnikami, złym pokoleniem, przewrotnymi ludźmi (Mt 23, 1-39).

Jezus pragnął na przykładzie swojego narodu wskazać wartości nadprzyrodzone w zakresie pełnienia Bożej misji. Dowodził, że naród ma służyć całej społeczności, gdyż w przeciwnym razie grozi mu zagłada. Naród ma być duszą poszczególnych rodzin.

e) Państwo w nauczaniu Jezusa ma być na usługach woli Bożej i jej narzędziem. Jezus wobec państwa był wzorowym obywatelem. Brał udział w spisie ludności i w tym celu Józef z Maryją udali się do Betlejem (Łk 2,1). Płacił podatki (Mt 17,24), poddał się również niesprawiedliwemu wyrokowi trybunału państwowego

(Mt 27,24). Swoją postawą udowodniał, że należy oddać Cesarzowi i Bogu to, co do nich należy (Mt 22,21).

Państwo jest zobowiązane do przestrzegania sprawiedliwości wobec ludzi. Ma również obowiązki wobec Boga: „Oddajcie Bogu, co jest Boże”. Ma to swoje znaczenie wychowawcze. Tak należy wychowywać, by wobec państwa i Boga być w porządku.

f) Jezus mówił o Kościele w dialogu z Piotrem. Podał, że władze piekielne go nie zwyciężą. Dał mu też klucze królestwa Bożego i ustanawiał go głową tej wspólnoty (Mt 16,19). Równocześnie zapowiedział osobistą obecność: „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Obecność Jego realizuje się w słowie Bożym i sakramentach świętych. „Kto pożywa ciało Moje we Mnie mieszka, a Ja w nim” (J 6,48). Siebie nazywa krzewem winnym, a wiernych latoroślami (J 15,5).

W Jego Kościele mieszka również Duch Święty. Kościół jest szczytem wszystkich instytucji i ma walczyć z grzechem. Obdarzył Piotra charyzmatem nieomyślności w sprawach wiary i obyczajów oraz dał potrójną władzę:

- pasterską („Paś owce moje” – J 21,15),
- kapłańską („To czyńcie na moją pamiątkę” – 1 Kor 11,24),
- nauczycielską („nauczajcie wszystkie narody” – Mt 28,19).

## ŚRODKI DYDAKTYCZNE W EWANGELICZNYM NAUCZANIU

Jezus zaopatrzył Kościół w odpowiednie środki o wartości dydaktycznej. Treścią ich jest Ewangelia. Można je podzielić na trzy zasadnicze grupy:

- a) dogmatyczne prawdy o Bogu,
- b) moralne normy dla człowieka,
- c) ziemskie życie Jezusa.

Pedagogika chrześcijańska nie zajmuje się prawdami z grupy a) i b), ale wiele czerpie z osobistego przykładu Jezusa. Stąd niektóre postulaty Ewangelii harmonizują z zaleceniami pedagogiki chrześcijańskiej. Głównie chodzi o postulaty w zakresie kształtowania charakteru i osobowości. Pomocne są w tym środki dydaktyczne i wychowawcze, na które Jezus zwrócił szczególną uwagę.

Jezus, przebywając wśród Apostołów i słuchaczy, pragnął z nimi się kontaktować, by w sposób prosty przekazać najważniejsze sprawy związane ze zbawieniem duszy ludzkiej. W tym celu dobierał odpowiednie metody, aby osiągać swój cel. Do podstawowych zaliczał nauczanie, wykład i poszukiwanie.

Jezus dobierał metodę nauczania w zależności od tematu i rodzaju słuchaczy. Posiadał sztukę nawiązywania z nimi dialogu i stawiania pytań. Oczekiwał równocześnie odpowiedzi na zadawane pytania. Choć były one pod względem treści różne, ale posiadały swoistą wartość personalną (Mt 15,34).

Spotyka się też u Niego elementy metody wykładowej polegającej na słownym przekazie prawdy w gotowej do przyjęcia postaci. Czasem było to opowiadanie proste i barwne, a niekiedy mowa dostosowana do ludzi „uczonych w Piśmie”, którzy śledzili logiczność Jego wywodów i argumentów (Mt 16,1n).

Jezus korzystał też z metody poszukiwawczej polegającej na umiejętnym wykrywaniu nowych faktów dla wykazania jakichś prawd. Np. rozmawiał z Samarytanką o wodzie żywej (J 4,1-42) czy Żydami o przyszłej Eucharystii (J 6,52-59).

W sumie, Jezus nie pomijał żadnej metody dydaktycznej znanej w pedagogice, jeśli tylko przynosiła ona korzyści duchowe. Z powyższego powodu uchodził za dobrego nauczyciela, czego dowodem byli tak liczni słuchacze i uczniowie.

Analizując stosunek Jezusa do dzieci, młodzieży i dorosłych, łatwo dochodzi się do przekonania, że korzystał z różnych metod wychowawczych. Nietrudno zauważyć, że kochał dzieci, dyskutował z młodzieżą, filozofował w rozmowie z dorosłymi.

W swoim wystąpieniu oddziaływał harmonijnie na wszystkie władze psychiczne człowieka, a więc na wyobraźnię, uczucia, pamięć. Nie przyspieszał rozwoju religijnego, lecz systematycznie powtarzał główne punkty swej nauki o Bogu i człowieku. Chodziło mu o wewnętrzną przemianę ludzi. Np. Zacheusz staje się sprawiedliwy (Łk 19,1-10), a Magdalena wznosi się do świętości (Łk 7,48).

Jezus posiadał ukształtowaną osobowość w stopniu najwyższym. Dzięki temu On jest Prawdą, Drogą i Życiem (J 14,6). Harmonizuje w sobie życie naturalne z nadprzyrodzonym. Każdy fragment Jego życia jest wzorem i nauką dla innych.

On żył wolą Ojca i szukał Jego chwały. Miał określony program życia i realizował go przez cały pobyt na ziemi (J 10,25).

Posiadał umysł jasny, logiczny, nastawiony na najwznioślejsze idee. Nie lekceważył szczegółów codziennego bycia. Dostrzegał ostateczny sens życia ludzkiego (J 10,38).

Życie uczuciowe Jezusa było głębokie, wolne od sentymentów. Zawsze pozostał opanowany względem Boga i bliźnich. Był przy tym subtelny i wrażliwy (J 11,1n).

Posiadał specyficzny stosunek do ludzi. Znał problemy ludzkie, ich nędzę i winy. Jego miłość do ludzi posiadała różne odcienie, np. do Matki (J 19,26), chorych (J 5,1n), grzeszników (Łk 5,20). Kochał wszystkich bezinteresownie. Nie lękał się upomnień, rzucał silne „biada” (Mt 23,13n). Nikogo nie zawstydział, ani nie poniżał. Miłość Jego była ofiarna aż do granic poświęcenia swego życia.

Jezus był czuły i otwarty na problemy ludzkie. Spieszył do spracowanych rybaków, nagradzał za pracę (Mt 10,40), przygotowywał głodnym posiłki (Mt 15, 32n), stwarzał warunki odpoczynku za całodzienny trud. Wobec grzesznych ludzi okazywał cierpliwość.

Był wzorem wychowawców. Mówił o sobie, że jest dobrym Pasterzem (J 10,1-21). On znał swoich i wszyscy Go znali, bronił podopiecznych, za nich oddał życie (Mt 27,32n).

Przestrzegał przed rutyną, gdy mówił: „Nie dawajcie psom tego, co święte; nie rzucajcie perłę przed wieprze” (Mt 7,6). Uważał, że mechaniczne wykonywanie świętych posług przeważnie prowadzi do zubożenia. W dążeniu do świętości jest potrzebna wewnętrzna kultura, bo inaczej zagraża sformalizowanie i wypaczenie zasad płynących z Ewangelii.

## ZAKOŃCZENIE

Ewangelia, choć jest łatwa w czytaniu, jednak wymaga dobrego przygotowania, by zrozumieć jej treść. Zawiera ona określony system wartościowania. Stosowanie się do niego wymaga spełnienia konkretnych warunków. Czytający przede wszystkim musi w skupieniu pozytywnie ustawić się do prezentowanych treści. Tylko taka postawa może osiągać cel, który wyraża się w pogłębieniu swej wiary i polepszeniu życia pod względem moralnym. Osobista przemiana życia posiada równocześnie chęć ewangelizowania najbliższego środowiska. Potrzebne są do tego odpowiednie środki dydaktyczne, z których tak chętnie i często korzystał Jezus w swym nauczaniu.

System wartości ewangelicznych ma zasadnicze znaczenie wychowawcze. Chcąc to odkryć, należy brać pod uwagę jego cechy formalne i merytoryczne. Od strony formalnej należy stwierdzić, że system wartości ewangelicznych wymaga czynnika nadprzyrodzonego. Chodzi tu o wiarę w Jezusa, uznanie prawdziwości Objawienia Bożego, a także akceptowanie dogmatów wynikających z Pisma Świętego.

System wartości ewangelicznych nie jest zamknięty ani zakończony. Jest on dynamiczny i wymaga stałego rozwoju według ducha, a nie litery. Człowiek ma żyć dla chwały Bożej. Uznawać za słuszne to, co od Boga pochodzi, a sprzeciwiać się temu, co jest Jego niegodne. Wszystko, co od Boga pochodzi, jest dobre.

System ów ma charakter wychowawczy. Jezus szanował wolną wolę człowieka. Wzywał go do przemiany wewnętrznej, aby mógł się zbawić. Stosowanie Ewangelii na co dzień prowadzi do realizacji zasadniczego celu i sensu ludzkiego życia.

Jezus często stosował metodę odwrotności w wartościowaniu ludzkim. Np. wyżej stawia ubóstwo niż dobra materialne, a z krzyża hańby uczynił godło zbawienia ludzkości.

Interesujące są również cechy merytoryczne, z których wynika cała ideologia chrześcijańska, która określa ideał „nowego człowieka” (Ef 4,22-24). Chodzi o spojrzienie na człowieka w osnowie wiary, z której wynika postawa chrystocentryzmu, moralizmu, humanizmu i personalizmu<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 2002, s. 130.

Chrystocentryzm wychowawczy – przejawia się w całym systemie wartości ewangelicznych. Wszyscy ludzie są podporządkowani mocy Jezusa, który powiedział: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28,18).

Moralizm chrześcijański – przypomina, że nie wystarczy poznanie wartości, ale trzeba je realizować. Wyrazem tego jest stwierdzenie Jezusa: „Tak niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli dobre czyny wasze i chwalili Ojca, który jest w niebie” (Mt 5,16).

Humanizm chrześcijański – dotyczy bezinteresownej miłości bliźniego i pomocy dla potrzebujących. Ta wartość ewangeliczna opiera się na stwierdzeniu Jezusa: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy miał życie wieczne” (J 3,16).

Personalizm chrześcijański wywodzi się z Ewangelii i wynika ze stosunku Jezusa do osoby ludzkiej. Polega on na podkreśleniu wielkiej godności i wartości człowieka jako osoby ze względu na cenę duszy ludzkiej, która przewyższa wszelkie doczesne bogactwa. Ta wartość opiera się na stwierdzeniu Jezusa: „Co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16,26).

Chrześcijańskie wartości wychowawcze mają więc swe źródło w Ewangelii, która nie przemija, ale jest stale przedmiotem nauczania Kościoła.

### Zusammenfassung

Die Evangelischen Werte entsprechen nicht den Erwartungen eines Durchschnittsmenschen. Leider sind sie nicht für alle bestimmt. Das Evangelium ist für auserwählte Personen bestimmt, die „Ohren zum Hören“ der Gottesworte besitzen (Mt 13,43).

Das Evangelium regt zur inneren Arbeit an, so dass man gegenüber Gott und den Mitmenschen immer besser wird. Ihr geht es um eine spezifische Geburt „im Geist und in der Wahrheit“ (J 4,23). Sie meint: „Wer nicht aufs Neue auf die Welt kommt, der darf nicht das Gottesreich betreten“ (J 3,3).

Von der seelischen Wiedergeburt geht die Pflicht der ständigen Selbstentfaltung hervor. Das Evangelium führt die Worte von Jesus an: „Seit also vollkommen, wie vollkommen euer Vater im Himmel ist“ (Mt 5,48). Das verpflichtet einen getauften Menschen zum tiefen Glauben und zum moralischen Leben.

Das evangelische Wertesystem hat sein klar formuliertes Ziel – die Auferstehung und das ewige Leben aller Menschen. Es bestimmt auch didaktische Mittel, deren Inhalt das Gotteswort ist. Die evangelischen Werte besitzen also eine erzieherische Bedeutung, sie schätzen den freien Willen jedes Menschen, der die Wahrheit sucht.

KS. LEONARD NAŁĘCZ-SADOWSKI  
BIAŁA PODLASKA

## MOŻLIWOŚCI WYCHOWYWANIA MŁODZIEŻY W SZKOŁACH KEN

### WPROWADZENIE

Zasadniczym celem Komisji Edukacji Narodowej (1773-1794) było zreformowanie polskiego szkolnictwa. Do tej pory dzieci i młodzież wysyłano do szkół parafialnych albo zakonnych. Poziom nauczania był bardzo zróżnicowany. Parafialne szkoły ograniczały się do elementarnych wiadomości. Uczyły się w nich przeważnie dzieci chłopskie i drobnomieszczańskie, których nie miano w dalszej perspektywie posyłać do szkół średnich<sup>1</sup>.

Inaczej było w szkołach zakonnych. Tu ucześnieła młodzież, która najpierw pobierała wiadomości elementarne w swoich domach rodzinnych. Szkoły młodzieżowe miały charakter gimnazjalny lub średni. Prowadziły je zakony. Do wyróżniających się należeli jezuici i pijarzy. Nauczaniem zajmowali się również benedyktyni i cystersi. Uczniami w tych szkołach byli synowie bogatszej polskiej szlachty<sup>2</sup>.

Komisja edukacyjna pragnęła zaopiekować się wszystkimi szkołami i na każdym poziomie nauczania. Chciała szkolnictwo polskie zreformować, a nade wszystkim dać jeden, ale nowy program nauczania stosownie do danego poziomu.

---

<sup>1</sup> Z. Chyra, *Model nauczyciela w świetle ustawodawstwa szkolnego*, „Roczniki Humanistyczne” 2 (1977), s. 217.

<sup>2</sup> A. Wojtkowski, *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego i pijarskiego w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-2 (1966), s. 46.

## SZKOŁY PARAFIALNE W XVIII WIEKU

Szkoły parafialne, to najniższy szczebel nauczania polskich dzieci w XVIII wieku, w okresie Oświecenia. Miały być ogniwem wstępnym i wspólnym dla początkujących uczniów. Praca w tych szkołach była pierwszym etapem awansu pedagogicznego osób pragnących uczyć młode pokolenie. Szkoły te były utrzymywane głównie z funduszy edukacyjnych, utworzonych z dóbr parafialnych lub pojezuickich.

Celem szkół parafialnych była nie tylko nauka czytania, pisania i śpiewu, ale również wychowanie zgodne z zasadami Komisji edukacyjnej. Była to też forma obrony katolicyzmu przed różnowiercami. Choć te szkoły po Soborze Trydenckim szybko się rozwijały, to w XVIII wieku wyraźnie podupadły z różnych przyczyn. Nierzadko powodem tego była słaba dotacja finansowa<sup>3</sup>.

Większość członków Komisji edukacyjnej interesowała się sprawą oświaty dla ludu, ale w takim zakresie, by chłopci i rzemieślnicy potrafili lepiej wykonywać swe obowiązki. Tę niezbędną naukę można było zapewnić dzieciom z niższych warstw społecznych. W czasie reformowania szkół Komisja edukacyjna zwróciła się do wiejskich księży proboszczów o wsparcie swoim autorytetem i o dofinansowanie. Oparła się na postanowieniach krajowego synodu.

W porozumieniu z papieżem próbowano również zakładać szkoły parafialne przy klasztorach. Apelowano także do szlachty ziemiańskiej i tłumaczono, że zakładanie takich szkół jest potrzebne dla kraju, pożyteczne dla rodzin i zgodne z polską tradycją. Próbowano też przekonywać niektórych wpływowych ludzi, by popierali pomysł modernizowania polskiego szkolnictwa parafialnego<sup>4</sup>.

Wielu polskich myślicieli i patriotów było przekonanych, że Komisja edukacyjna ma obowiązek organizowania szkół parafialnych. Niektóre przekonania były zbyt postępowe, choć zgodne z epoką Oświecenia, i dlatego nie znajdowały powszechnego zrozumienia. Szkoły parafialne nie miały wystarczającej akceptacji, bo posiadały niski poziom nauczania i dlatego pozostały w cieniu społecznego zainteresowania. Przeznaczano je dla uczniów pochodzenia chłopskiego i drobnomieszczańskiego<sup>5</sup>.

Dla dzieci ubogiej szlachty, które pierwotnie miały zdobywać początkową naukę i chrześcijańskie wychowanie w parafialnych szkołach razem z rówieśnikami innych stanów, zakładano, po zdobyciu na to odpowiednich funduszy, specjalne

<sup>3</sup> M. Chacmówna, *Szkolnictwo wiejskie od czasów Komisji Edukacji Narodowej*, w: S. Inglot (red.), *Historia chłopów polskich*, t. I, Warszawa 1970, s. 490.

<sup>4</sup> J. Zamoyski, *Zbiór praw sądowych*, Warszawa 1780.

<sup>5</sup> Z. Kukulski, *Elementarz do szkół parafialnych narodowych*, Warszawa 1785.



internaty. Tam do czasu posiadały swoistą opiekę i wychowanie. Jednak oddzielenie ich od uczniów chłopskich i drobnomieszczańskich nie znajdowało powszechnego poparcia u pedagogów o szerszych horyzontach myślowych.

W szkołach parafialnych istniał problem wychowania uczniów w zakresie moralnym, obywatelskim i patriotycznym. W pierwszym okresie działalności Komisji edukacyjnej (1773-1776) podkreślano konieczność zorganizowania takich szkół parafialnych. Motywowano to obowiązkiem zapewnienia odpowiedniego wykształcenia i wychowania<sup>6</sup>.

Jednak późniejsze lata przyniosły zasadnicze zróżnicowanie. Dla szkół parafialnych opracowano odrębne cele wychowawcze<sup>7</sup>. Przekonywano, że racja stanu wymaga tego, aby uczyć i wychowywać dzieci ludu w inny sposób niż z rodzin szlacheckich i podawać zupełnie odrębny zakres pojęć. Uzasadniano, że nie może istnieć dwoiste wychowanie – dla ludu i szlachty. Jeśli jednak tak się stanie, to muszą być różnice co do czasu trwania nauki i odmiennego nastawienia praktycznego<sup>8</sup>.

„Szkoły parafialne – pisał A. Popławski – są dla najmłodszych dzieci, a zatem służyć im będą te nauki początkowe: czytanie, pisanie, arytmetyka praktyczna, początki geometrii praktycznej, katechizmu i moralnej nauki... Te szkoły powinny być zakładane po wsiach, mających kościół parafialny i nawet po miasteczkach”<sup>9</sup>.

Zakres wychowania ludu był niezmiernie praktyczny. Obejmował on przygotowanie do pełnienia w przyszłości życiowych obowiązków. Również nauka moralna zawierała elementy wychowania społecznego. Dotyczyła spraw stanowego wychowania. Uczono więc form grzecznościowych w odnoszeniu się do rodziców i osób starszych, panów i sług, dzierżawców i czynszowników, dziedziców i ludzi obcych. O patriotyzmie tu nie wspominało się.

„Niechaj dzieci – pisano – wprzód poznają cnotę jako swój pożytek, a występki jako własną szkodę. Niech się postawią na drodze życia cnotliwego. Torem drogi ludzkiej iść poczynając, poniosą się łatwo ku wysokości cnot chrześcijańskich”<sup>10</sup>.

W edukacji dzieci ze szkół parafialnych dostrzegano problem państwowy, społeczny i ekonomiczny. Uważano, że tu nie jest potrzebna znajomość teorii, by podnieść poziom uprawy ziemi i egzystencję wiejskich rodzin. Ważniejsza tu była wiedza praktyczna, która mogłaby przyczyniać się do podniesienia kultury życia. Uważano, że chłopom nie jest potrzebna żadna wiedza teoretyczna.

<sup>6</sup> A. Kamiński, *Przyjaźń patriotyczna*, Warszawa 1776.

<sup>7</sup> A. Czartoryski, *Przykazania Ojczyzny*, Warszawa 1783.

<sup>8</sup> A. Popławski, *Czego uczyć mają szkoły parafialne*, Warszawa 1784.

<sup>9</sup> Tamże, s. 44.

<sup>10</sup> Tamże, s. 49.

Szkoły parafialne – według założeń Komisji edukacyjnej – miały być nadzorowane przez władzę państwową, bo taki był interes ich istnienia i wychowywania uczniów. Do Ks. Proboszcza należało opiekowanie się szkołą pod względem obyczajowym i religijnym.

Wymagania stawiane nauczycielom pracującym w parafialnych szkołach spowodowały większe zainteresowanie się książkami dotyczącymi wychowania uczniów. Nauczyciel miał indywidualnie wychowywać ucznia i przyzwyczajać go do pracy. Miał wszystkich sprawiedliwie oceniać i jednakowo traktować. Pomocny w tym był *Elementarz* przeznaczony do poznawania abecadła. Z niego uczono dzieci i wymagano, aby każde poprawnie czytało z książeczek do nabożeństwa<sup>11</sup>.

Elementarz został zredagowany i wydany za zgodą i wiedzą Komisji edukacyjnej, chociaż nie uzyskał formalnej aprobaty. Był więc chwilowym uzupełnieniem brakującego podręcznika dla szkół parafialnych. Omawiane tam wychowanie, szczególnie w aspekcie moralnym, miało charakter najbardziej ogólnoludzki i jednocześnie bliski uczniom. Podkreślano ich relacje do rodziców i najbliższego otoczenia.

W szkołach parafialnych dodawano do ogólnego programu nieco wiadomości z zakresu troski o zdrowie. Mówiono o leczeniu bydła, drobnym przemyśle domowym i handlu. Wyraźnie i bez teoretyzowania podkreślano użyteczność poszczególnych nauk oraz ich związek z praktyką. Przy okazji omawiano cnoty obyczajowe. Zwracano uwagę na uczciwość i sprawiedliwość<sup>12</sup>.

Z czasem w powyższych szkołach stopniowo zredukowano wychowanie obywatelskie i patriotyczne. Tłumaczono to coraz większymi trudnościami pod względem finansowym i politycznym. Szczególnie to się zaznaczało w dobie rozbiorów Polski. Niezależnie od powyższego Komisja edukacyjna spokojnie pracowała dla dobra polskiej szkoły<sup>13</sup>.

Podobnie też było z redagowaniem podręczników przez Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych. Starano się, aby znalazły się one we wszystkich szkołach i na każdym poziomie. Redaktorzy wykazali się przy tej okazji dobrą znajomością zasad psychologii rozwojowej i zdrowej pedagogiki.

Kiedy analizuje się program dla szkół parafialnych, zauważa się, że zakres pojęcia „ojczyzna” – w nauczaniu dzieci chłopskich był znacznie węższy od szlacheckich. Ojczyzna dla środowiska wiejskiego to najbliższa okolica miejsca naro-

<sup>11</sup> Komisja Edukacji Narodowej, *Elementarz do nauczania się abecadła, sylabizowania i czytania ku wygodzie szkół parafialnych sporządzony*, Warszawa 1780.

<sup>12</sup> W. Wisłocki (red.), *Mowy miane w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych w latach 1776-1778*, Kraków 1889.

<sup>13</sup> Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych, *Elementarz dla szkół parafialnych narodowych*, Warszawa 1785.

dzin i codziennego życia. Podobnie było z obowiązkami wobec ojczyzny, bo zostało to zawężone do wykonywania codziennej pracy<sup>14</sup>.

Nauka o naturalnym przywiązaniu chłopów oraz ich dzieci do ziemi ojczystej, a także pracy dla jej dobra wynikała z potrzeby posiadania takich cech, jak życzliwość, wdzięczność i szacunek dla otoczenia i przodków. Uważano to za najistotniejsze w życiu chłopów oraz ich naturalnego środowiska.

Różnica pojęć odnośnie do „Ojczyzny” w szkołach parafialnych i szlacheckich wynikała z odmienności społecznego miejsca chłopów oraz pozostałych warstw, choć wszyscy żyli w jednym państwie. Polski chłop nie miał pełni praw obywatelskich. W związku z tym wychowanie obywatelsko-patriotyczne w szkołach elementarnych nie było w całości rozwinięte<sup>15</sup>.

Szkoły parafialne były przeznaczone dla ludu i posiadały charakter stanowy. Z powyższego powodu tak wychowywano w nich uczniów, by zrozumieli, że chłop lub rzemieślnik to też obywatel, ale nie w ujęciu szlacheckim. Jeśli młodzieży szlacheckiej mówiono o urzędnikach, politykach, organizatorach, nauczycielach, prawnikach, administratorach czy żołnierzach oraz duchownych, to dzieci wiejskich przyzwyczajano do posłuszeństwa, karności, uległości i dbania o zdrowie.

Idee oświeconego racjonalizmu głoszone przez filozofię XVIII wieku, określające szczęście społeczeństwa, odbijały się na wychowaniu w szkołach parafialnych przez krzewienie takich cnót, jak kultura pracy fizycznej, rzetelność w wykonywaniu obowiązków, poszanowanie własności czy też życzliwość względem innych osób.

Brak wykształconych pedagogów stanowił wielki problem w szkolnictwie parafialnym. Seminaria nauczycielskie dla tego rodzaju szkół były wciąż niewystarczające. Obowiązujący *Elementarz* (1785) nie spełniał wszystkich oczekiwań. Z powyższego powodu opracowano nowy podręcznik. Stał się on pomocny dla mniej wykształconych nauczycieli, którzy zajmowali się wychowaniem dzieci uczęszczających do szkół parafialnych<sup>16</sup>.

„Człowiek wezwany na to – pisał ks. G. Piramowicz – aby miał dozór i zawiadowanie szkoły parafialnej, aby uczył dzieci po wsiach i miasteczkach, ma poczytywać tę posługę jako wielkiej bardzo wagi ze wszystkich względów. Ma bowiem przygotować uczniów, żeby byli szczęśliwi, żeby i sobie, i drugim stali się pożytecznymi”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> M. Mitera, *Komisja Edukacji Narodowej*, Warszawa 1966, s. 121.

<sup>15</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce w XVI–XVIII w.*, Lwów 1912.

<sup>16</sup> G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela, mianowicie zaś w szkołach parafialnych i sposoby ich dopełnienia*, Warszawa 1787.

<sup>17</sup> M. Mrozowska (red.), *G. Piramowicz. Powinności nauczyciela oraz wybór mów i listów*, Wrocław 1959, s. 5.

Rola pedagoga w szkołach parafialnych nie ograniczała się jedynie do nauczania, ale obejmowała wychowanie. On miał stale uzupełniać wiedzę potrzebną mu w szkole, umiejętnie obchodzić się z dziećmi, współpracować z ich rodzicami oraz zdobywać konieczne walory w swej pracy. Wierzano, że odpowiednie wychowanie dzieci chłopów i rzemieślników pomoże w przezwyciężeniu antagonizmów ze szlachtą. Miało to spowodować właściwą współpracę dla dobra państwa i ojczyzny<sup>18</sup>.

W ten więc sposób odgórnie kształtowano dwa rodzaje obywateli – od rządzenia i od pracy. Niestety, to nie była właściwa pozycja i dlatego szkoły parafialne nie miały perspektyw rozwoju na dłuższe lata. Projekty Komisji edukacyjnej co do idei wychowawczych w szkołach parafialnych często były jedynie życzeniem i wyłącznie zamiarem.

Faktyczna realizacja zamierzeń i realizowanie programu szkół parafialnych rozbiła się o ich małą ilość oraz niechęć i nieufność szlachty, widzącej w nauce dzieci wiejskich potencjalne zagrożenie istniejącej zależności chłopów. Stale też brakowało nauczycieli do parafialnych szkół. Podręczniki zbyt wolno rozpowszechniano, a niekiedy nawet nie wysyłano pod wskazany adres.

Sprawa szkolnictwa parafialnego była nierazko punktem zapalnym w dyskusjach dotyczących reform społecznych w Rzeczypospolitej. Tak trwało przez wszystkie okresy działalności Komisji edukacyjnej. Nieco inaczej było w szlacheckich szkołach średnich na szczeblu wojewódzkim.

## SZKOŁY ŚREDNIE W XVIII WIEKU

Szkoły średnie podporządkowane Komisji Edukacji Narodowej posiadały własne idee wychowawcze. Tu były większe możliwości nauczania. Formacja wciąż była czymś ważniejszym od kształcenia intelektualnego. Uczeń tej szkoły miał być cnotliwym człowiekiem. Uważano, że „nie ma nikogo jakiegobądź płci, ktoby nie był winien żyć dobrze”<sup>19</sup>.

Projekt nauczania w szkołach średnich popierał współpracę pedagogów z rodzicami młodzieży. Zauważalne to było w różnych dziedzinach szkolnej formacji. Często dotyczyło wolnych zajęć, przewidywanych rozrywek, a nawet szkolnej musztry wojskowej. Ćwiczenia te były zalecane przez Komisję edukacyjną jako przygotowanie do pełnienia jednego z rodzajów służby obywatelskiej. Taki kieru-

---

<sup>18</sup> G. Piramowicz, *Mowy miane w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych w latach 1776-1788*, Kraków 1889, s. 141.

<sup>19</sup> S. Tync, *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1922, s. 101.

nek wychowania przygotowywał zdrowego i sprawnego obywatela, z czego również byli zadowoleni rodzice.

Wychowanie patriotyczne w średnich szkołach pielęgnowano ze szczególną troską, gdyż kraj stale był zagrożony ze strony sąsiednich państw. Mówiono młodzieży, że gdyby sytuacja w kraju stała się krytyczna, starsze klasy powinny zgłaszać się do wojska lub w inny sposób spieszyć z pomocą zagrożonej Ojczyźnie. Zdarzało się, że w niektórych szkołach nauczyciele oddawali na cele publiczne swoje miesięczne pensje.

Komisja edukacyjna okazywała wobec nauczycieli i młodzieży wielką satysfakcję z powodu takich, czy podobnych dowodów „patriotyzmu i obywatelstwa”. Wychowanie fizyczne w nowych szkołach zreformowanych cieszyło się wielkim powodzeniem wśród uczniów. Nauczyciele zdobywali znaczne uznanie u rodziców, gdyż widziano w tym dowody miłości Ojczyzny, która stale przeżywała swe zagrożenie.

Powszechnie było wiadome, że sytuacja polityczna musi wyzwać większe niż w okresie normalnym ożywienie do obrony zagrożonej niepodległości kraju. Jeśli przed pierwszym rozbiorem Polski wychowanie fizyczne z elementami wojskowej musztry było tylko jednym z akcentów tych zajęć, to potem stało się motywem zasadniczym<sup>20</sup>.

Komisja edukacyjna ogromnie interesowała się stanem zdrowia uczniów. Wizytatorzy bardzo skrupulatnie badali czystość, higienę, racjonalny tryb życia, historię chorób i możliwości leczenia się. Dlatego tak usilnie zachęcali do wychowania fizycznego oraz gier i wycieczek. Miało to też akcenty wychowania patriotycznego. Czyniono ze zdrowia problem obywatelski i ściśle narodowy. Uważano, że rolą i zadaniem szkoły jest „nieprzerwanie z edukacją moralną łączyć edukację fizyczną”<sup>21</sup>.

Największe znaczenie w edukacji młodzieży odgrywało wychowanie moralne. Na to zagadnienie Komisja edukacyjna kładła najsilniejszy akcent. Sposób zachowania się szkolnej młodzieży, chęć rozwiązywania konfliktów, naturalne współzawodnictwo w uczeniu się – to cenne przejawy osobistej kultury, które miały rzutować na przyszłych obywateli i katolików w pełni dojrzałych. Uczniowie w tych szkołach byli zróżnicowani pod względem uzdolnień intelektualnych i fizycznej sprawności. Z powyższego powodu szkoła zabiegała o to, by te różnice niwelować.

<sup>20</sup> Por. H. Bogdziewicz, *System wychowawczy księdza Stanisława Konarskiego*, „Katecheta” 7-8 (2000), s. 21.

<sup>21</sup> J. Lubczyński (red.), *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego i na szkoły Rzeczypospolitej przepisane*, Lwów 1930, s. 141.

Wizytatorzy szkolni od czasu do czasu stwierdzali słaby poziom w zakresie obowiązującej wiedzy. W niektórych szkołach nie było wymaganej dyscypliny uczniowskiej. Nauczyciele ubolewali z tego powodu i czynili różne starania, aby podnosić poziom moralności i zachęcać modzieź do gorliwszej pracy nad sobą. „Powszechnie – napisał wizytator – znalazłem w nich dowcip i pojętność, ale ile natura łaskawą im była matką w daniu darów, tyle po większej macochą stała się fortuna”<sup>22</sup>.

W średnich szkołach w zasadzie unikano kar cielesnych, ale wobec szczególnie zatwardziałych i opornych były one stosowane. Poza tym korzystano z upomnień i nagan. Nie zawsze czyniono to prywatnie, bo niekiedy i publicznie. Najcięższą karą było skreślenie z listy uczniów i usunięcie ze szkoły. Taką karę ogłaszano publicznie i to zamykało drogę do dalszej nauki w publicznych szkołach. Tacy uczniowie mogli przenosić się jedynie do szkół prywatnych lub zakonnych<sup>23</sup>.

Szkoły dbały o dobrą reputację uczniów. Staraly się zapewnić im ochronę przed różnymi zaczepkami i krzywdami ze strony osób postronnych. W sprawach spornych rozstrzygano zaistniały problem i łagodzone różne zadrażnienia. Dotyczyło to braku subordynacji uczniów i niechęci poddawania się nauczycielom oraz szkolnym przepisom. Bywały też zatargi z miejscową ludnością, a niekiedy bunty przeciw szkolnej dyrekcji.

Niepoślednią rolę w sprawach wychowawczych odgrywali szkolni wizytatorzy. Oni wygłaszali mowy do nauczycieli i uczniów. Przekazywali też zasadnicze idee wychowawcze akceptowane przez Komisję edukacyjną. „Będąc oświeconymi – pisał wizytator – jaśnie właściwy interes kraju obaczycie. Zachęceni do męstwa patriotycznego, ile razy pójdzie o dobro kraju, nigdy się Wasz duch nie zniży, ani zalęknie się na gwałt. Chcąc i umiejąc ratować naród, źródła jego nieszczęść szukać będziecie i złemu w samym zasiężycie początku”<sup>24</sup>.

Wizytatorom zależało na dobrym wychowaniu szkolnej młodzieży. W tym celu sprawdzali poziom jej wiadomości oraz oceniali stosowane tam metody wychowawcze. Odbywali prywatne rozmowy z nauczycielami i pedagogami, a także uczniami. Każdy miał prawo poprosić ich o poufną rozmowę. Przekazywane skargi wnikliwie rozważano, a w razie przekazanych oszczerstw winnego surowo karano. Osobno rozmawiano z dyrektorami, by poznać ich problemy i trudności, a także udzielić wskazówek pod kątem dalszej pracy.

Nowe metody wychowawcze polegające na bezstresowym prowadzeniu młodzieży nie były łatwe do przyjęcia przez nauczycieli. Osiągnięcie harmonii i posłu-

---

<sup>22</sup> H. Pohoska, *Pijarzy wizytatorami Komisji Edukacji Narodowej*, „*Nasza Przeszłość*” 15 (1962), s. 285.

<sup>23</sup> Tamże, s. 289.

<sup>24</sup> J. Wybicki, *Mowa*, w: *Zabawy przyjemne i pożyteczne*, Warszawa 1777, s. 162.

szeństwa, do którego dążyły władze szkolne, rodziło wiele trudności. Nauczyciele byli przyzwyczajeni do drastycznych zabiegów wychowawczych m.in. przez bicie uczniów. Kary fizyczne nie były obce starszym uczniom, którzy uczęszczali do szkoły jeszcze przed wprowadzeniem reformy.

Wizytatorzy znali istniejącą sytuację. Niekiedy musieli reagować na zbyt surowe postępowanie pedagogów lub też wyjątkową łagodność i wyrozumiałość. Czasem władze naczelne zmuszone były pozbawić dyrektora władzy, a nawet zwolnić z pracy, jeśli dochodziło w szkole do osobistych zatargów. Wielki akcent kładziono na poszanowanie ludzi innych stanów np. mieszczan i chłopów oraz na tolerancję osób z mniejszości narodowych i wyznaniowych, np. Żydów i Rusinów, prawosławnych i protestantów.

Zwalczano różne nadużycia dyscyplinarne, jak późne powroty nocne do internatu, palenie tytoniu i picie alkoholu, bijatyki i kradzieże. Wszelkie zabiegi dyscyplinarne zmierzały do przyzwyczajania młodzieży, aby systematycznie się uczyła i dobrze zachowywała. Surowo przestrzegano terminów wyjazdów i powrotów ze świąt, ferii i wakacji. W razie wykroczeń grozono skreśleniem z listy lub zatrzymaniem drugi rok w tej samej klasie.

Niezmiernie ważnym środkiem wychowawczym w średnich szkołach były sądy koleżeńskie wdrażające młodzież do praworządności i poczucia sprawiedliwości. Zalecano nauczycielom zwalczanie u młodych skłonności do kłótni, zawziętości i gniewu oraz przyzwyczajanie ich do łatwego przebaczenia wzajemnych uraz.

Osobną metodą wychowawczą było nagradzanie lepszych i pilniejszych uczniów. Dawano im odpowiednie miejsca w klasie, czyniono odpowiedzialnymi za innych, ogłaszano publicznie ich nazwiska, obdarowywano książkami i przywilejami w inicjowaniu gier i zabaw na rekreacjach, dawano przywilej noszenia błękitnej kokardy, wygłaszania mowy w czasie szkolnych uroczystości, wyróżniano prezentacją przed królem i obdarowywano medalami – złotymi i srebrnymi.

O metodach wychowawczych stosowanych w nowych szkołach decydowały potrzeby państwa oraz osobisty interes obywateli. One prowadziły do szczęścia i powodzenia młodych ludzi. Jednym z czynników wychowania młodzieży była też niedzielna katechizacja. Miała ona charakter uzupełniający w stosunku do całokształtu nowej formacji. Młodzież z tych szkół mogła wyróżniać się cechami dobrego chrześcijanina. Z powyższego powodu brała udział w nabożeństwach i przestrzegała zwyczajów katolickich wyniesionych z rodzinnych domów oraz własnych parafii.

Do podstawowych obowiązków religijnych dla szkolnej młodzieży należało uczestniczenie we Mszy św. i rekolekcjach, odprawianie spowiedzi św. każdego miesiąca, a także różne modlitwy za żywych i zmarłych, nauczycieli i sponsorów. Pedagodzy szkolni towarzyszyli uczniom w powyższych praktykach religijnych.

W szkolnym wychowaniu wykorzystywano różne okazje, aby upamiętniać rocznice i uroczystości je świętować. Nabożeństwa były koniecznym akcentem uświetniającym i podkreślającym lojalność Komisji edukacyjnej wobec Kościoła. Oprócz stałych okazji do stwarzania dobrej atmosfery w szkołach i dążeniach do ideałów wychowawczych korzystano z różnych dodatkowych okazji, jak imieniny króla czy różne jubileusze, np. z okazji 100-letniej rocznicy zwycięstwa Jana III Sobieskiego nad Turkami pod Wiedniem.

Prezes Komisji edukacyjnej, Prymas Michał Poniatowski, brat króla Stanisława Augusta, wystosował list do wszystkich szkół w sprawie obchodów rocznicy bitwy pod Wiedniem. Była to płomienna wypowiedź patriotyczna nawołująca do wykorzystania okazji, aby pobudzić dumę i siłę młodzieży oraz całego Narodu.

„Sądzę, przyzwoitą nader rzeczą przypomnieć Wam, przełożeni szkół i młodzi dozorowi waszemu poruczonej, szczególną uroczystość w tym roku przypadającą. Komuż bardziej tak chwalebne i ojczyste myśli wpajać powinniśmy, jak nie szkolnej młodzieży, jeżeli nie synom Ojczyzny, z którymi te wzrastać powinny...”<sup>25</sup>.

„Spadło następnie dokonane na nas nieszczęście [rozbiory]. Postrzegamy się, gdy wszelkie odjęte są nam środki ratowania Ojczyzny. Wszakże, jeżeli teraz w ludzkiej nie jest mocy dawnym ciosem sił osłabionych ożywić, tedy przynajmniej powinno być naszą usilnością w potomkach naszych zostawić Ojczyźnie broń rozumu, którą przez obywatelską i baczną młodzieży edukację przygotować należy”<sup>26</sup>.

Prymas zachęcał młodzież do przestrzegania praw Bożych i zachowywania miłości wobec Ojczyzny poprzez osobistą karność, sprawiedliwe postępowanie względem drugich, okazywanie męstwa i wykonywanie wskazanej pracy. Uważał, że z tych i podobnych cnót społecznych „wielkie pomyślności popłyną dla Ojczyzny”.

Prymas zaproponował tematy do przemówień rocznicowych i polecił, aby ich teksty zostały przesłane do Komisji edukacyjnej. Osobiście kładł wielki nacisk na zalety obywatelskie Jana III Sobieskiego „przez które ten stał się wielkim Ojczyźnie i wiekopomnej pamięci godnym”<sup>27</sup>. Podkreślał, że ten król od dzieciństwa poznawał życiorysy sławnych ludzi i bohaterów. W ten sposób wychowywał się i kształcił zgodnie z chrześcijańskimi zasadami.

Jan III Sobieski – przypominał młodzieży Prymas – otrzymał staranne wykształcenie i od młodości zaprawiał się do męstwa, dzielności i umiarkowania. „Sobieskiego wyniosły szczególne przymioty, znajomość rządu, biegłość w sztuce wojennej, męstwo, szacunek w narodzie i króla. Nie szedł do tych stopni powabem

<sup>25</sup> M. Poniatowski, *List okólny do zgromadzeń szkolnych*, Warszawa 1783.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.



podłych zysków, lecz celem mu była służba publiczna, chęć poświęcenia swych talentów i majątku miłej Ojczyźnie i królowi”<sup>28</sup>.

List ks. Prymasa M. Poniatowskiego miał niezmiernie aktualny wydźwięk. Zachęcał w nim potrzebę aktualizowania jego treści. Podkreślał osobiste przymioty króla, zwłaszcza wierność religii, doskonałość w obyczajach, biegłość w naukach i językach, szacunek dla uczonych, przezorność w polityce, wspaniałość w darowaniu krzywd własnych. Wszystkie powyższe cnoty mogły być naśladowane i ćwiczone przez młodzież.

Prymas zachęcał całą polską młodzież, by w mowach umiejętnie pokazywała swą edukację, jak przodkowie stawali się dobrymi obywatelami i wojownikami, kochającymi szczerze religię i Ojczyznę, dochowywali przyjaźni, unikali obłudy i prywaty, a w swych rodzinnych domach byli osobami pracowitymi. Równocześnie przestrzegał młodych przed naśladowaniem ludzi próżniących, nieszanujących rodziców i krewnych.

Prymas podkreślał, że dawniej uczono młode pokolenie myśleć o rzeczach przynoszących korzyść Ojczyźnie. Nie obrzydzano rzemiosła i handlu, nauki i sztuki, gdyż wszystko przynosiło dobro dla kraju i zapobiegało wywożeniu kosztowności za granicę. Mówiono wówczas, że „bez ducha patriotyzmu pewny narodu upadek, a bez cnoty i obyczajów próżny w narodzie patriotyzm”<sup>29</sup>.

W przemówieniach uświetniających zwycięstwo Jana III Sobieskiego podkreślano: „Siła narodu nie miarkuje się ani gromadą żołnierzy, ani kosztownością gmachów, ani blaskiem obrzędów, ani gorliwością ze starymi obyczajami, ani smakiem ladajakich nowości. Szukać jej trzeba w zagonach roli, pod strzechami wieśniaków, w talentach mieszkańców miast, w dziełach krosien i warsztatów, w edukacji młodzieży i umiejętności bronięcia się od niesłusznej napaści”<sup>30</sup>.

Uważano, że „nie ma innej drogi do szczęścia, tylko przez dobre nauki i gospodarskie zabiegi, a cnota i bohaterstwo mogą upewnić jego trwałość. Bohater, to geniusz, który kształcony długą i trudną pracą, a ozdobiony dzielnym rozumem i nadzwyczajną odwagą, używa żelaza na ocalenie ziemi ojczystej lub poskromienia gwałcicieli sąsiedztwa”<sup>31</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Możliwości wychowania polskiej młodzieży uczącej się w nowoczesnych szkołach zreformowanych przez Komisję edukacyjną były znaczne. Światli nauczycie-

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

le i pedagodzy, a w tym i duszpasterze, wiele czynili, by wykształcić młodych ludzi i przekazać im ducha miłości do Ojczyzny. Z każdym rokiem działalności Komisji Edukacji Narodowej coraz wyraźniej ukazywano starszym uczniom, że nad krajem zawisło nieszczęście rozbiorów ze strony trzech sąsiadów. Dodawano młodemu ducha, by nie zniechęcał się, gdy przyjdzie taka konieczność, stanąć do walki w obronie Ojczyzny.

W nowych szkołach edukacyjnych wychowanie młodzieży szło w parze z jej nauczaniem. Program był nowy w porównaniu ze szkołami zakonnymi i dlatego wymagał dobrego przygotowania ze strony nauczycieli oraz metodycznie opracowanych podręczników. Z powyższego powodu spadło na Komisję edukacyjną wiele obowiązków. Nie byłoby to wykonalne, gdyby społeczeństwo popierające nowego ducha w edukacji nie dostrzegało właściwego ideału mającego siłę odnowienia polskiego szkolnictwa.

Komisja Edukacji Narodowej pracowała dla dobra kraju, a zwłaszcza młodego pokolenia, w pewnych etapach czasowych. Wynikało to z konieczności organizacyjnych i finansowych. Choć dość wcześnie zakończyła swą oświatową działalność z rozkazu zaborców, wpisała się na kartach historii Polski, I Rzeczypospolitej, złotymi literami.

### Zusammenfassung

Das Ziel der K.E.N. (Volks-Edukations-Kommission) (1773-1794) war die Reformierung des polnischen Staatlichen Bildungswesen. Mit dem beschäftigte sie sich in ihrer Tätigkeit. Es handelte sich ihr hauptsächlich um die Vorbereitung von entsprechenden Lehrbüchern, die für die Lehrer und Schüler geeignet sein wären.

Die Schulen der KEN besuchten Söhne der reichen Schlachta und der wohlhabenden Bauern. Diese Schulen waren in entsprechende Grund- und Mittelstufen geteilt. Es waren bekannte Pfarrschulen, die die Pfarrer betreuen sollten.

Leider dauerte diese Tätigkeit der K.E.N zu kurz, nur 20 Jahre lang. Sie Stellte mehre Schulbücher bereit, jedoch war man leider nicht imstande alle Schüler im Geist der Liebe Zum Vaterland zu erziehen, was für die Verteidigung des Landes nötig war, besonders zur Zeit der Teilung Polens.

# OMÓWIENIA I RECENZJE

---

## XXXIV Wrocławskie Dni Duszpasterskie, „*Ecclesia in Europa*” – *Kościół w Europie i w Polsce* (Wrocław, 23-25 VIII 2004)

W dniach 23-25 sierpnia 2004 roku na PWT we Wrocławiu odbyły się XXXIV Wrocławskie Dni Duszpasterskie. Zaslugą Kościoła wrocławskiego jest istnienie tej pięknej tradycji. Tym razem wszystkie spotkania poświęcone zostały papieskiej adhortacji *Ecclesia in Europa*. Podczas Mszy św. W katedrze wrocławskiej JE ks. abp prof. dr hab. Marian Gołębiowski wygłosił piękną, głęboko biblijną i eklezjalną homilię, nawiązującą do sytuacji religijnej we współczesnej Europie, konieczność nowej ewangelizacji tego kontynentu, zagubionego w materializmie i konsumpcjonizmie.

W auli PWT obrady rozpoczął JE ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec, witając wszystkich gości, księży biskupów z różnych diecezji, szczególnie zaś JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza. Obszerne wprowadzenie ks. bpa Ignacego Deca dotyczyło dzisiejszej sytuacji religii, Kościoła i teologii w Europie.

Jako pierwszy wystąpił ks. bp dr Jan Tyrawa, biskup bydgoski, wieloletni pracownik Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Całość wystąpienia ks. bpa Tyrawy podzielona została na trzy części: rozumienie nadziei, współczesne zagrożenia dla nadziei oraz nadzieja jako przyszłość Europy na podstawie adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* Jana Pawła II. Bp Tyrawa przedstawia nadzieję jako warunek rozwoju człowieczeństwa i jako cnotę Boską. Bp Jan Tyrawa dokładnie omawia adhortację papieską i podkreśla element nadziei, który został wypłukany z mentalności współczesnych ludzi Zachodu.

W wystąpieniu ks. inf. prof. dr hab. Jana Kruciny, *Nowa ewangelizacja – obojętności i agnostycyzmowi naprzeciw*, jak zwykle pełnym zaangażowania i pasji, mamy wskazane fundamentalne wątki adhortacji. Po pierwsze: zobojętniała Europa jest zdezorientowana i przygnębiona. Po drugie: Kościół jako jedyny może dźwignąć Europę z odrętwienia. Może się to stać drogą ofiarowania porywającej wiary w Jezusa Chrystusa. Po trzecie: konieczne jest podjęcie nowej, pełnej Ducha działalności ewangelizacyjnej, która będzie w stanie wpłynąć na przemianę ludzi. Europa roztrwonila w swojej historii dziedzictwo Ewangelii i Kościoła, szczególnie zapomniała o Chrystusie, żywej Ewangelii Boga. Oczywiście Kościół musi sam siebie także reewangelizować. W ostatniej części swego wystąpienia ks. prof. Krucina omawia, jako przykład, sylwetkę Sługi Bożego Johanna Messnera – uczonego, teologa, duszpasterza, profesora Uniwersytetu Wiedeńskiego, kandydata do chwały ołtarzy.

Następnym wykładowcą był JE ks. abp dr Damian Zimoń, Arcybiskup Metropolita Katowicki, Przewodniczący Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego, którego wystąpienie dotyczyło *Programu duszpasterskiego na rok 2005*, który w tym roku nosi tytuł: *Głoszenie Ewangelii nadziei. W czasach, kiedy tyłu ludzi gubi nadzieję, temat ten wydaje się ze wszech miar aktualny.*

Po południu odbyły się konwersatoria powiązane z tematem WDD.

Następnego dnia, czyli 24 sierpnia, jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski, który po raz kolejny potwierdził swoją odwagę głoszenia tego, co uważa za słuszne, w wykładzie: *Chrześcijanin w Europie: „Trwajcie mocno we wierze”* (1 Kor 16,13), gdzie stawia diagnozę chrześcijaństwa zachodniego, także tego w Polsce, ostro krytykując zarówno ludzi niewierzących, jak i wierzących, włącznie z urzędowymi przedstawicielami Kościoła. Oczywiście ks. prof. Rogowski nie załamuje rąk, ale powołując się na Biblię, wskazuje wyraźnie, że to wszystko zostało przewidziane, a Pan Jezus dobrze wiedział, że wiara będzie zamierać.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Ks. prof. Czerwik skupił się na liturgicznych wątkach adhortacji Jana Pawła II, szczególnie nad czwartym rozdziałem tego dokumentu, zatytułowanym: *Celebrować Ewangelię nadziei*, głównie zaś na fragmentach o tytułach: *Odkryć na nowo liturgię* (nry 67-73) i *Sprawować sakramenty* (nry 74-82). Chodzi przede wszystkim o odkrycie wymiaru tajemnicy obecnego w liturgii, którego wielu dzisiaj nie dostrzega.

Na temat służby Kościoła w dziele miłosierdzia mówił JE ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba, biskup łowicki, reprezentujący UKSW w Warszawie. Temat wystąpienia ks. bpa brzmiał: *Służyć Ewangelii nadziei – wyobrażenia miłosierdzia, opcja dla ubogich. W kontekście sytuacji społeczeństwa polskiego wydaje się, że temat ten był wręcz niezbędny. Równie istotny był temat, który podjęła prof. dr hab. Maria Braun-Gałkowska z KUL-u.*

Pani prof. Maria Braun-Gałkowska przedstawiła zagadnienie *Rodzina kolebką wiary*, w którym, jak zwykle bardzo kompetentnie, omówiła z jednej strony źródła wiary dzieci w rodzinie, a z drugiej zagrożenia i patologie w rodzinie. Bardzo ważna w tym kontekście jest obecność ojca w rodzinie, różne sposoby tej obecności i jego nieobecność. Problem ojcostwa jest mocno związany z kwestią wiary i z kształtowaniem w sobie prawidłowego obrazu Boga.

Spółeczność wrocławska miała okazję raz jeszcze spotkać się za Panią Profesor podczas konwersatorium.

W środę, 25 sierpnia, pierwsze wystąpienie przypadło w udziale ks. dr. hab. Waldemarowi Irkowi z PWT we Wrocławiu, który zaproponował temat *Parafia wspólnotą odnowy i nawrócenia.*

Jako ostatni wystąpił JE ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec, biskup świdnicki oraz kończący swoją kadencję rektor PWT we Wrocławiu. Temat wystąpienia dotyczył zdrowej filozofii: *Zdrowa filozofia – spoiwo chrześcijańskiej Europy.* Wykład ks. bpa Deca dzieli się na trzy części. Część pierwsza ujmuje te koncepcje filozoficzne, które znalazły się u podstaw ideologii i dziejów minionego wieku. W drugiej części została postawiona diagnoza współczesnych trendów filozoficznych, w trzeciej natomiast wskazana została jedyna zdrowa filozofia zdolna być spoiwem kontynentu europejskiego, jaką jest filozofia klasyczna, któ-

rej brak odbija się przede wszystkim na zredukowanej, karłowatej wizji człowieka, nie mówiąc już o Bogu.

Obrazy pięknie i wnikliwie podsumował ks. prof. Jan Krucina. Na zakończenie uczestnicy posłuchali również JE ks. abpa prof. Mariana Gołębiewskiego, który podziękował wszystkim za obecność i wyraził radość z faktu, iż nauczanie papieskie, tak prawdziwe i aktualne, jest reflektowane na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Z niecierpliwością oczekujemy na jubileuszowe XXXV Wrocławskie Dni Duszpasterskie w 2005 roku.

Jan Wadowski

## Konferencja naukowa *Etos i egzegeza* zorganizowana przez Wydziały Teologiczny i Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w dniach 19-20 XI 2004

Cechą charakterystyczną, określającą rozwój współczesnej nauki, obok coraz bardziej postępującej specjalizacji, jest interdyscyplinarność. Dla zapewnienia efektywnej komunikacji między przedstawicielami ciągle mnożących się gałęzi wiedzy interdyscyplinarność jawi się jako konieczny wymóg.

Niezwykle interesującą próbą sprostania temu wymogowi stała się konferencja naukowa *Etos i egzegeza*, zorganizowana w dniach 19-20 listopada 2004 r. przez Wydziały Teologiczny i Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Konferencja, która zgromadziła kilkudziesięciu uczestników z kraju i zza granicy, stworzyła płaszczyznę owocnego, interdyscyplinarnego dialogu między teologami – przedstawicielami egzegezy biblijnej, a filologami specjalizującymi się w dziedzinie greckiej i łacińskiej literatury antycznej. Na powodzenie konferencji i jej wysoki poziom naukowy wpłynęło w istotnym stopniu międzynarodowe grono wybitnych prelegentów, na czele z prof. Klemensem Stockiem SJ, wykładowcą rzymskiego *Biblicum*, a zarazem aktualnym sekretarzem Papieskiej Komisji Biblijnej. Nadmienić należy, że wystąpienia prelegentów wymagały od uczestników konferencji, obok przygotowania fachowego, także znajomości współczesnych języków europejskich – referaty wygłaszane były w językach: angielskim, włoskim, francuskim i niemieckim.

Interdyscyplinarny charakter konferencji znalazł swoje odzwierciedlenie w jej programie. Został on tak skonstruowany, by w przeciągu całego dwudniowego spotkania zapewnić dostępną dla obu grup platformę dyskusji między teologami (egzegetami) a filologami, a zarazem umożliwić zaprezentowanie specyficznej problematyki właściwej dla egzegezy biblijnej (tu położono nacisk w pierwszym dniu konferencji) oraz dla filologii tekstu antycznego (zaakcentowanej w drugim dniu spotkania).

Oficjalnego otwarcia konferencji dokonał JE ks. abp dr Damian Zimoń oraz dziekani obu wydziałów Uniwersytetu Śląskiego, które ją zorganizowały: ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (Wydział Teologiczny) i prof. dr hab. Piotr Wilczek (Wydział Filologiczny).

Prof. P. Wilczek wygłosił także pierwszy referat, zatytułowany *Translating and Interpreting the Bible for Non-Biblical Scholarship: Dilemmas of a Dilettante (Przekład i interpretacja Biblii poza obrębem naukowej biblistyki – dylematy dyletanta)*. Wystąpienie to

pomyślane było jako wprowadzenie w całość tematyki konferencji; dotyczyło problemów, z którymi może się zetknąć literaturoznawca, gdy ma do czynienia z kwestiami biblijnymi w literaturze. Biorąc za przykład własne studia nad literaturą XVI w., prof. P. Wilczek wskazał, że z podobnymi problemami nie można się w sposób właściwy zmagać bez uwzględnienia wyników badań profesjonalnych biblistów.

W pierwszym dniu konferencji, w trakcie którego obradom przewodniczył ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz, skoncentrowano się na zagadnieniu chrześcijańskiej tożsamości egzegezy biblijnej, naświetlanym z różnych stron przez siedmiu prelegentów.

Za wystąpienie programowe dla tej części obrad uznać można referat o. prof. dra K. Stocka SJ *Il fine proprio dell' esegesi biblica á la conoscenza della persona di Gesù (Właściwym celem egzegezy biblijnej jest poznanie osoby Jezusa)*. Sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej w sposób zaiste mistrzowski, wzorcowy pod względem metodycznym, wychodząc od różnych typów egzegezy biblijnej i wskazując na poświadczony przez teksty NT (Łk 24,25-27.44-45) postulat lektury chrystologicznej ST, zademonstrował koncentrację na poznaniu osoby Jezusa, szczególnie widoczną w Listach Pawłowych, w Ewangelii według św. Marka oraz w Ewangelii według św. Jana, reprezentatywnych pod tym względem dla całego NT. Prelegent skonkludował, że skoro NT, jako klucz do lektury tekstu Biblii, wykazuje koncentrację na osobie Jezusa, a zadaniem egzegezy jest ukazanie autentycznego sensu tego tekstu, to tytułowe twierdzenie referatu jawi się jako w pełni uzasadnione i prawdziwe. Jednak nie do samego tylko poznania osoby Jezusa jako ostatecznego celu zmierzać ma, według prof. K. Stocka, egzegeza biblijna: Jezus jest Tym, który objawia Ojca; wszystko to, co przekazuje Syn, pochodzi od Ojca i powinno – także egzegetę – prowadzić do Ojca.

Do pewnego stopnia komplementarne wobec referatu o. prof. K. Stocka było, kolejne w programie, wystąpienie ks. prof. dra hab. Henryka Witczyka (KUL): *Il dialogo fra Dio e l'uomo come oggetto principale dell' esegesi (Dialog Boga z człowiekiem jako główny przedmiot egzegezy)*. Wskazał on na coraz bardziej odczuwalną współcześnie niewystarczalność zarówno interpretacji historycznej (metoda historyczno-krytyczna), jak też interpretacji teologicznej (analiza leksykalno-semantyczna) Biblii. Istotą tak jednej jak i drugiej interpretacji jest wyjaśnianie tekstów biblijnych. Jednak najlepsze nawet wyjaśnianie nie wprowadza współczesnego czytelnika w samodzielnie istniejący świat tekstów Pisma ani nie włącza go we właściwy im dynamizm relacji Bóg – człowiek. Mankamenty te próbuje przezwyciężyć nowy, zainicjowany kilkanaście lat temu, sposób rozumienia i „przeżywania” Biblii, nazwany przez ks. H. Witczyka interpretacją antropologiczno-dialogiczną. Nie podchodzi ona do tekstu biblijnego jak do martwego dokumentu (przedmiotu), lecz jak do podmiotu interpelującego czytelnika, by wprowadzić tego ostatniego w życiowy dialog z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a zarazem z Bogiem – Ojcem Jezusa i ludzi, „Jego braci” (por. J 20,17).

Po żywej, nie pozbawionej akcentów polemicznych dyskusji w nawiązaniu do pierwszych trzech wystąpień i krótkiej przerwie na kawę, przystąpiono do drugiej części obrad tego dnia. Złożyło się na nią pięć referatów ciągle skoncentrowanych wokół chrześcijańskiej tożsamości egzegezy (zwłaszcza jej teocentrycznego wymiaru), lecz patrzących na nią przez pryzmat wybranego przez poszczególnych prelegentów tekstu ewangelijnego.

Nie powinien dziwić fakt, że w pierwszym referacie tekstem tym było Kazanie na Górze (Mt 5-7), utożsamiane często z istotą chrystianizmu, nazywane „sercem Ewangelii” czy też „Wielką Kartą królestwa Bożego” (Paweł VI, *Evangelií nuntiandi* 8). Ks. prof. dr Luis Sánchez-Navarro DCJM z Madrytu, zgodnie z tytułem swego wystąpienia (*The Patrocentric Structure of the "Teaching" on the Mount* – *Patrocentryczna struktura „Kazania na Górze”*), skupił się na zagadnieniu struktury tej pierwszej i najdłuższej mowy Jezusa w Mt. Jako element konstytutywny wspomnianej struktury, ocenianej przez niego jako struktura koncentryczna z centrum w 6,1-18, prelegent uznał występujące w tekście wzmianki o Ojcu niebieskim. Nie tylko ich ilość (17 w całym Kazaniu na Górze; aż 10 (!) w perykopie 6,1-18, której „serce” stanowi modlitwa *Ojczy nasz* (6,9b-13)), lecz także znaczenie teologiczne (ukazanie synowskiej relacji do Ojca, rozumianej jako źródło sprawiedliwości ucznia) skłania, zdaniem prelegenta, do określenia struktury Kazania na Górze jako struktury „patrocentrycznej”.

Za sprawą kolejnego referatu, zatytułowanego *Il miracolo alle nozze di Cana. L'inizio dei segni di Gesù (Gv 2,1-11) – Cud na weselu w Kanie. Początek znaków Jezusa (J 2,1-11)*, który wygłosił dr Petr Mareček z Ołomuńca, uwaga uczestników konferencji, skoncentrowana wcześniej na Jezusie-Nauczycielu, teraz została skupiona na Jezusie-Cudotwórcy. Prelegent po zaprezentowaniu gatunku literackiego, kontekstu i struktury Janowej perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej (2,1-11), główną część swego wystąpienia przeznaczył na objaśnienie tekstu, wykorzystując metodę analizy synchronicznej. Wydarzenie z Kany stanowi w czwartej Ewangelii pierwszy spośród siedmiu „znaków” (σημείον) Jezusowych, inicjujący Jego samoobjawianie się. Dr Mareček podkreślił, iż jest to zarazem jedyny ze „znaków”, w którym aktywny udział bierze Matka Pana. Co więcej: Ona właśnie daje początek temu początkowemu „znakowi” Jezusa, stając się w ten sposób pośrednią przyczyną tego, że „uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (w. 11).

Podczas gdy głównym przedmiotem dotychczasowego przebiegu konferencji była osoba Jezusa, kolejne wystąpienie rozszerzyło obszar refleksji przez odniesienie tajemnicy Jezusa do Ducha Świętego. Prof. dr Jorge H. Morales Ríos z Rzymu w referacie *Lo Spirito Santo e la conoscenza del mistero di Gesù: alcune riflessioni attorno a Mc 12,35-37 (Duch Święty a poznanie tajemnicy Jezusa: rozważania wokół Mk 12,35-37)* na podstawie analizy Markowej perykopy pokazał, iż misterium osoby Jezusa, Jego tożsamość nie są, w zamysle Ewangelisty, dogłębnie i adekwatnie poznawalne w oderwaniu od ścisłej relacji z Duchem Świętym.

Pierwszy dzień konferencji zakończył szczególnego rodzaju dwugłos filologa i bibliisty pochylających się nad tą samą perykopą ewangelijną – opowiadaniem o uciszeniu przez Jezusa burzy na jeziorze (Mk 4,35-41). Filologię reprezentowała w dwugłosie dr Anna Kucz (UŚ) z referatem «*Coraggio! Sono io! Non abbiate paura!*» *Due riflessioni sulla paura e sulla tempesta („Odwagi! Ja jestem! Nie bójcie się!” O strachu i burzy słów kil-*

---

<sup>1</sup> Wiadomo, że tak bardzo utrwalona w tradycji chrześcijańskiej nazwa „Kazanie na Górze” w odniesieniu do Mt 5-7, pochodzi od św. Augustyna. Jednak wielu egzegetów współczesnych, opierając się na przesłankach krytyczno-literackich, woli określać tę mowę Jezusa inaczej, np. jako „nauczanie” (teaching). Do nich zalicza się także L. Sánchez-Navarro.

ka...), natomiast jako biblista wystąpił prof. dr hab. Maksimilijan Matjaž z Lubljany z odczytem *Die Jünger bei Markus und das Motiv der Furcht (Uczniowie u Marka i motyw bojaźni)*. Ten interesujący zabieg organizatorów konferencji sprawił, iż jej uczestnicy mogli dostrzec komplementarność obu spojrzeń na tekst biblijny: podczas gdy dr A. Kucz, odwołując się do osobistego przeżycia, uwypukliła aspekt egzystencjalny doświadczonego przez uczniów (i jakże często doświadczanego dziś) strachu czy lęku, prof. M. Matjaž zaakcentował wyraźne w perykopie jego powiązanie z Markową teologią. W opowiadaniu o uciszeniu burzy uczniowie przechodzą od lęku wobec żywiołu (ww. 38.40) do religijnej bojaźni wobec epifanii Boskiej mocy Jezusa (w. 41). Zatem u Marka także lęk i bojaźń przyjmują funkcję chrystologiczną.

Dwugłos filologiczno-egzegetyczny wieńczący pierwszy dzień konferencji stał się zapowiedzią, a zarazem antycypacją charakteru jej obrad nazajutrz.

Wszystkie referaty drugiego dnia konferencji ogniskowały się na zagadnieniu pragmatyki tekstu antycznego, w tym również tekstu biblijnego. Sesji przewodniczył tym razem prof. dr Bruce MacQueen z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Pierwszy w tym dniu prelegent, dr Łukasz Tofilski (UŚ), ujął temat wiodący od strony metodologicznej. Jego odczyt, zatytułowany *In Search of Lost Meanings. Towards a Methodology of Pragmatics of Ancient Texts (W poszukiwaniu utraconych znaczeń. Z rozważań nad metodologią pragmatyki tekstu antycznego)*, był próbą odpowiedzi na pytanie: Jak wobec impasu wynikającego z ograniczeń dostępu do sfery pragmatycznej wypowiedzi było i jest możliwe odczytywanie tekstów antycznych? Drogą wyjścia ze wspomnianego impasu jest, zdaniem dr Ł. Tofilskiego, metoda polegająca na wydobywaniu z tekstu zachowanych fragmentów jego znaczeń pierwotnych poprzez oczyszczanie go z jego nieuniknionej interpretacyjnej modyfikacji i nadbudowy.

Jedynym biblistą wśród prelegentów drugiego dnia konferencji był ks. prof. dr Massimo Grilli z Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W swoim wystąpieniu, zatytułowanym *Analisi pragmatica del testo biblico (Analiza pragmatyczna tekstu biblijnego)*, postawił on sobie za cel zilustrowanie, jak bardzo użyteczną – a czasami konieczną – w interpretacji tekstu biblijnego może okazać się perspektywa pragmatyczna. W pierwszej części wystąpienia słuchacze zaznajomieni zostali z trzema aksjomatami, stanowiącymi dla prof. M. Grilli bazę teoretyczną pragmatycznego podejścia do Biblii. Na ich podstawie w drugiej części referatu dokonana została, w sposób niezwykle interesujący, analiza pragmatyczna perykopy Mt 28,16-20. Ewidentny w orędziu tego tekstu wymiar pragmatyczny (wyrażający się w dążeniu autora do wywołania wpływu na odbiorcę) doprowadził prelegenta do konkluzji, iż według Mateusza ortodoksja nie ma racji bytu bez ortopraksji.

Oryginalnym przyczynkiem do tematu przewodniego drugiego dnia konferencji był odczyt dra hab. Tadeusza Aleksandrowicza (UŚ) „*Soli Deo honor et gloria*” – *autour de la pragmatique du texte („Soli Deo honor et gloria” – wokół pragmatyki tekstu)*. Jako przedmiot refleksji została wybrana umieszczona na frontonie katowickiej archikatedry łacińska inskrypcja zacytowana w tytule referatu. Jego autor w swej interpretacji tego łacińskiego tłumaczenia tekstu 1 Tm 1,17 odniósł się do historyczno-kulturowego kontekstu polskiej rzeczywistości lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, naznaczonej oficjalną ideologią ateistyczną. Pokazał przez to, do jakiego stopnia żywy może być związek sensu (antycznego) tekstu i (współczesnych) realiów jednostkowego i społecznego życia.



Trzy ostatnie referaty konferencji, przedstawione po dyskusji wzbudzonej przez poranne wystąpienia, dotyczyły specyficznych kwestii związanych z tekstami klasycznymi i średniowiecznymi.

Mgr Jan Kucharski (UŚ) w przedłożeniu *Modern Approaches to Greek Tragedy (Współczesne metody badań nad tragedią grecką)* dokonał przeglądu nowych podejść interpretacyjnych do klasycznej tragedii greckiej. Jako ich wspólną cechę charakterystyczną wskazał odmienny niż we wcześniejszej krytyce sposób podejścia do tekstu starożytnego. Dla nowych metod badań tragedia grecka nie jest już tekstem, który do nas mówi, lecz tekstem, do którego my – poprzez analizę jego kulturowego kontekstu – musimy dotrzeć.

Z kolei dr Katarzyna Marciniak (Uniwersytet Warszawski) w wystąpieniu *Cicero at Thermopylae (Cyceron pod Termopilami)* zaprezentowała egzegezę dokonanej przez Cycerona tłumaczenia epigramatu Symonidesa, poświęconego Spartanom poległym pod Termopilami. W świetle wspomnianej egzegezy przekład Cycerona jawi się, zdaniem prelegentki, jako narzędzie manipulacji ideologicznej, zmierzającej do uhonorowania męstwa wojennego żołnierzy rzymskich. W zakończeniu odczytu dr K. Marciniak zwróciła uwagę na fakt, że to właśnie przekład Cycerona, z Polską w miejscu Sparty, stał się podstawą epitafium polskich żołnierzy poległych w trakcie walk o Monte Cassino: „PRZECHODNIU, POWIEDZ POLSCE, ŻEŚMY POLEGLI WIERNI JEJ SŁUŻBIE”.

Wreszcie dr Przemysław Marciniak (UŚ) w swoim, ostatnim w programie konferencji, referacie *Modern Theatre Theory versus Mediaeval Text. The Case of Byzantine Theatre (Współczesna teoria teatru versus tekst średniowieczny. Przypadek teatru bizantyńskiego)* postawił sobie bardzo śmiało metodologicznie zadanie. Polegało ono na zastosowaniu w stosunku do bizantyńskiego utworu dramatycznego – opartego na Księdze Daniela przedstawienia o trzech młodzieńcach w piecu ognistym – narzędzi badawczych współczesnego, zachodniego literaturoznawstwa. Do swego eksperymentu prelegent wybrał, jego zdaniem optymalną w tym wypadku, metodę analizy semiotycznej, traktując tenże eksperyment jako punkt wyjścia dla dyskusji o czytaniu i analizowaniu bizantyńskiej literatury z użyciem całej dostępnej współcześnie metodologii.

Konferencja naukowa *Etos i egzegeza* odbywała się w imponującym nowoczesnością, świeżo oddanym do użytku gmachu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zgromadziła w gronie prelegentów najwyższej światowej klasy specjalistów w dziedzinie egzegezy biblijnej i filologii klasycznej. Stała się okazją do uroczystego wręczenia sekretarzowi Papieskiej Komisji Biblijnej, o. prof. K. Stockowi SJ, książki jubileuszowej ku jego czci, zatytułowanej *On His Way*, a wydanej (w serii „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”) z okazji jego siedemdziesiątych urodzin. Z pewnością stała się też dobrą okazją do owocnego spotkania i równie owocnego, interdyscyplinarnego dialogu między biblistami a filologami – owocnego mimo wszelkich łączących się z takim dialogiem metodologicznych i innych trudności.

Dlatego organizatorom konferencji należy się serdeczna wdzięczność.

ks. Ryszard Zawadzki

*Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, A. Jabłoński, ks. J. Szymczyk, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, ss. 737

Wśród elity współczesnych polskich myślicieli zajmujących się dziedziną filozofii znajduje się niewątpliwie ks. Stanisław Kowalczyk, kapłan diecezji sandomierskiej, dyrektor Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL (1984-1990), dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL (1990-1993), kierownik Katedry Filozofii Społecznej KUL (od 1984), rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1992-1995), autor licznych prac z zakresu filozofii Boga, filozofii człowieka, filozofii społecznej, filozofii kultury, czołowy przedstawiciel filozofii klasycznej nurtu augustyńsko-tomistycznego, otwartego na myśl współczesną.

W roku 2004 przypadły dwie ważne rocznice w jego życiu: 40-lecie pracy naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i 50-lecie święceń kapłańskich. Te piękne jubileusze stały się okazją do uczczenia osoby Jubilata wydaniem zasobnej Księgi pt. *Filozofia pochylona nad człowiekiem*, przygotowanej przez pracowników Instytutu Socjologii KUL, przyjaciół i uczniów. Na początku Księgi umieszczony jest List Ojca Świętego Jana Pawła II, w którym czytamy: „Pragnę serdecznie pogratulować 40-lecia pracy dydaktyczno-naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a jednocześnie podziękować za tyloletnią służbę na tej Uczelni, która zawsze starała się być wierna Papieżowi i nauczaniu Kościoła. Zapewniam o mej duchowej łączności w dziękczynnych modlitwach za 50-lecie Kapłaństwa, które będzie obchodził Czcigodny Jubilat 19 grudnia 2004 r. Dziękując za wszelkie dobro, jakie stało się owocem Jego kapłańskiej posługi, życzę serdecznie, aby Pan Jezus nadal wspierał swą łaską i pozwolił jeszcze długie lata cieszyć się dobrym zdrowiem i osiągnięciami dydaktyczno-naukowymi”. Słowa gratulacji i życzeń przesłali także: abp Stanisław Dziwisz, biskup sandomierski Andrzej Dzięga i ks. prof. Stanisław Wilk, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Księga ma klasyczny układ ksiąg jubileuszowych. W pierwszej części znajduje się tekst charakteryzujący filozoficzną twórczość księdza Jubilata. Jego autorem jest Christoph Hoefler, dr filozofii pracujący w Niemczech. Następnie znajdujemy bibliografię podmiotową i przedmiotową ks. Kowalczyka oraz wykaz prac doktorskich i magisterskich napisanych pod jego kierunkiem. Prace pozostałych autorów zostały pogrupowane w trzy działy: *Człowiek* (ss. 105-310), *Społeczeństwo* (ss. 311-567) oraz *Bóg – Religia*, (ss. 569-735). W sumie, w tych działach, znajdujemy teksty 46 autorów. Wśród nich są prace obcojęzyczne, głównie w języku angielskim. Wszystkie zamieszczone artykuły posiadają obcojęzyczne streszczenia. Zespołowi redakcyjnemu należy pogratulować wydania tak obszernego dzieła, w którym partycypują znani i znakomici przedstawiciele myśli filozoficznej i społecznej z kraju i zza granicy, zaś Księdzu Jubilatowi, uhoronowanemu tą Księgą, wyrażamy słowa szczerego uznania dla jego tak erudycyjnej i bogatej twórczości i życzymy wraz z Ojcem Świętym Janem Pawłem II cieszenia się jeszcze długie lata dobrym zdrowiem i osiągnięciami dydaktyczno-naukowymi.

bp Ignacy Dec

Mieczysław A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, ss. 276

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (oddział *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino*), mające swą siedzibę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, i wydające od kilku lat *Powszechną encyklopedię filozofii*, podjęło nową, cenną inicjatywę. Publikując książkę o prof. Mieczysława Krąpca pt.: *Ludzka wolność i jej granice*, zainicjowało wydawanie nowej serii „Biblioteka Filozofii Realistycznej”. Celem tej inicjatywy jest przybliżenie realistycznego sposobu filozofowania na przykładzie prac klasyków filozofii realistycznej. Wpadało, żeby serię rozpocząć od pozycji szczególnej, tak gdy idzie o rangę jej autora, jak i o doniosłość podjętego w niej problemu. Autor tej pierwszej pozycji, o. prof. Mieczysław A. Krąpiec, wieloletni rektor KUL, jest współtwórcą i nestorem polskiej szkoły filozofii realistycznej, znanej w Polsce pod nazwą Filozoficzna Szkoła Lubelska. Prezentowany w niej problem to kluczowy problem wszystkich czasów, a w szczególności epoki nowożytnej. Wolność osobista i polityczna stanowiła przedmiot tęsknot wyrażanych w pieśniach patriotycznych i w poezji narodowej; stanowiła cechę wyróżniającą narody i społeczeństwa, w tym szczególnie nasz naród, który walczył „za wolność naszą i waszą”, i który poniósł największe ofiary w obronie wolności narodowej. Dziś po odzyskaniu wolności i suwerenności nie niknie dyskusja na temat wolności. Można zauważyć, że słowo „wolność” jest jednym z najpopularniejszych słów naszego czasu. Pojawia się niemal we wszystkich dziedzinach życia. Jego rozumienie decyduje często o przynależności do takiej czy innej orientacji filozoficznej, politycznej czy społecznej.

W dwudziestowiecznych systemach totalitarnych wolność traktowano bardzo podejrzliwie, natomiast w umacniających się – po upadku komunizmu – ustrojach liberalnych, została ona w niektórych jego odmianach zabsolutyzowana i uznana za najwyższą wartość, ważniejszą od prawdy, dobra czy piękna. Właściwe, to znaczy obiektywne pojmowanie wolności ma dziś szczególne znaczenie dla życia indywidualnego, społecznego, politycznego, międzynarodowego. Jest zatem ciągła potrzeba powracania do refleksji nad wolnością. Refleksję tę podejmują dziś różne dyscypliny naukowe. Wolność była i jest przedmiotem badań psychologii, pedagogiki, socjologii, politologii, etyki, antropologii filozoficznej i teologii. Spośród tych dziedzin wiele do powiedzenia na temat wolności ma antropologia filozoficzna, której częścią jest etyka. Tu bowiem poszukuje się odpowiedzi na pytania: jakie są jej źródła i natura, jaki jest jej zakres, jaki cel i sens, czy można i jak można ją kształtować.

Wydaje się, że w dzisiejszej refleksji nad wolnością ogromnie ważny jest powrót do jej rozumienia przez klasyków filozofii, gdyż to rozumienie może uchodzić za najbardziej podstawowe i zarazem najbardziej obiektywne. Wolność ukazuje się ją bowiem w tym nurcie filozoficznym na bazie realistycznej antropologii, w której jest odczytywana jako szczególny dar i zadanie dla człowieka. Taką właśnie wizję wolności prezentuje o. prof. Mieczysław A. Krąpiec w sygnalizowanej tu książce.

W swoich rozważaniach autor, posługując się wyjaśniającą analizą filozoficzną, usiłuje dotrzeć do podstaw wolności człowieka. Według niego tą podstawą jest ludzki decyzyjny akt działania. Ludzka wolność zakotwiczona jest w osobowych aktach decyzyjnych, będących wynikiem współdziałania rozumu i woli człowieka, w którym następuje wybór celu

i proporcjonalnych do niego środków. Każda decyzja jest przejawem autodeterminacji człowieka, który poprzez nią wybiera określony sąd praktyczny o dobru i na tej podstawie podejmuje działanie dla jego osiągnięcia. Wolność człowieka jest zakorzeniona nie tyle w braku ograniczeń, ile w wyborze proporcjonalnego dla człowieka dobra, w danej sytuacji i w konkretnych okolicznościach. „Ów wybór dobrowolny praktycznego sądu – pisze autor – jest aktem ludzkiej wolności, w której dokonujemy autodeterminacji, transcendującej indeterminizm i determinizm” (s. 263). W ten sposób „budujemy” samych siebie przez samostanowienie o sobie w aktach naszej ludzkiej wolności, jakimi są akty decyzyjne i tworzymy swoją osobową twarz. Można powiedzieć, że przez nasze wolne akty decyzji rzeźbimy nasze człowieczeństwo. Te akty decyzji opierają się na rozeznaniu prawdy o dobru. Wszelkie zafałszowanie prawdy o dobru stanowi zawsze zagrożenie ludzkiej wolności. Szczególnie niebezpieczne dla osobowego rozwoju człowieka jest zafałszowanie prawdy o ludzkim dobru na terenie religii, nauki, moralności, prawa, polityki, majątności. Funkcjonowaniu wolności w tych właśnie dziedzinach autor obrał za przedmiot rozważań dla kolejnych rozdziałów swojej znakomitej monografii. Po ukazaniu podstaw wolności człowieka (rozdz. I, s. 11-76), autor omawia granice wolności w religii (rozdz. II, s. 77-91), w nauce (rozdz. III, s. 93-112), w moralności (rozdz. IV, s. 113-149), na terenie polityki (rozdz. V, s. 151-190), w dziedzinie prawa (rozdz. VI, s. 191-218) oraz w dziedzinie osobistego mienia – prawa do prywatnego posiadania (rozdz. VII, s. 219-233). W rozdziałach tych autor zauważa, że osobista wolność oraz jej społeczne, gospodarcze i polityczne przejawy są związane z realizowaniem dobra, zaś realizacja dobra w ludzkim życiu jest niczym innym jak celowością ludzkiego postępowania. Dobro jest zawsze motywem i celem działania człowieka. Zdaniem autora ukazanie celowości ludzkiego życia – poprzez różne doniosłe formy decyzyjnego działania – stanowi wskazanie na najgłębsze podstawy ludzkiej wolności. Stąd też systemy filozoficzne, polityczne, gospodarcze, etyczne, prawnicze wykluczające celowość działania jako realizacji dobra, występują w gruncie rzeczy przeciw ludzkiej wolności. W takim rozumieniu wolność ziszcza się w odniesieniu do obiektywnego, a nie tylko pozornego dobra, będącego odpowiedzią na pragnienie szczęścia, które jest nieświadomym pragnieniem Boga.

Walor prezentowanej książki podnosi piękna szata graficzna oraz indeksy: osobowy i rzeczowy. Pozycja o. Krapca jest godna polecenia wszystkim tym, którzy szukają obiektywnej prawdy o człowieku. Powinna się znaleźć nie tylko w bibliotekach uczelni humanistycznych: teologicznych i filozoficznych, ale także w prywatnych księgozbiorach wszystkich tych, którym droga jest obiektywna prawda o człowieku.

bp Ignacy Dec

*Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, (red.)  
Kazuhiko Yamaki Curzon International Series, Waseda 2002,  
ss. 288

Mikołaj z Kuzy (1401-1464), doktor prawa kanonicznego, matematyk, filozof i teolog, kardynał, był jednym z największych myślicieli XV-wiecznej Europy. Niedawno uroczysto obchodzono na całym świecie sześćsetną rocznicę jego urodzin. Wśród wielu sympo-

zjów bardzo interesującym okazało się tokijskie, zorganizowane przez japońskie *Cusanus Society*. Należy tutaj nadmienić, że na świecie istnieją tylko trzy takie stowarzyszenia propagujące myśl kuzańską: niemieckie, amerykańskie i japońskie. Znaczący problematyki Kuzańczyka, wymieniając doświadczenia skupili swoją uwagę na tradycyjnych i współczesnych interpretacjach jego myśli, akcentując ich aktualność dzisiaj, szczególnie w poszukiwaniu związków pomiędzy Wschodem a Zachodem.

Mikołaj z Kuzy stoi na progu. Ten próg jest wieloznaczny. Człowiek przekracza próg dzieciństwa i staje się dojrzały, potem dochodzi niejednokrotnie do nieprzekraczalnego progu swoich możliwości, fizycznych i intelektualnych, w końcu staje bezradny przed progiem życia i śmierci. Proóg może oznaczać przekraczanie czasu i przestrzeni albo też śmiałość w pokonywaniu ograniczeń i prezentowaniu nowych idei. Ważny próg stoi pomiędzy Wschodem a Zachodem. Kuzańczyk podróżował do Bizancjum, stolicy wschodniorzymskiego Imperium, jako 36-letni misjonarz wysłany z Watykanu w celach integracji wschodniego – prawosławnego i zachodniego – katolickiego Kościoła. W czasie powrotu z tej misji doznaje jakiegoś przeżycia mistycznego i wkrótce pisze dzieło swego życia *De docta ignorantia*. To przeżycie staje się niejako punktem zwrotnym w życiu Kuzańczyka, a więc i tutaj jest to przekroczenie ważnego życiowego progu. Urodził się w południowych Niemczech, nad Mozela, znaczną część życia spędził we Włoszech – próg związany z przestrzenną. Urodził się i wykształcił w tradycji Średniowiecza, jest jednak reprezentantem nowego okresu – Renesansu – próg związany z czasem. Jego myśl przekracza wiele progów, choćby tylko wymienić najtrudniejszy – z niezrozumiałych powodów w jednym momencie z koncyliarysty staje się zwolennikiem papieżstwa i takim pozostaje aż do śmierci. W życiu i dziele Mikołaja z Kuzy napotkać można wiele paradoksów, które nieprzemyślane mogą stać się często powtarzanymi sloganami, a zreflektowane – ukazać głębię i bogactwo ludzkiego ducha. Dziś na Kuzańczyka można popatrzeć jako na prekursora dialogu nauki i religii oraz dialogu między wyznaniem czy religiami świata, a więc problematyki współczesnego ekumenizmu: *Una religio in rituum varietate*.

Książka *Mikołaj z Kuzy. Średniowieczny myśliciel na współczesne czasy* składa się z trzech części, w których znajdujemy szczegółowe opracowania. W części pierwszej *Tradycja i aktualność myśli Kuzańczyka* zamieszczono 13 artykułów omawiających m.in. wielkość i granice ludzkiego poznania; jedność i różnice w politycznej myśli Mikołaja z Kuzy; koncepcję pokoju w porównaniu Kuzańczyka, Montaigne'a i filozofii Renesansu; teorię poznania w dziele *Idiota de mente*; aktualność myśli Kuzańczyka w matematyce i tradycji neoplatonickiej Proklosa; uwagi o logice wyrażenia *coincidentia oppositorum*; wpływ Mikołaja z Kuzy na Szkołę w Chartres; niezmienną matematyki i zmienność świata w dziełach Kuzańczyka; droga życiowa średniowiecznego intelektualisty na przykładzie Mikołaja z Kuzy oraz związki myśli kuzańskiej ze św. Benedyktem.

W części drugiej *Kuzańczyk i religia*, części najuboższej, bo zawierającej zaledwie trzy artykuły, zapoznajemy się z relacją człowieka do Boga. Znajdziemy tu uzasadnienie, dla czego przyzwyczajenie nie jest atrybutem Boga, jakie powinny być założenia dialogu religijnego według Abelarda, Lulla i Kuzańczyka, gdzie tkwi istota panenteizmu wschodniego i zachodniego na podstawie dwóch prac *De docta ignorantia* Kuzańczyka *Kegon-Sutras* w buddyzmie mahajanie. Odnajdujemy też myśl kuzańską w kulturze i tradycji afrykańskiej.

Trzecia część – *Współczesne rozumienie myśli Kuzańczyka* – ukazuje aktualność myśli Mikołaja z Kuzy dzięki jego koncepcji uczonej niewiedzy. Koncepcja ta jest uniwersalna, i ma to wielkie znaczenie hermeneutyczne, etyczne i estetyczne. Odkrywamy podobieństwa w rozumieniu natury u Kuzańczyka i Paracelsusa. Najczęstszym tematem jest pojęcie zgody (*concordia*) i konfliktu oraz możliwość widzenia Boga w teologii negatywnej. Kuzańczyk – intelektualista i kardynał, interesował się także filozofią socjalną, potrafił być teoretykiem, ale też umiał stać się pragmatykiem, stąd miejsce dla niego znaleźć w teologii pastoralnej i współczesnej nauce społecznej Kościoła, a szczególnie w działalności charytatywnej. Jako matematyk fascynował się problemem jedności, wielości i nieskończoności, unifikacji i pluralizmu, oraz eliptycznym sposobem myślenia o Bogu szukającym człowieka.

ks. Andrzej Małachowski

Klaus Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wyd. WAM, Kraków 2004, ss. 286

Institucja papieżstwa była zawsze wyzwaniem, do którego należy się ustosunkować i nie można być obojętnym. Papieżstwo pozostaje rzeczywistością, która jest obecna w sercu prawie wszystkich problemów Kościoła, nieustannie prowokując do sporu, czy to jako rzeczywistość wyzwalająca, która uwalnia z narodowo-kościelnego lub innego ograniczenia, czy też odczuwalna jako rzeczywistość ograniczająca i możliwa do zakwestionowania w wierze albo też pojmowana jako „skała Kościoła” lub „kamień zgorszenia”. Instytucją papieżstwa stale interesował się cały świat i dzisiaj również jest wielkie zainteresowanie.

W książce Klausa Schatza znajdziemy podstawowy zarys dziejów prymatu papieskiego. Do tej pory problem ten był jedynie opracowany w dwutomowej historii papieżstwa, napisanej w latach 1930-1933 przez Ericha Caspara.

Sobór Watykański I zdefiniował prymat biskupa Rzymu nad całym Kościołem jako prymat przewodzenia Kościołowi i zachowania pierwotnej nauki. Ten prymat stanowi istotną i niezbywalną instytucję Kościoła. Jest on elementem strukturalnym, którym nie może dysponować dialog ekumeniczny i bez którego pełna wspólnota Kościoła jest niemożliwa. Jest on zakorzeniony w woli Chrystusa i w roli Piotra przekazanej przez Nowy Testament. Prymat papieski nie był od początku całkowicie ukształtowany. Jego historia jest bardzo żywa i nie zawsze prostolinijna. W jaki sposób, kiedy i dzięki jakim historycznym czynnikom zaistniał prymat papieski? Na to pytanie odpowiada rozdział pierwszy, poświęcony rozwojowi prymatu na przestrzeni pierwszych pięciu wieków. Pозиcję Piotra można odczytać nie tylko z trzech fragmentów Ewangelii dotyczących Piotra (Mt 16,13-19; Łk 22,31; J 21,15-17), ale również z wielu innych tekstów, m. in. ważny tekst o pierwszym świadectwie Piotra dotyczącym zmartwychwstania (1 Kor 15,5). Piotr oznacza dla Kościoła coś konkretnego, jest szczególnie ważnym i niezawodnym gwarantem przekazu o Jezusie. Ale w związku z tym pojawia się wątpliwość, czy historyczny Jezus myślał o następcy Piotra, kiedy ustanawiał jego posługę oraz czy autor Ewangelii Mateusza, a więc już po śmierci Piotra miał świadomość, że Piotr i jego misja nadal żyją w kolejnych rzymskich przywód-

cach wspólnoty? Na ten temat można snuć różne spekulacje i autor stwierdza, że na podstawie wielu przesłanek nie da się wyprowadzić konkretnych rozszczeń w sensie prymatu nad całym Kościołem. Gdyby około roku 100, 200 czy nawet 300 zapytano chrześcijan o biskupa Rzymu jako głowę wszystkich chrześcijan, albo o biskupa, który stoi nad wszystkimi innymi biskupami i w sprawach dotyczących całego Kościoła ma ostatnie słowo, to z pewnością odpowiedziałby przecząco (s. 15). Ale od początku zauważa się powszechne religijno-duchowe znaczenie Kościoła rzymskiego. Łączy się ono z tradycją Piotra i Pawła i posiadaniem przez ten Kościół grobów obu apostołów. Ich poważanie i znaczenie zostaje przeniesione na całą wspólnotę rzymską. Rzym staje się szczególnym miejscem uprzywilejowanej tradycji chrześcijańskiej oraz odpowiedzialności za Kościół powszechny. Następny stopień dziejów prymatu rozpoczyna się w III wieku, kiedy Kościół starożytny staje się *communio ecclesiarum*, a Rzym nabiera szczególnej rangi w obrębie solidarności całego Kościoła. Kiedy pojawiają się pierwsze herezje, biskup Rzymu reprezentuje cały Kościół w walce z regionalną autonomią i staje się niejako instancją kontrolną oraz ostoją w sytuacjach kryzysowych. W następnych pięciu wiekach (V-X) powtarza się spór papieżstwa z cesarstwem oraz coraz bardziej widoczne rozdzielenie świata rzymskiego od greckiego. Decydujące zmiany w ocenie znaczenia prymatu papieskiego dokonują się w okresie od reformy gregoriańskiej do wigilii podziału w wierze (XV w.). Papież staje się nie tylko centrum jedności Kościoła i normą prawdziwej wiary oraz miarą autentycznej tradycji apostoelskiej, ale jest głową Kościoła, która podejmuje wszystkie ważne decyzje i koordynuje wszystkie życiowe funkcje całości. W kręgach reformy XI w. dochodzi do głosu odczucie, że zdrowie całego Kościoła zależy od Rzymu, jako jego głowy. Powodzenie całego Kościoła zależy od decyzji, które tu zapadają. W czasach nowożytnych prymat papieski jest traktowany jako konfesyjne określenie tożsamości. Umacnia się autorytet papieski w okresie potrydenckim i staje się kwalifikacją określającą sytuację człowieka: jesteś tu albo tam.

Autor monografii poświęconej prymatowi papieskiemu przygląda się następnie w sposób wnikliwy czasom od rewolucji francuskiej aż do Soboru Watykańskiego I, gdzie formułowane są definicje dogmatów o papieżu. Tu pojawia się po raz pierwszy problem nieomylności papieskiej, a przede wszystkim autorytetu papieskiego (s. 227). Dużą rolę odgrywała tu polaryzacja opinii publicznej. Nowe akcenty odnośnie do prymatu papieskiego pojawiły się na Soborze Watykańskim II, ale autor monografii zauważa też pewien brak integracji, szczególnie w wypowiedziach o kolegiałości biskupów. W numerze 22 Konstytucji *Lumen gentium* mamy z jednej strony uniwersalny autorytet papieski, a z drugiej strony partykularne ograniczony autorytet poszczególnych biskupów. Prymat papieski jest teraz tutaj rozumiany jako centrum Kolegium biskupów.

W zamieszczonym na końcu monografii dodatku znajdujemy odpowiednio dobrane teksty, które służą uzupełnieniu prowadzonych w pracy rozważań. Wśród nich znajdujemy fragment z Ireneusza z Lyonu *Adversus haereses*, Kanony apelacyjne Synodu w Sardyccie (343 r.), Grzegorza VII *Dictatus papae* (1075 r.), Dekret *Haec sancta* z 1415 r. wydany przez Sobór w Konstancji, formułę prymatu wydaną przez Sobór Florencji (1439 r.), Cztery artykuły gallikańskie francuskiego zgromadzenia kleru z 1982 r., Prymat jurysdykcyjny i nieomylność nauczycielską papieża według Soboru Watykańskiego I (1870 r.), oraz Kolegiałość biskupia i prymat papieski według Soboru Watykańskiego II (*Lumen gentium*, nr 22).

Zawarta w monografii panorama ujęć prymatu papieskiego od jego początków aż do współczesności z dużą ilością interesujących faktów i ich interpretacji, z wieloma pytaniami często prowokującymi do samodzielnych przemyśleń i ukazaniem kierunku, w jakim szły rozwiązania, czyni pracę niezwykle atrakcyjną i wiedzotwórczą. Prezentowane fakty z historii instytucji są rzetelne od strony naukowej i – co dzisiaj niezwykle rzadko się zdarza – nie mają charakteru sensacji.

ks. Andrzej Małachowski

## William J. Hoye, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Wyd. Herder, Freiburg im Breisgau 2004, ss. 202

Czasy współczesna naznaczone racjonalnością spowodowały lawinowy postęp techniczny niemal we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Dzięki komputerom, dla których ważna jest tylko liczba, otrzymujemy rozmaite zestawienia faktów i wielość statystyk, które łatwo można interpretować i nimi ingerować w życie pojedynczych ludzi i całych społeczeństw. Ta fascynacja liczbą, która rządzi światem i jest najbardziej przekonująca, jednakże często powoduje frustrację myślącego człowieka, który dzisiaj często ucieka w irracjonalizm, a z nim, wydaje się, że jest powiązana mistyka. W prostym rozumieniu mistyka może oznaczać pogłębione życie religijne człowieka. Ale dla człowieka reflektującego rzeczywistość na wyższym poziomie intelektualnym mistyka będzie stanowiła bardziej spekulatywne doświadczenie Boga w Jego istnieniu, a samo doświadczenie mistyczne nie będzie polegało na kontemplacji, ale na wizji Boga.

Jest wiele odmian mistyki i jest wiele szczegółowych opracowań tego tematu, a wśród nich monografia Williama Hoye poświęcona mistycznej teologii Mikołaja z Kuzy.

W zalecanej przez Mikołaja z Kuzy – jednego z największych myślicieli XV wieku – mistyce zasadniczą rolę odgrywa wizja, pragnienie widzenia Boga. Aby Boga mistycznie zobaczyć, winniśmy usprawnić nasz intelekt, albowiem tylko w wizji intelektualnej można osiągnąć to, co jest nieprzystępne. Te trzy są najważniejsze: mistyka, wizja i kontemplacja, a w nich główną rolę ma intelekt. Mikołaj z Kuzy akcentując *visio* a nie *affectio*, wchodzi w nurt mistyki, według której człowieka wyraża intelekt, jako podmiot poznania Boga, a nie uczucie umożliwiające jedynie przeżycie, doświadczenie Boga. Przeżycie, które czegoś dotyczy, najczęściej jest bezprzedmiotowe, a przecież przedmiotem przeżycia mistycznego jest Bóg, który może być bezpośrednio doświadczany jedynie przez intelekt człowieka. Dyskusyjna jest kwestia, co lepiej: widzieć czy przeżywać. Mojżesz prosił Boga, aby mógł Go zobaczyć, ale spotkał się z odmową: Boga nie można zobaczyć i zostać żywym, Bóg pozwolił mu tylko siebie doświadczyć (s. 35). Podobnie u św. Pawła, który coś widział, ale nie potrafił nawet tego wypowiedzieć, coś więcej niż samo doświadczenie czy przeżycie (s. 36). *Visio* jest bezpośrednim widzeniem Boga. Jednakże inaczej spełnia się w doświadczeniu mistycznym, w widzeniach prywatnych albo w widzeniu uszczęśliwiającym jako *visio beatifica*. *Visio* dostępna nam tutaj na ziemi, w naszym codziennym życiu, nie jest *visio beatifica*, bowiem nie mamy tu jeszcze nowej władzy poznawczej zwanej *lumen gloriae*, którą otrzymamy dopiero po śmierci. *Visio* dzieje się niekiedy przez obrazy i pojęcia odbierane za pośrednictwem zmysłów. Ale nie jest to jeszcze doświadczenie mi-



styczne. W takim bowiem doświadczeniu jest widzenie Boga wewnętrzne, nagle, krótkotrwałe, nie przygotowane przez nas, bezobrazowe i bezpojęciowe, bezpośrednie i polegające na biernym odbiorze Boga jako istnienia przez nasz intelekt. Życie mistyczne jest dla Kuzańczyka, podobnie jak dla św. Bonawentury, zespołem relacji istnieniowych, łączących Boga z człowiekiem, jest sposobem odbierania Boga i odbieraniem i widzeniem Osób Trójcy Świętej. Jest to doznanie Boga przez intelekt. Mikołaj z Kuzy w swoim dziele *De visione Dei* pisze, że Bóg może być w pełni poznany (widziany) tylko jako troisty. Ale w jaki sposób Bóg może być w pełni poznany tylko jako troisty? Podkreśla, że widzenie Osób Trójcy Świętej jest doskonałym widzeniem Boga. To widzenie Boga jako Trzech Osób wyraża w pojęciach i rozumowaniach. Jednakże zawsze w Bogu odnajduje człowiek nieskończony Absolut wobec którego nie można znaleźć właściwych proporcji. Nawet skończone największe jest niczym wobec nieskończonego i nie ma tu żadnych proporcji czy analogii. Kolejnym wątkiem w teologii mistycznej Mikołaja z Kuzy jest problem Boga jako całkowicie innego od tego, co jest. Motyw kilka stuleci później mocno filozoficznie eksploatowany przez Rudolfa Otto i Mircea Eliadego w ich koncepcji Boga objawiającego się jako *sacrum*. Ten Bóg, będąc Stwórcą świata i człowieka, stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, aby człowiek poczuł boskość swego życia, należycie odczytał godność, jaką otrzymał od Boga, i jakoś, na miarę swoich możliwości jednoczył się z Bogiem.

Monograficzna praca Williamia Hoye jest dociekliwym wnikiem w sposób myślenia XV-wiecznego filozofia, przypatrywaniem się aparatowi naukowemu, jakim posługiwał się ów myśliciel, i próbą reinterpretacji jego spekulacji myślowych na warsztat współczesnego teologa, który w starych ideach z pogranicza Średniowiecza i Renesansu może znajdować wciąż niekończące się inspiracje własne.

ks. Andrzej Małachowski

Mirosław Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Studia Biblica 3, Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, Kielce 2002, ss. 276

Nakładem Instytutu Teologii Biblijnej VERBUM ukazała się ciekawa praca ks. Mirosława Wróbla, która dotyka zagadnień związanych z relacją judaizm – chrześcijaństwo w początkach kształtowania się Kościoła. Autor postawił sobie cel, by przebadać motywy wykluczenia z synagogi w Ewangelii Janowej. Analizie tekstów został poświęcony rozdział I (ss. 67-150). Ewangelia Janowa trzykrotnie poświadcza praktykę wykluczenia z synagogi. Rodzice człowieka uzdrowionego przez Jezusa, niewidomego od urodzenia, obawiają się, że ten, kto uzna Jezusa za Mesjasza, będzie wykluczony z synagogi (J 9). Również przywódcy żydowski z obawy przed wykluczeniem nie uznają w Jezusie Mesjasza (J 12). Sam Jezus ostrzega swych uczniów, że będą prześladowani i wyrzuceni ze wspólnoty religijnej Izraela (J 16). Kara ta stanowiła dla żydowskich zwolenników chrześcijaństwa drastyczną sankcję. Związana była z zagrożeniem prześladowaniami. Wydaje się, że cała wspól-

nota Janowa została obłożona tą sankcją. To właśnie ta praktyka przyczyniła się do przyspieszenia procesu rozłamu między chrześcijaństwem a judaizmem.

Rozdział II pracy ks. Wróbla dotyka zagadnienia ekskomuniki w świetle praktyki judaistycznej i chrześcijańskiej (ss. 151-220). Motyw wykluczenia z synagogi należy rozpatrzeć w trzech aspektach: w Starym Testamencie, w pismach qumrańskich i w literaturze rabinicznej. Ponieważ każdy z tych tekstów powstawał w innym czasie, można zaobserwować pewien chronologiczny rozwój idei wyłączenia ze wspólnoty religijnej Żydów. W Starym Testamencie wydalenie z synagogi łączyło się z przekleństwem czy klątwą. Obłożenie klątwą jakiejś osoby stanowi jednocześnie jej wykluczenie ze wspólnoty, do której należy. Na takie rozumienie praktyki wskazuje hebrajski termin *arar*. Klątwa nie była używana w prywatnych sporach, lecz zawsze jest wypowiediana przez osobę obdarzoną autorytetem, dlatego też ma ona wymiar oficjalnego aktu. Podobnie ma się rzecz z inną formą przekleństwa, które oznaczane jest terminem *alah*. W jednym i drugim przypadku złorzeczenie wypowiediane jest jako następstwo przestępstw w sferze kultycznej, społecznej i seksualnej. Za każdym razem również wiąże się ze złamaniem przymierza z Jahwe. Kategoria przymierza jest jedną z najistotniejszych, określających relację Boga z Jego narodem. Wyłączenie kogoś ze społeczności Izraela, czyli z kręgu ludu Bożego, jest zawsze następstwem złamania przymierza i wyraża się w zakazie uczestnictwa w kulcie. Szczegółowe przepisy podaje w tym względzie Księga Powtórzonego Prawa, rozdziały 27-28. W czasach po niewoli babilońskiej na wykluczenie ze społeczności Izraela najczęściej narażeni byli Izraelici łączący się w związkach mieszanych z poganami.

W kolejnej części pracy Autor omawia motyw wykluczenia na kartach pism qumrańskich. Wśród tekstów znalezionych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia na Pustyni Judzkiej najwięcej informacji na temat wykluczenia ze wspólnoty zawierają pisma prawnodoktrynalne, do których zalicza się przede wszystkim Regulę Zrzeszenia, Dokument Damasceński, Regulę Wojny i Zwój Świątynny. Po pierwsze, zaobserwować należy pewną ciągłość z tradycją starotestamentową: zarówno w Qumran, jak i w Starym Testamencie wydalenie ze wspólnoty łączy się z praktyką przekleństwa. Przekleństwa wypowiediano przeciw apostatom w rycie przyjęcia nowego członka do sekty oraz w rytach związanych z odnowieniem przymierza. Za przekroczenie praw regulujących życie wspólnoty groziło wydalenie czasowe: od dziesięciu dni do dwóch lat. Np. za kłamstwa w zakresie własności lub za brak respektu wobec przełożonych stosowano karę wykluczenia na okres jednego roku. Za profanację szabatu lub innych dni świątecznych groziło siedmioletnie wydalenie ze wspólnoty. Za świadome przestępstwa przeciw Prawu karano całkowitym wykluczeniem ze społeczności. Decydował o tym trybunał składający się z dwunastu osób. Jego wyrok nie podlegał apelacji. Wykluczenie ze wspólnoty qumrańskiej równoznaczne było z wyłączeniem z eschatologicznej wspólnoty dzieci światłości. Należy jednak pamiętać, że sama idea wykluczenia czy oddzielenia nie miała wśród członków gminy konotacji jedynie negatywnych, sami bowiem świadomie odłączali się od głównego nurtu judaizmu, by na pustyni tworzyć „prawdziwy Izrael”.

W literaturze rabinów, którzy kontynuują myśl faryzejską, istnieją różne formy ekskomuniki: nagana, czasowe wykluczenie i definitywne wyłączenie ze wspólnoty ludu Bożego. Rabini są spadkobiercami myśli faryzeuszów; to oni przejęli duchowe przewodnictwo nad narodem wybranym po katastrofie roku 70. Dwadzieścia lat potrzeba było, by po zbu-

zeniu centralnej instytucji kultowej doprowadzić do zebrania nauczycieli, zwanego synodem w Jamni lub Jabne nad Morzem Śródziemnym, który odbył się w roku 90. Rabini szukali wówczas nowego kształtu religii pozbawionej świątyni. Niezwykle silny nacisk kładli na przekaz tradycji ustnej. Pierwsze teksty rabinackie pochodzą dopiero z roku około 200 po Chr. Już w nich można dostrzec swoiste formy ekskomuniki. Pierwszym jej stopniem była nagana. Nakładana była przez przewodniczącego wspólnoty, często przełożonego synagogi. W Palestynie stosowano naganę, której skutki trwały siedem dni, w diasporye jeden dzień. Osoba zganiona musiała wyłączyć się wówczas z życia publicznego, a jeśli nagana spotykała kogoś za obrazę innej osoby, należało unikać kontaktu z osobą obrażoną. Zniesienie nagany nie łączyło się z oficjalną ceremonią przeprosin ani z koniecznością ustnego wyrażenia żalu.

Najczęściej stosowana była kara czasowego wyłączenia ze wspólnoty. Było ono określane terminem *nidduj*. Na terenie Palestyny *nidduj* obowiązywał trzydzieści dni. Osoba wyłączona z życia publicznego musiała odwołać nieortodoksyjne poglądy i wyrazić swój żal. Odwołanie kary obwarowane było oficjalną formułą. Kara ta nakładana była nie tylko za poglądy uznawane za heretyckie, ale także za ośmieszanie przepisów Prawa lub tradycji przekazywanej ustnie. Początkowo prawo nakładania *nidduj* miał jedynie Sanhedryn; później rozszerzono je na pisarzy, a ostatecznie na każdego wierzącego Żyda. Z czasem nałożono wręcz obowiązek nakładania *nidduj*. Kto np. usłyszał osobę wypowiadającą imię Boże, a nie nałożył na nią tego typu kary, sam podlegał ekskomunice. Jeśli po nałożeniu *nidduj* ekskomunikowany nie okazał skruchy, uitał się zwyczaj kamienowania trumny takiej osoby po jej śmierci. Był to znak definitywnego wykluczenia ze wspólnoty żydowskiej. Jeśli natomiast okazywał skruchę, musiał dać temu zewnętrzne oznaki. Osoba taka nie mogła ścinać włosów, czyścić ubrania, brać kąpieli i nosić sandałów. Inni członkowie wspólnoty nie pozdrawiali ekskomunikowanego. Po dwukrotnym zastosowaniu *nidduj*, czyli po sześćdziesięciu dniach, jeśli winowajca wciąż trwał w swym uporze, stosowano karę zwaną *herem*, czyli całkowite wyłączenie z synagogi. Członkom wspólnoty zakazywano kontaktów ekonomicznych z wykluczonym, on sam natomiast miał całkowity zakaz nauczania. Zdania uczonych co do konsekwencji *herem* są podzielone: niektórzy sądzą, że kara była wykluczeniem ze wspólnoty synagogalnej, jednak wykluczony w dalszym ciągu pozostawał Żydem, inni natomiast uważają, że *herem* miał charakter definitywny, a osobę w ten sposób ukaraną uważano za zmarłą.

Formą ekskomuniki było pojawienie się w modlitwie *Szemone Esre* złożeńcia przeciw heretykom, zwanym tam *ha-Minim*. Odnosi się ono najprawdopodobniej do chrześcijan, choć obejmować może również inne elementy heterodoksyjne. Modlitwa Osiemnaście Błogosławieństw zachowała się w dwóch wersjach, palestyńskiej i babilońskiej. Zawilości w próbach odtworzenia jej początków i w interpretacji wskazują na złożoność relacji judaizm – chrześcijaństwo w pierwszych wiekach po Chr. Pewnym jest jednak, że dwunaste błogosławieństwo miało na celu wykluczenie z normatywnego judaizmu wszelkich elementów nieortodoksyjnych. Nie ma wątpliwości również co do tego, że w okresie tannaickim, a więc w czasie tworzenia się *Miszny*, określenie *ha-Minim* odnosiło się do heretyków żydowskiego pochodzenia i do judeochrześcijan, których religia korzeniami sięgała judaizmu. Przekleństwo dotyczy także *Nocerim*; etymologia tego terminu wskazuje prawdopodobnie na Nazaret, a więc „Nazarejczykami” mieli być zwolennicy Jezusa

z Nazaretu. Uczeni spierają się, czy złożenie z dwunastego błogosławieństwa *Szemo-ne Esre* dotyczy jedynie judeochrześcijan, chrześcijan w ogólności czy wszystkich heretyków, jednak nikt niemal nie poddaje w wątpliwość, że wyznawcy Chrystusa mieszczą się w kręgu osób obłożonych tym przekleństwem.

Ostatnia, najkrótsza część książki zawiera wnioski teologiczne wyprowadzone z dokonanych analiz (ss. 223-247). Autor kreśli tło teologiczne Janowych tekstów o wykluczeniu z synagogi oraz przedstawia główne rysy chrystologii i eklezjologii aposynagoidalnej. Całość rozważań poprzedzona została nie tylko przedmową, wstępem i słowem Autora, ale przede wszystkim bardzo obszerną bibliografią, w której nie zabrakło żadnej z istotnych pozycji poruszających zagadnienia będące przedmiotem rozważań. Na polskim rynku wydawniczym jest to jedyna tak obszerna i wyczerpująca książka, opisująca praktykę wykluczenia z synagogi. Powinien po nią sięgnąć każdy, kogo interesuje zagadnienie rozłamu pomiędzy judaizmem a rodzącym się Kościołem.

ks. Mariusz Rosik

### M. Kozak MIC, *Kościół jako communio według Gerarda Philip-sa*, Lublin 2003, ss. 186

Na Soborze Watykańskim II Kościół ponownie odkrył i potwierdził swoją komunijną tożsamość i silne zakorzenienie w tradycji tego zapomnianego sposobu ujmowania i urzeczywistniania wspólnoty chrześcijańskiej. Ukryta w głębi tajemnicy Kościoła kategoria *communio* otworzyła nowe drogi dla pełniejszego rozumienia wielu współczesnych zagadnień, jak choćby ekumenizmu, teologii laikatu, kolegalności czy relacji między Kościołem powszechnym a lokalnym. Jednak wewnętrzna odnowa Kościoła i przemiana w sposobie myślenia chrześcijan, których pragnęli ojcowie Soboru, uwarunkowana jest koniecznością poprawnej recepcji eklezjologii zaproponowanej przez Vaticanum II. Wydaje się, że Kościół w Polsce, zarówno na płaszczyźnie poszukiwań teologicznych, jak też w obszarze przeciętnej świadomości wiernych nadal stoi przed zadaniem pogłębionej recepcji soborowej eklezjologii *communio*. W to zapotrzebowanie wpisuje się rekomendowana książka ks. M. Kozaka.

O belgijskim teologu Gerardzie Philipsie (1899-1972) mówi się, że był nie tylko człowiekiem Soboru, ale że Sobór stanowił cel i sens jego życia. Wieloletnie wykłady w Liege i Louvain, intensywne badania naukowe nad eklezjologią, mariologią i teologią laikatu oraz erudycja teologiczna połączona z wrażliwością duszpasterską stanowiły doskonałe przygotowanie do funkcji, jakie przyszło mu pełnić podczas Soboru Watykańskiego II. Jeszcze przed Soborem włączono G. Philipisa do grona członków teologicznej komisji przygotowawczej, a następnie powołano do Soborowej Komisji Wiary. Kierował pracami zespołu wybitnych teologów, którzy przygotowywali drugi schemat *De Ecclesia*, oraz był bezpośrednio zaangażowany i odpowiedzialny za generalną redakcję Konstytucji dogmatycznej o Kościele. *Lumen gentium* zawdzięcza G. Philipsowi teksty mówiące o widzialnym i zarazem duchowym wymiarze Kościoła, o jego relacji do Trójcy Świętej, o kolegalności, a także przygotowany przez niego osobiście Rozdział VIII o roli Maryi. Zaslugą Lowańczyka jest również nowatorska, jak na tamten czas, propozycja wewnętrznej struk-

tury konstytucji i takiej kolejności rozdziałów, która dawała pierwszeństwo wspólnocie Ludu Bożego przed hierarchicznym ustrojem Kościoła. Gdy nagła choroba wykluczyła go z aktywnego udziału w dalszych pracach Soboru, podjął się opracowania obszernego komentarza do *Lumen gentium*, który do dziś jest głównym źródłem wiedzy o interpretacji tego dokumentu.

G. Philips należy do wielkich i niestety mało znanych w Polsce teologów XX wieku. Książka M. Kozaka próbuje częściowo zapełnić tę lukę i stwarza czytelnikowi sposobną okazję do zapoznania się z eklezjologiczną refleksją teologa z Louvain, którą przejrzyście uporządkowano w czterech rozdziałach spiętych *Wstępem i Zakończeniem*.

Przekroczenie jurydyzmu w potrydenckim ujmowaniu Kościoła oraz powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych odsłoniło misteryjny i sakramentalny wymiar wspólnoty (rozd. I). G. Philips był przekonany, że kategoria *communio*, jeśli ma być rozumiana poprawnie i bez treściowych spłyceń, musi odnajdywać się w tym szerokim kontekście. Zafascynowany eklezjologiczną myślą Cypriana z Kartaginy i jednym z jego trafnych sformułowań o Kościele jako „ludzie zjednoczonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (*De oratione Domini*, 23) wielokrotnie przytaczał tę wypowiedź Kartagińczyka i uczynił zeń motto dla swojej refleksji o istocie tajemnicy eklezjalnej komunii. Trynitarno-wspólnotowe określenie Cypriana pozwalało bowiem usytuować Kościół w historiozbawczej przestrzeni i wskazał na jego rzeczywiste źródło najgłębszej jedności, nie tracąc z pola widzenia koniecznego powiązania ze sobą wymiaru instytucjonalnego i duchowego wspólnoty. Było to doskonałe przygotowanie do rozwijanej w późniejszym okresie refleksji na temat Kościoła jako „wielkiego sakramentu”, w którym eklezjalna komunijność uzyskuje znaku charakter.

W teologicznej analizie wypowiedzi G. Philipsa dotyczących wertykalnego wymiaru więzi, jakie łączą Trójcę Świętą i Kościół (rozd. II), autor wysuwa na pierwszy plan trynitarny fundament eklezjalnej *communio*, wydobyty z pism św. Pawła i św. Cypriana. G. Philips dostrzegł, że starożytna formuła Kartagińczyka wyraża z jednej strony ideę uczestnictwa zjednoczonego ludu w innej Jedności i konstytuuje w ten sposób eklezjalną *communio*. Ale „zakorzenie” w trynitarnym misterium oświeciło, jego zdaniem, także wiele ważnych dla wspólnoty zagadnień, skierowało uwagę na ideę podobieństwa oraz uwypukliło konieczność powiązania jedności i różnorodności w Kościele.

Ujęcie wspólnoty Kościoła jako przedłużenia jedności Trójcy Świętej otworzyło historiozbawczą perspektywę i ukazało „zaangażowanie” poszczególnych Osób Boskich w rzeczywistość eklezjalnej wspólnoty. Omówienie problematyki Kościoła jako komunii z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym prowadzi autora do wniosku, że w centrum eklezjologii G. Philipsa znajduje się kategoria Ciała Mistycznego. Jednak jej nowa interpretacja, która zdecydowanie wyraźniej eksponuje aspekt pneumatologiczny, zbliża się do komunijnego pojmowania Kościoła.

Jedną z ulubionych kategorii *Communio sanctorum* stosuje G. Philips na wyrażenie horyzontalnego wymiaru głębokiej jedności między członkami żywego organizmu, jakim jest Mistyczne Ciało (rozd. III). W tej przestrzeni umieścił autor między innymi problematykę teologii laikatu, która była przedmiotem szczególnego zainteresowania teologa już w latach pięćdziesiątych XX wieku. Lovańczyk należał do autorytetów w tej dziedzinie i najbardziej twórczych myślicieli (obok Y. Congara, E. Schillebeeckxa i F. Klosterman-

na), którzy w tamtym czasie zaangażowali się w doktrynalną dyskusję obejmującą wiele zagadnień związanych z definicją laikatu, jego miejscem i rolą w posłannictwie Kościoła. Na długo przed Soborem stało się dla niego oczywiste, że refleksję nad teologią laikatu należy budować na trynitarno-eklezjologicznym fundamencie i eksponować najpierw podstawową jedność i równość powołania wszystkich ochrzczonych. Wyrażenie poglądu dopiero w rzeczywistej przestrzeni Kościoła *communio* można mówić adekwatnie o specyfice powołania świeckich, ich inicjatywie i współodpowiedzialnym uczestnictwie w misji Kościoła.

Mariologiczne zainteresowania G. Philipsa znalazły swój najpełniejszy wyraz w traktacie *De Beata*, który nie bez jego udziału stał się integralną częścią soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Autorowi zależało na wykazaniu, w jakim stopniu koncepcja Kościoła *communio* wpłynęła na mariologię teologa z Louvain (rozdz. IV). Niewątpliwie przyczynił się on do załagodzenia polemiki wokół wykluczających się przedsoborowych koncepcji mariologii chrystotypicznej i eklezjotypicznej. Gruntownie uzasadnił swój postulat poprawnego przedstawiania Matki Bożej jako Tej, która zawsze stoi wewnątrz Kościoła, pozostając równocześnie w szczególnej jedności z Jezusem Chrystusem. Z wzajemnego przenikania się więzi Maryi z Trójcą Świętą i z eklezjalną *Communio sanctorum* wyrasta podstawowy wymiar misterium maryjnego, który pozwala zasadnie mówić o jej pośrednictwie w dziele odkupienia.

M. Kozak dochodzi do wniosku, że eklezjologia G. Philipsa nie jest w pełni eklezjologią *communio*. Teolog z Louvain zostaje zaliczony do eklezjologów, których myśl przez dziesięciolecia ewoluowała od kategorii *societas perfecta*, przez biblijny obraz Mistycznego Ciała, aby w końcu z tradycji wydobyć *communio*. Ale właśnie w tych poszukiwaniach, w ukazaniu szerokiej panoramy przedsoborowych tendencji w myśleniu o Kościele oraz na tym tle długiego procesu dojrzewania eklezjologicznych poglądów G. Philipsa, których owocem i punktem dojścia był Sobór Watykański II, tkwi największa wartość i zaleta książki M. Kozaka. Jej lektura, choć niełatwa, może stać się dla czytelnika świadectwem nieustrudzonego intelektualnego wysiłku w poszukiwaniu prawdy i inspiracją do twórczego przeżywania soborowej nauki o Kościele *communio*.

Elżbieta Dołganiszewska

Krzysztof Charamsa, *Czy Bóg naprawdę cierpi? Tradycja i nauczanie św. Tomasza*, Bolonia 2003, ss. 316

W głośnym filmie zrealizowanym przez Mela Gibsona pt. *Pasja* jest ujmująca scena, która rozgrywa się w Ogrodzie Oliwnym. Reżyser przedstawił Chrystusa klęczącego i modlącego się do Ojca przed swoją męką i śmiercią na krzyżu. Autor filmu ukazał też zmaganie się Syna Bożego z szatanem, w którego wcieliła się włoska aktorka Rosalinda Celentano. W usta diabła Gibson włożył takie słowa: „Kim jest Twój Ojciec? Kim Ty jesteś?”. Pytania te nie są retoryczne, ale domagają się odpowiedzi, których udziela nam Objawienie Boże oraz refleksja nad nim.

Od początków Kościoła refleksję filozoficzno-teologiczną nad Bożymi prawdami podejmowali rozmaici myśliciele, a później liczne uniwersytety i akademie teologiczne, w któ-

rych swoje naukowe badania po dziś dzień prowadzą teologowie całego świata. Do nich zalicza się również młody teolog i ksiądz, Krzysztof Charamsa, z pochodzenia Polak, robiący naukową karierę, niemalże od samego początku, za granicą. Najpierw obronił licencjat w szwajcarskim Lugano, by potem zdobyć zaszczytny tytuł doktora nauk teologicznych na Uniwersytecie *Gregorianum* w Rzymie.

Ks. Charamsa jest autorem publikacji napisanej w języku włoskim pt. *Czy Bóg naprawdę cierpi* (tyt. oryg. *Davvero Dio soffre?*). Teolog prowadzi swoją refleksję opierając się na nauczaniu jednego z najsłynniejszych filozofów i teologów wieków średnich – św. Tomasza z Akwinu. Już na samym początku autor stawia pytanie: „W jakiego Boga, obecnego w moim życiu, wierzę, jakiego Boga pragnę mieć przy sobie, kiedy cierpię i czuję się biedny i ograniczony?”.

Myślę, że podobne pytania stawia sobie wielu chrześcijan oraz ludzi szukających Boga i prawdy. Pytamy, czy Bóg nam współczuje i towarzyszy w trudnych chwilach. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa metafizycznego poety Johna Donna, który o Bogu wcielonym, podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu (Flp 2,7), napisał: „On siedzi z nami, płacze z nami”.

Czy zatem Bóg – Stwórca, doskonały, wszechmocny – doświadcza cierpienia? Innymi słowy: Czy cierpi tak jak my? Ma rację ks. Charamsa, pisząc, że „jest to pytanie ciekawe i intrygujące”. Autor, bazując na nauczaniu św. Tomasza, stawia tezę o niecierpięliwości Boga, to znaczy stara się udowodnić, że *Bóg nel suo essere* – „w swoim istnieniu, w swojej istocie” – nie podlega najmniejszemu cierpieniu. Teolog poprowadził swoją refleksję w sposób usystematyzowany, zaczynając od przedstawienia aktualności problemu i zagadnień metodologicznych (rozd. I).

W dalszej kolejności ks. Charamsa skupił się na ukazaniu biblijnych fundamentów zagadnienia mówiącego o misterium Boga zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Na uwagę zasługuje dokładna analiza biblijnego, zwłaszcza ewangelicznego, przekazu na temat wcielonego Boga, który z miłości do człowieka poddał się kenozie (Flp 2,5-11) i ofiarował światu wspaniały dar odkupienia przez śmierć na krzyżu.

Kolejne części książki zawierają bogactwo analizy nauczania Kościoła na temat niezruszoności Boga na ból i cierpienie. Autor używa precyzyjnego terminu włoskiego – *l'impassibilita*, czyli niepodleganie (Boga) jakimkolwiek cierpieniu. W publikacji znajdziemy odniesienie do czasów patrystyki, jak i Magisterium Kościoła z uwzględnieniem kościelnych soborów. Jednakże zabrakło – według mnie – głębszej wzmianki o nauczaniu soborów nam najbliższych: Watykańskiego I i II oraz nauki obecnego Papieża. Wprawdzie autor wspomina o Janie Pawle II, jednakże traktuje Jego Osobę i nauczanie wręcz marginalnie, co potwierdza następujące zdanie znajdujące się w tekście: „Nie możemy w tym miejscu wziąć pod uwagę całego bogactwa nauczania Jana Pawła II, również jeśli byłoby światłem dla właściwego zrozumienia, w jaki sposób Bóg, nie podlegający cierpieniu (*impassibile*), kocha cierpiącego człowieka” (s. 214). Taka informacja jest mało przekonująca. Trzeba było, moim zdaniem, w większym stopniu nawiązać do teologicznej myśli Papieża, która jest niezmiernie bogata również w aspekcie misterium cierpienia Boga i człowieka. Choć z drugiej strony jasne jest, że trzeba by było poświęcić odrębną pracę temu zagadnieniu.

W piątym rozdziale znajdziemy zapis nauczania Świętych Pańskich o niecierpieniu Boga, że wspomnę choćby św. Jana Bożego (1495-1550), św. Franciszka Salezego (1567-1623), św. Teresę z Avila (1515-1582) czy jej imienniczkę św. Teresę od Dzieciątka Jezus (1873-1897). Szkoda, że zabrakło wzmianki o wielkiej świętej naszych czasów – Teresie Benedykcie od Krzyża (Edycie Stein). Czyżby ta, która przeżyła piekło obozu koncentracyjnego i przeszła drogę od obojętności religijnej do chrześcijaństwa, naprawdę nic nie napisała o Bogu w aspekcie Jego cierpienia? Autor przytacza słowa niemieckiego teologa Hansa Kunga, że „Bóg nie zachowuje nas od każdego cierpienia, ale umacnia nas w każdym cierpieniu” (s. 237). O ile bardziej można te słowa odnieść do świętej męczennicy czasów II wojny światowej.

Szósta odsłona prezentowanej publikacji to pochylenie się autora nad tomistycznym ujęciem problemu. Ks. Charamsa, zafascynowany teologiczną refleksją św. Tomasza, ukazuje najpierw piękno nieskończonej miłości Boga Jedyne w Trójcy Osób, a zaraz potem sens najgłębszej prawdy głoszonej przez Księcia teologów mówiącej, że Bóg jest „czystym aktem, absolutnie prostym, nieskończonym, który zawiera w sobie pełnię doskonałości wszelkiego bytu, musi zatem być *immutabilis* (niewzruszony) i w konsekwencji nie podlegający cierpieniu” (s. 242). Co więcej, nieskończona i doskonała miłość Boga też nie podlega cierpieniu, ale autor tekstu od razu zaznacza za św. Tomaszem, że „miłość Boga nie jest jednak taka sama jak nasza” (s. 245).

Polski teolog z Pomorza mieszkający od wielu lat w Wiecznym Mieście, ks. dr Krzysztof Charamsa, napisał interesującą publikację, którą można – moim zdaniem – włączyć do skarbcza myśli teologicznej. Autor wykazał się obszerną znajomością literatury źródłowej i pomocniczej. Książkę zakończył przytoczeniem głównego problemu, którym jest pytanie: „Czy naprawdę Bóg cierpi?”. Pytanie to nazywa „tajemniczym” i przypomina, że „od zawsze towarzyszy ono Kościołowi, który chce podać racje swojej wiary” (s. 276).

Czy zatem Bóg cierpi? Odpowiedź brzmi: nie! Jednakże z drugiej strony należy na zagadnienie spojrzeć z pastoralnego punktu widzenia. Bóg nie pozostawił nas w naszych ludzkich i doczesnych cierpieniach, lecz „uwalnia od ciężaru cierpienia i śmierci również w naszych czasach. Bóg-Człowiek cierpiał za nas, żeby Bóg nie podlegający cierpieniu mógł nas zbawić” (s. 277).

Reasumując, pragnę polecić książkę księdza Krzysztofa Charamsy jako wartościową lekturę teologiczną. Pozycja ma jednak tę wadę, że została napisana w języku włoskim, a zatem z powodu bariery językowej jest niedostępna szerszemu gremium czytelników. Miejmy jednak nadzieję, że w przyszłości doczeka się polskiego przekładu, czego życzę autorowi z całego serca.

ks. Mieczysław Kinaszczuk

Hartmut Kreß, *Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin*, Wyd. W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, ss. 206

Życie i zdrowie bywa uzależnione od wielorakich przyczyn, to znaczy od środowiska naturalnego, społecznego, czynników dziedzicznych, wreszcie postępowania i świadomo-



ści moralnej samego człowieka. W czasach współczesnych ogromną rolę w procesie kształtowania zdrowia, ochrony życia ludzkiego odgrywa biologia, medycyna, farmacja oraz analityka medyczna, które w ostatnich latach ulegały ogromnym przeobrażeniom na skutek rewolucji terapeutycznej i biologicznej. Ten postęp nauk przyrodniczych, ścisłych, humanistycznych, techniki umożliwia coraz głębszą ingerencję naukowców we wszystkie ważne dziedziny życia, związane m.in. z prokreacją wspomaganą medycznie, dziedziczeniem, czynnością układu nerwowego, transplantacją narządów, tkanek i komórek, z działaniami reanimacyjnymi oraz końcem życia człowieka.

Wykorzystanie zdobyczy nauki może jednak doprowadzić ludzkość do tragedii i zniszczenia. Świadomość tej groźby budzi obawę społeczeństwa przed uczyonymi i nauką. Rewolucja naukowa niosąca ze sobą nie tylko pozytywne, ale i negatywne konsekwencje w stosunku do osoby ludzkiej domaga się uwzględniania w interwencjach medycznych podstawowych zasad etyki.

Właśnie H. Kreß, wykładowca etyki na uniwersytecie w Bonn, w swej publikacji zajął się etyką medycyny. Autor niniejszej książki zastanawia się nad podstawami i zasadami etyki oraz ukazuje wzajemne relacje między etyką a życiem, zdrowiem współczesnego człowieka, a szczególnie w tym procesie rolę pracownika służby zdrowia, lekarza, farmaceuty, analityka medycznego i pielęgniarki, których praca zawodowa w sposób zasadniczy wpływa na kondycję psychofizyczną pacjenta. H. Kreß pragnie odpowiedzieć na pytanie, czy w dobie powszechnego niszczenia środowiska naturalnego, społecznego, coraz większej liczby chorób cywilizacyjnych, zagrożenia bezpieczeństwa człowieka, jego zdrowia, również ze strony medycyny, farmacji, możliwe jest przetrwanie ludzkości. Kto zatem i co ma pomóc życiu i zdrowiu człowieka? Czy ma to być kształtowanie świadomości poprzez wychowanie oparte na wartościach chrześcijańskich, uwzględniających przede wszystkim miłość do Boga i do człowieka? A może kształtowanie etosu człowieka poprzez zasady bioetyki, etyki sytuacyjnej lub utylitarystycznej?

Słusznie Autor zauważa, że obiektywnych, powszechnie ważnych zasad etyki nie da się sformułować bez odwołania się do antropologii. Dzięki swej wolności wewnętrznej gwarantowanej posiadaniem rozumu człowiek góruje nad całym światem widzialnym. Tę wyjątkową pozycję człowieka w świecie można wyrazić pojęciem godność. Człowiekowi – każdemu, niezależnie od rasy, płci, poziomu wieku czy rozwoju – przysługuje szczególna godność. Przypisanie człowiekowi górującej pozycji w świecie i szczególnej, nieporównywalnej godności oznacza przede wszystkim, że nie wolno go nigdy sprowadzać do poziomu rzeczy lub istoty dla kogokolwiek użytecznej. Jest osobą, czyli istotą o sobie decydującą, określającą sobie cele i środki działania. Nie może być też traktowany jako środek do osiągnięcia jakiegoś zewnętrznego, obcego mu celu.

Taki pogląd na człowieka, uznający w nim godność osoby, stanowi fundament, podstawowe założenie dla etyki słusznie nazwanej humanistyczną – prawdziwie ludzką, zdolną do humanizowania życia i współżycia ludzkiego. Godność człowieka i jej uznanie oraz uszanowanie stanowią oparcie dla ocen i norm natury moralnej.

Poszanowanie godności osoby w relacjach międzyludzkich i w życiu społecznym określa tylko ogólnie, jakby globalnie, charakter dobra lub zła działań ludzkich. Aby odkryć szczegółowe implikacje moralne tego podstawowego, ale bardzo ogólnego założenia, trzeba dokonać pewnych refleksji o charakterze aksjologicznym. W ustopniowanej skali warto-

ści trzeba wyróżnić trzy poziomy. Najniżej usytuowane są wartości materialne (gospodarcze, ekonomiczne). Nad nimi należy ustawić wartości witalne (życie, zdrowie, sprawności cielesne). Najwyżej wreszcie wznoszą się wartości duchowe. Wśród wartości duchowych najważniejsze znaczenie w życiu ludzkim trzeba niewątpliwie przyznać wartościom moralnym osadzonym na fundamencie prawdy, czyli na działaniu rozumu. Hierarchię wartości wieńczą wartości transcendentne, które dochodzą do głosu w najgłębszych pokładach ducha ludzkiego. Wartości transcendentne ujawniają szczególnie dużą moc oddziaływania. Promieniają na całość życia duchowego człowieka, a przez nie i na świat, który go otacza. W samym zaś człowieku zarówno wysubtelniają odczucie prawdy, jak też uwrażliwiają na prawdę i skłaniają do jej poszukiwania. Najgłębiej jednak oddziałują w dziedzinie wartości moralnych. Nadają im szczególny walor normatywny, zapewniając prymat w sferze wartości w ogóle.

Przeprowadzone rozważania Autor traktuje jako konieczne wprowadzenie do etyki w medycynie. Nie można o niej mówić w sposób naukowo odpowiedzialny bez omówienia podstawowych problemów etyki w ogóle, etyki ogólnoludzkiej. Dopiero na tym gruncie, po rozpatrzeniu zwłaszcza antropologicznej podstawy etyki zasługującej na miano humanistycznej, można przejść, jego zdaniem, do omówienia etyki oraz specyfiki moralnej w medycynie.

Dla H. Krebą ważnym punktem odniesienia w etyce medycznej są zdrowie i choroba. Kiedy mówi się o potrzebie etyki w medycynie, oznacza to, w przekonaniu wielu ludzi, konieczność odwołania się do sumienia lekarzy. To sumienie ma wskazywać w sposób pewny i nieomylny, jak rozwiązywać nasuwające się w pracy zawodowej problemy moralne. Jednak sumienie jednostki nie może być uznane za ostateczną wyrocznię w dziedzinie moralności. Badania bowiem nad zjawiskiem sumienia ukazują jego odmienność u różnych ludzi. Wobec tego faktu ważne i miarodajne w pracy zawodowej lekarza jest sumienie rozumnie kontrolowane. Niezawodnym czynnikiem takiej kontroli mogą być tylko zasady i normy etyki ogólnej i etyki lekarskiej. One też powinny być punktem odniesienia w przypadkach rodzących wątpliwości w sumieniu.

Zawód lekarza, podkreśla Autor, ma charakter na wskroś humanistyczny. Bezpośrednim przedmiotem wykonywanych w nim czynności jest człowiek. Wśród zaś zawodów o obliczu humanistycznym wyróżnia się tym, że dotyczy zdrowia i życia człowieka. Zatem troska o to wielkie dobro człowieka, życie i zdrowie, musi stać w centrum wszystkich zamysłów i poczynań lekarza. Winna inspirować całość podejmowanych przez niego działań. Implikuje to w sobie zespół obowiązków i wskazań moralnych.

Lekarzowi, który podjął się opieki nad chorym, nikt nie może narzucać sposobu leczenia. Swobodę w tym zakresie przyznaje się adeptom medycyny od niepamiętnych czasów, jej łamanie przynosiło zazwyczaj bardzo szkodliwe konsekwencje. Powinien on jednak ograniczyć czynności diagnostyczne, lecznicze i zapobiegawcze do rzeczywiście potrzebnych choremu, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy medycznej. W etosie lekarza ważne miejsce zajmują takie kwestie jak: pozyskiwanie i przyjmowanie pacjentów, odniesienie do pacjentów, tajemnica zawodowa czy honorarium za wykonaną pracę.

Z kolei swą uwagę kieruje Autor ku zagadnieniom szczegółowym w etyce medycznej. Najpierw zajmuje się problemami etycznymi związanymi z początkami życia ludzkiego. Chodzi nie tylko o kwestię naturalnego i sztucznego poczęcia, ale także o konieczność

badań prenatalnych w celu leczenia mającego się narodzić dziecka. Następnie profesor z Bonn omawia etyczne aspekty przeszczepiania narządów mogących ratować drugiemu człowiekowi życie. Książkę wieńczy tematyka moralna związana z udzielaniem pomocy przy umieraniu i towarzyszeniu przy śmierci.

Bogata bibliografia, zamieszczona w przypisach, świadczy o erudycji Autora i uwzględnianiu najnowszych trendów w światowej etyce medycznej. Książka stoi na wysokim poziomie naukowym. Logiczny układ prowadzonych rozważań, będący przedmiotem kolejnych rozdziałów, pozwala na śledzenie problematyki w jej różnych aspektach.

Niniejsza publikacja jest adresowana nie tylko do lekarzy. Jej potencjalnymi czytelnikami mogą być wszyscy zainteresowani pogłębieniem swej wiedzy na tematy etyczne związane z zawilnymi problemami w dziedzinie współczesnej medycyny.

ks. Tadeusz Reroń

Alberto Mello, *Judaizm*, Mała Biblioteka Religii, Wydawnictwo WAM, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, ss. 183

Na polskim rynku teologicznym pojawia się coraz więcej pozycji dotyczących judaizmu, przybliżających nie tylko obraz samej religii żydowskiej, ale dających podstawy do głębszego rozumienia wielu idei chrześcijańskich, zakorzenionych przecież w judaizmie. W przeciągu kilku ostatnich lat zainteresowanie judaistycznym dziedzictwem chrześcijaństwa stale rośnie. Związane jest to nie tylko z rozwojem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, ale także coraz większą świadomością wśród wyznawców Chrystusa korzeni chrześcijaństwa, które sięgają judaizmu. Powstają więc liczne publikacje traktujące o wzajemnych relacjach tych dwóch religii monoteistycznych, organizowane są sympozja i konferencje poświęcone tej tematyce, pojawiają się dokumenty Kościoła dotyczące relacji: judaizm – chrześcijaństwo. Warto wspomnieć choćby ostatni dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Badacze proponują różne schematy czy modele, według których dążą do ukazania zasadniczych instytucji, wierzeń i praktyk zakorzenionych w religii Żydów. Każdy z przyjętych modeli składa się z różnych elementów, których nie można traktować jako oddzielne całości; przeciwnie, wszystkie na siebie wpływają i implikują się nawzajem. Tradycyjnym komponentom triady: świątynia – pisma – tradycja, przypisywano odmienne znaczenie nie tylko na linii Palestyna – diaspora, ale również w różnych kręgach judaizmu zarówno palestyńskiego, jak i w rozproszeniu. Dla przykładu świątynia dla Żydów w Palestynie była rzeczywistością konkretną, wokół której skupiało się całe niemal ich życie religijne; w diasporze idea świątyni doczekała się pewnej metaforyzacji. Podobnie ma się rzecz z pismami; nie chodzi tylko o to, że różne środowiska inaczej interpretowały poszczególne księgi *Tory*, Proroków czy Pism, ale również o brak jednej formy Pism świętych; o ile bowiem Żydzi w Palestynie czytali je po hebrajsku, ich rodacy w diasporze, a wśród nich Filon z Aleksandrii i Józef Flawiusz, korzystali z tłumaczenia *Septuaginty* (*LXX*). Pozabiblijna tradycja ustna (później spisana) również zawiera kilka niespójnych interpretacji praktyk i wierzeń judaizmu.

Książka Alberto Mello zatytułowana *Judaizm* zajmuje się formą judaizmu, którą przybrał on po upadku świątyni jerozolimskiej, a więc po roku 70, kiedy to wojska rzymskie

pod wodzą Tytusa obległy Święte Miasto i podłożyły ogień pod przybytek. Judaizm palestyński sprzed tego okresu nie może być w pełni utożsamiany z myślą faryzejską. Jest prawdą, że faryzeusze mieli największy wpływ na sposób rozumienia Prawa, a w związku z tym również na praktyki judaizmu czasów Jezusa. Jednak nauczanie saduceuszy, esseńczyków czy zelotów również należy do dziedzictwa judaizmu faryzejskiego. Mianem faryzeuszów określa się członków tego ugrupowania przed r. 70. Spadkobiercami ich tradycji byli rabinini, późniejsi twórcy *Miszny*, *Tosefty*, midraszów i *Talmudu*. Niektórzy nauczyciele byli więc zarówno faryzeuszami i rabinami. Johanan ben Zakkai był faryzeuszem, który przeżył wojnę Żydów przeciw Rzymowi, i był jednym z nauczycieli, którzy dali podwaliny rabinizmowi.

Książka Alberto Mello ukazuje kolejno w poszczególnych rozdziałach istotne komponenty judaizmu po-świątynnego: powtórne narodziny judaizmu – przełom w Jabne, *Tora* ustna, midrasze, idee teologiczne i zasady wiary, przykazania, mistykę oraz kreśli zasadnicze rysy relacji – judaizm-chrześcijaństwo. Autor zauważa we wstępie: „Niniejsza książeczka prezentuje judaizm postbiblijny, który ukształtował się po Jabne. Nie rezygnując ze swego głębokiego zakorzenienia biblijnego, judaizm rabiniczny zyskał własne i wyraźnie oryginalne rysy zwłaszcza w oczach chrześcijanina, pomimo wspólnego fundamentu w Piśmie świętym” (s. 6). Po Jabne niezwykłego znaczenia nabrało Prawo, również to przekazywane w tradycji ustnej. Wychodząc od Pięcioksięgu, Żydzi rozwinęli system prawny, który w pierwszej połowie I stulecia po Chr. rozszerzony był także przez prawa narzucone przez Rzymian. Można mówić w tym okresie o następujących obszarach prawa: miejscowe lub regionalne prawo zwyczajowe, oparte na ludowej pobożności; prawo pochodzące z tradycji religijnej (*Tora*); prawo poszczególnych prowincji; prawo każdorazowo wprowadzane przez poszczególnych władców, jeśli nie naruszało żydowskiego przepisu prawnego. Do literatury rabinicznej zaliczyć należy *Misznę*, *Gemarę*, *Toseftę*, midrasze i *Talmud* w jego dwóch redakcjach, palestyńskiej i babilońskiej. Troska o dokładny przekaz ustnego nauczania faryzeuszów i rabinów, którą odznacza się literatura rabiniczna, pozwala sięgnąć przede wszystkim do tradycji zakonwiczonych w pierwszych dziesięcioleciach I stulecia, a nawet w okresie wcześniejszym (ss. 9-58). Midrasze w swym podwójnym wymiarze, halachicznym i haggadycznym, stanowią żywą ilustrację aplikacji tekstów świętych w wymiarze codziennym. Ich analiza pozwala przybliżyć sposób kształtowania się religijnej tradycji judaizmu. Szczególną część literatury judaistycznej stanowią targumy. Są one tłumaczeniem (a często raczej parafrazą) aramejskim tekstu hebrajskiego Biblii (ss. 59-80). Omawiając główne idee teologiczne (ss. 81-102) i najistotniejsze przykazania, Mello zwraca uwagę na modlitwę wspólnotową, obowiązek świętowania szabatu i przepisy związane z obchodami różnych świąt (ss. 103-124). Rozdział dotyczący mistyki dotyka między innymi zagadnień kabały i chasydyzmu (ss. 125-150). Relacja judaizm – chrześcijaństwo ujęta została w ramy: pierwotny rozłam, Izrael i narody, Jezus a Izrael, ekumenizm korzeni i judaizm mesjański (ss. 151-172). Ostatnie strony książki przeznaczono na prezentację bibliografii wykorzystanej przy opracowywaniu poszczególnych rozdziałów. Wydaje się, że książkę Mello polecić należy każdemu, kto zainteresowany jest żydowskim korzeniami chrześcijaństwa, a także każdemu, kto chciałby poznać procesy formujące judaizm po roku 70.

ks. Mariusz Rosik

Hans Waldenfels, *Chrystus a religie*, tłum. B. Draż, Wyd. WAM, Kraków 2004, ss. 152

W strukturze świadomości każdego człowieka jest ukryta jakaś forma religijności. Przejawia się ona różnie, u każdego inaczej, a niekiedy ukryta jest w podświadomości. Religia zawsze będzie próbą odpowiedzi na podstawowe życiowe pytania: o pochodzenie i cel rodzaju ludzkiego i świata, o cierpienie i niespodziewaną śmierć, poczucie winy i wrażliwość sumienia. Religijność łączy się również zawsze z tęsknotą za wyzwoleniem, przebaczeniem i zbawieniem. Na większość pytań wielkie religie świata odpowiadają podobnie, ale co innego akcentują i zazwyczaj przed racjonalnością bronią się „ucieczką w misterium”. Trzeba zauważyć, że chrześcijan jest dzisiaj coraz mniej na świecie w porównaniu z buddystami, hindusami czy szczególnie muzułmanami. Znaczący wpływ na to ma przyrost naturalny, ale nie jedyny. Wobec tego pozostaje pesymistyczna wizja chrześcijaństwa tylko dla „koneserów”, którzy od czasu do czasu zbierają się razem, aby podzielić się wrażeniami i wymienić doświadczenia, podobnie jak czynią to miłośnicy teatru albo starych motocykli. Stąd rodzi się dla chrześcijan pilna konieczność teologicznej refleksji nad innymi religiami, albowiem rośnie dzisiaj w świecie wpływ i znaczenie, a niekiedy i fascynacja tym, „co nie nasze”, przy jednoczesnej deprecjacji „naszego”.

Tu są źródła nowej dyscypliny teologicznej, zwanej nieco paradoksalnie „teologią religii”. Z chrześcijańskiego punktu widzenia chce ona oceniać orędzia innych religii oraz dokonać rewizji własnych stanowisk teologicznych, które stykają się z obcymi orędziami. Najważniejszą kwestię stanowi oczywiście problem zbawienia. Zbawienie zaś w chrześcijaństwie wiąże się z postacią Jezusa Chrystusa, Jego życiem i śmiercią oraz zmartwychwstaniem. Jezus jest wcieleniem Boga, stał się człowiekiem i jednoczy się jakoś z każdym człowiekiem na całym świecie, bez względu na jego przynależność religijną czy nawet areligijną.

Niezwykle interesująco prezentuje się książka Hansa Waldenfelsa *Chrystus a religie*. Autor, jezuita, jest światowej sławy teologiem i filozofem religii, jest znany w Polsce z książek takich, jak: *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj: Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych* (1992); *Teologowie Trzeciego Świata: jedenaście szkiców biograficznych z Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej* (red., 1987); *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie* (1984); *Leksykon religii* (1997); *Odkrywać Boga dzisiaj* (1997); *Ukrzyżowany i religie świata* (1985); *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata* (1995); *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka* (1986); *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu* (komentarz, 1989).

Książka *Chrystus a religie* ukazuje problemy i daje impulsy do dialogu między wyznawcami różnych religii. Do najważniejszych autor zalicza spostrzeżenie, że współczesny chrześcijanin powinien w większym stopniu przyjąć do wiadomości istnienie alternatywnych różnych stylów myślenia i życia, które są proponowane przez przedstawicieli innych religii. Oznacza to próbę zrozumienia, jak inni postrzegają samych siebie, jaką mają filozofię życia i jak odpowiadają na problemy egzystencjalne. Można w ten sposób zlikwidować uprzedzenia, jakie nagromadziły się przez wieki i pokutują w świadomości społecznej chrześcijan. Ani państwo ani nauka, ani religia, włączając chrześcijaństwo, nie może zaproponować jednego stanowiska ponad innymi stanowiskami. Kategorią nadrzędną

ludzkiego sposobu myślenia i działania jest *unitas* – jedność, jednakże dziś należy pogodzić się z kategorią *pluralitas* – wielości, różnorodności, której konsekwencją jest chaos i w konsekwencji potrzeba porządkowania. Należy się trzymać swojego pierwotnego stanowiska, lecz można zmieniać swój punkt widzenia i uczyć się niekiedy rezygnacji i możliwości przyjęcia innej perspektywy. Pluralizm religijny domaga się ustępstw także od chrześcijan. Ale chrześcijanie muszą wiedzieć, jaki jest ich chrześcijański punkt widzenia. Stąd wymóg znajomości Chrystusa. Na Soborze Chalcedońskim sformułowano obowiązujące dogmaty dotyczące osoby Jezusa. Dziś coraz częściej pojawiają się idee zaprzeczające Boskości Jezusa, które osłabiają chrześcijaństwo. Stąd reakcja Kongregacji do spraw Nauki Wiary, która tylko przypomniała podstawowe prawdy chryologiczne w swojej instrukcji *Dominus Iesus*. Jest to wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa: „Jezus jest Panem” – z mocnym akcentem na Jego Jedyność i powszechną zbawczość dla całej historii ludzkości.

Książka podzielona została na pięć rozdziałów i dodatek, w którym znajdujemy hasło *teologia religii*, mały słownik terminów religioznawczych, propozycję lektury uzupełniającej oraz indeks. Wszystkie rozdziały prowokują do przemyśleń. W pierwszym kontrowersja, czy Jezus Chrystus może być zamiast chrześcijaństwa i prosty postulat: umiejscowienie Chrystusa, Jego Krzyża (bez uchwyty) i wezwanie do naśladowania. W drugim natarczywe poszukiwanie określenia religii. Bezradna etymologia i kontekst europejski, rzeczywistość konkretna, subtelna, niemal niezauważalna, zamieniająca się w duchowość i osobisty związek z Bogiem. W trzecim rozdziale wątpliwość Karla Rahnera: czy Sobór Chalcedoński – to koniec czy dopiero początek chryologii? Dziś wszystko chcielibyśmy precyzyjnie określić, a należy pamiętać, że nadmierna gorliwość w definiowaniu wszystkiego przynosi więcej konfliktów niż zgody. Chrystus przestrzega przed hipokryzją, pokazuje potrzebę wycucia sytuacji, wczucia się i nadprzyrodzonej wyobraźni. Czwarty rozdział opisuje aspekty historii świata, w której odnajdujemy tajemnicę cierpienie (zasada buddyizmu) i nostalgii poszukiwań (spekulacje hinduskie), obietnicę (judaizm, islam) i zbawienie (chrześcijaństwo). Historia ludzkiego życia jest zawsze indywidualną historią Boga. W ostatnim rozdziale tematem jest dialog i konkurencja między religiami, i rola, jaką tu odgrywa wiara w Chrystusa. W całej książce najważniejszy jest Chrystus, nie tylko dla chrześcijan, lecz także dla wyznawców innych religii.

ks. Andrzej Małachowski

Norbert Hoerster, *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*, Wyd. C.H. Beck, München 2004, ss. 108

Już filozofia starożytna od najdawniejszych czasów interesowała się światem zwierząt. Pisali o nim także filozofowie i teologowie średniowiecza. Jeśli sformułowania przez tych myślicieli uzna się za zapoczątkowanie etyki zwierząt, to jednak przez długie następne wieki był to jedyny znaczący głos w tej dziedzinie. Dopiero od XVI wieku zaczyna się pewne ożywienie na tym odcinku. W XVII w. J.J. Rousseau wystąpił z tezą, że zwierzętom przysługuje prawo do tego, aby nie były źle traktowane przez ludzi. Sytuacja uległa radykalnej zmianie w XIX wieku. Schopenhauer zdecydowanie opowiedział się za przy-

znaniem praw zwierzętom. W XX w. nadal odzywały się głosy piętnujące rodzaj ludzki za krzywdy wyrządzone zwierzętom. M. Zdziechowski, znany w okresie międzywojennym myśliciel polski, podnosił zarzut, że to ludzie powodują zdziczenie zwierząt. W 1978 roku uchwalono pod egidą UNESCO *Światową Deklarację Praw Zwierzęcia*. Na Zachodzie, głównie w Stanach Zjednoczonych, ukazywały się wciąż nowe publikacje, których autorzy występowali z postulatem przyznania zwierzętom przynajmniej pewnej kategorii moralnych uprawnień.

Ochrona zwierząt jest tematem wciąż aktualnym i obecnie. Współczesny człowiek pragnie bowiem poznać odpowiedź na pytania: Jak powinno się traktować zwierzęta? Czy należy podejmować się ich ochrony? Tematowi odniesienia człowieka do świata zwierząt poświęcono już wiele pozycji naukowych. M.in. o tym pisali: H.-P. Breßler, *Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung. Eine Untersuchung Philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz*, Frankfurt a. M. 1999; M. Bekhoff, *Das unnötige Leiden der Tiere. Tierrechte – was jeder Einzelne tun kann*, Freiburg i. Br. 2001; G.M. Teutsch, *Tierversuche und Tierschutz*, München 1983. Niektórzy filozofowie idą dalej w swej refleksji nad zwierzętami, a mianowicie próbują dociec, czy zwierzęta przeżywają różnorakie stany psychiczne, podatne są na ból i cierpienie, wykazują też pewne celowościowe dążenia. V. Artz i I. Birmelin stawiają sobie pytanie, czy zwierzęta mają świadomość (*Haben Tiere ein Bewußtsein?*, München 1993). W nurcie odpowiedzi na istotne pytania dotyczące świata zwierząt znajduje się publikacja N. Hoerster'a – profesora Wydziału Prawa i Filozofii społecznej Uniwersytetu w Mainz, który zastanawia się, czy zwierzęta mają godność?

Autor w pierwszej części dzieła, powołując się na naukę Pisma św., stwierdza, że według Księgi Rodzaju zwierzęta zostały stworzone przez Boga podobnie jak człowiek. Następnie zostały człowiekowi powierzone przez Stwórcę: „Uczyńmy człowieka [...], aby panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi! [...] Po czym błogosławił im, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną: abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą żywą, która chodzi po ziemi» (1,26—28). Słowo „panować” jest w Piśmie św. słowem z istoty swojej religijnym. Pierwszym Panem wszyściego, co istnieje, jest Bóg. Otóż panowanie Boże nad stworzeniem nie ma w sobie nawet cienia bezsensownej czy uciążliwej wyższości. Jest to panowanie łaskawe, opiekuńcze. Mało tego, Bóg w tym sensie panuje nad całym światem, że wszystkim stworzeniom udziela nieustannie istnienia i obdarza je różnym dobrem. Bóg panuje przez dawanie, a nie przez odbieranie; On jest Królem stworzenia, nie jego tyranem; Jego panowanie obdarza istnieniem i sensem i nie ma w sobie nic nierozumnego czy niszczycielskiego. Otóż jeśli Bóg powołał człowieka do panowania nad stworzeniami nierozumnymi (odnosi się to nie tylko do świata zwierząt, ale w ogóle do całej przyrody), znaczy to, że chce, aby człowiek w miarę możliwości naśladował Jego własne panowanie. Człowiek ma jak gdyby pogłębić rozumność i dobroć dzieła Bożego, ma stać się jakby starszym bratem stworzeń niższych od siebie. Bóg powołał człowieka do panowania nad stworzeniem, a nie do tyranii.

Toteż Pismo św. jednoznacznie wskazuje, że zakłócenia we współzyciu ze światem niższym od człowieka wprowadził grzech. W opisie raju mówi się o doskonałej harmonii w sto-

sunkach człowieka ze zwierzętami i całą przyrodą. W opisach zaś świata odkupionego zapowiada się przywrócenie owej harmonii: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłębem razem leżeć będzie, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legaly. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii” (Iz 11,6-9). Rzecz ciekawa, że właśnie w tym fragmencie Ewangelii, w którym podkreślono absolutną wolność Jezusa od wpływów szatana, wspomniano, że „żył [On na pustyni] wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1,13).

Wniosek moralny, jaki stąd płynie, zdaniem Hoerstera, jest jasny. Jeśli niewłaściwości człowieka w stosunku do zwierząt i całej przyrody są owocem grzechu, to program walki z grzechem winien obejmować uzdrowienie również tej sfery ludzkiego życia. „Stworzenie gorąco oczekuje objawienia się chwały synów Bożych. Całe stworzenie zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale z woli 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 8,19-22). Powtarzające się od ponad stu lat oskarżenia, że Pismo św. jest obojętne wobec losu zwierząt, są po prostu niesprawiedliwe. Przypomnieć należy choćby głęboko przepojony mądrością i dobrocią, fragment z Księgi Wyjścia: „Jeśli spotkasz wołu twego wroga albo jego osła blakającego się, odprowadź je do niego. Jeśli ujrzysz, że osioł twego wroga upadł pod ciężarem, nie ominiesz, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą” (23,4n).

Autor, omawiając z kolei zagadnienie szacunku dla zwierząt, powołuje się na znaną koncepcję „czci dla życia” Alberta Schweitzera. Szacunek dla wszelkiego życia, jego zdaniem, nie może być jednak bezwzględny. Zajmowanie się losem wszystkich istot żyjących, z którymi człowiek ma do czynienia, stwarza w istocie konflikty jeszcze bardziej różnorakie i pogmatwane niż te, które pociąga za sobą ofiarności ograniczona wyłącznie do ludzi. Występuje tu czynnik nowy w tej dziedzinie, a mianowicie ustawicznie trzeba się decydować albo na zabijanie, albo na pozostawianie przy życiu. Rolnik nie może wyhodować wszystkich zwierząt zrodzonych w jego trzodzie. Zachowa tylko te, które może wyżywić i których wyhodowanie zapewni mu dochód. W wielu wypadkach jest człowiek też zmuszony do zabijania pewnych istot w celu ratowania innych przez tamte zagrożonych. Jakim prawem poświęca on dużą liczbę istnień dla jednego stworzenia? Co zaś do ludzkiego życia, jest dla Autora aksjomatem, że ma ono wartość bezwzględną. Życie ludzkie jest nieskończenie cenniejsze niż życie jakiegokolwiek zwierzęcia.

Zastanawiając się nad etyką traktowania zwierząt przez człowieka, Hoerster mówi o pojawiających się w XX w. się „ruchach wyzwolenia zwierząt”. Domagają się one przyznania zwierzętom praw w znaczeniu dosłownym, tzn. praw subiektywnych. Ich zwolennicy dostrzegali wprawdzie, że zwierzę nie jest w stanie czynić użytku ze swych praw, ale przypominali, że prawa subiektywne nie zależą od możliwości osobistego czynienia z nich użytku, a zwierzęta mogłyby dochodzić ich przez swych kuratorów. Próba realizacji koncepcji „praw zwierząt” pociągnęłaby jednak za sobą daleko idące konsekwencje w dziedzinie prawa własności, gospodarczej, rolnictwa oraz badań naukowych. Stanowiłaby ta koncepcja reakcję na słabą ochronę natury przed nadmierną eksploatacją i sprzeciw wobec niehumanitarnego traktowania zwierząt. Jeszcze niedawno w niektórych krajach torpedo-



wano ustawy zmierzające do zmniejszenia cierpień zadawanych zwierzętom domowym. Nie wydaje się ani celowe, ani potrzebne upodmiotowienie zwierząt, stawianie ich na równej płaszczyźnie z człowiekiem. Prowadziłoby to zresztą do błędnego koła. Istota problemu spoczywa bowiem w etyce, a ta nakazuje, by człowiek nie realizował własnych interesów w sposób bezwzględny, lecz brał wzgląd na drugich, także na zwierzęta. Człowiek ma bowiem obowiązek wczucia się w położenie i doznania zwierząt, uwzględniania ich „interesów” przy tworzeniu prawa. Winien pamiętać, że zwierzę to wartość „dla człowieka”, ale też „sama w sobie”, wymagająca nie tylko ochrony, ale także promocji.

Autor stawia też pytanie, na czym polega ludzka godność? Zastanawia się, dlaczego człowiek stoi ponad zwierzętami. Księga Rodzaju mówi, że tylko ludzki gatunek został stworzony „na obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1, 26). Wiara Kościoła często utożsamiała ów „obraz” z rozumem — z tym specyficznie ludzkim przymiotem, jakim jest inteligencja, która wynika ze szczególnego udziału w inteligencji Bożej (por. KDK 15,1). Zwierzęta mają z pewnością wrodzone zdolności, które pozwalają im znajdować skuteczne rozwiązania w konkretnych, trudnych sytuacjach i wykorzystywać środki do celów wskazywanych im przez instynkt. Nie są jednak w stanie zdystansować się wobec samych siebie, aby postrzegać dany przedmiot jako taki albo własne istnienie jako całość. Jednym słowem, podkreśla Hoerster, nie są w stanie *intus legere*, czyli czytać we wnętrzu istot i rzeczy.

Według Autora trzeba wyraźnie określić kryteria refleksji nad postępowaniem wobec zwierząt. Sprzeczne z godnością ludzką jest niepotrzebne zadawanie cierpień zwierzętom lub ich zabijanie. Zwierzęta cierpią. Bez przesady można powiedzieć, że cała planeta przesycona jest krwią, cierpieniem i strachem zwierząt. Oblicza się, że kilkaset milionów zwierząt poddawanych jest corocznie straszliwym torturom w celach pseudomedycznych. Okrucieństwo wobec zwierząt, wszelkie niepotrzebne zadawanie im bólu, jest czymś moralnie nagannym. Powody krzywd wyrządzanych przez człowieka zwierzętom bywają zwykle głębsze i bardziej skomplikowane niż brak wystarczającego uświadomienia. Ochrona zwierząt należy przede wszystkim do zadań państwa. Odpowiednie ustawy mogą jej służyć w konkretnych dziedzinach, np. ochrona zwierzyny leśnej, humanitarne obchodzenie się ze zwierzętami domowymi, dyscyplinowanie wykorzystywania ich do celów badawczych. Dopóki człowiek nie wyzbędzie się okrucieństwa, co gorsza nie będzie się wstydził okrucieństwa wobec zwierząt, szczególna rola przypada prawu karnemu.

Stąd też pojawia się wezwanie P. Singera do wyzwolenia zwierząt spod tyranii człowieka. Fakty dotyczące nędzy zwierząt w ich masowej hodowli i ich zabijania, każą mu być rzecznikiem wegeterianizmu. Singer wzywa do masowego bojkotu spożywania mięsa, ponieważ wegetarianin wie, że swoim postępowaniem przyczynia się do zmniejszenia cierpienia i zabijania zwierząt. „Zainteresowanie ludzką istotą pilnie domaga się zainteresowania innymi żywymi istotami. Jeśli przestaniemy hodować bydło do celów spożywczych i zabijania, to dzięki temu będziemy w stanie przygotować tyle dodatkowego pożywienia dla ludzi, że raz na zawsze znikną z naszej planety kłeska głodu i niedożywienie. Wyzwolenie zwierząt jest także wyzwoleniem ludzi”.

Ostatnia uwaga Autora dotyczy ludzkiej przyjaźni dla zwierząt. Twierdzi on, że jest coś niezmiernie pięknego w tym, że człowiek stara się otaczać niższe od siebie stworzenia opieką i sympatią.

ks. Tadeusz Reroń

Magdalena Szymańska, *Bioetyka początków życia*, Wyd. Akademii Medycznej w Białymstoku, Białystok 2004, ss. 90

Jeśli miniony wiek zaliczyć do wieku fizyki, to obecnie wkroczyliśmy w erę biologii i genetyki. Wchodzimy w czasy „władania nauk biologicznych”. Olbrzymie możliwości nauk biomedycznych i biotechnologii wyzwalają zarówno entuzjastyczne nadzieje jak również niepewność i lęk. W krótkich odstępach czasu ogłaszane są coraz to nowe osiągnięcia takie, jak klonowanie zwierząt, mapowanie genomu ludzkiego, możliwości terapii oraz hodowli tkanek i narządów z komórek macierzystych. Niewątpliwie wiedza zdobyta dzięki *Projektowi poznania genomu człowieka* przyniesie wielkie dobrodziejstwa. Być może zrewolucjonizuje medycynę, pozwoli uporać się z wieloma chorobami oraz przyczyni się do lepszego zrozumienia człowieka nie tylko od strony biologicznej, ale również od strony psychologicznej czy społecznej.

Rozwój biotechnologii nabiera coraz większego rozpędu. Pęd ten nadają koncerny przemysłowe, które dostrzegają w niej możliwość olbrzymich zysków. Mnoży się środki i narzędzia, ale coraz bardziej traci jasne widzenie dobra, któremu te narzędzia powinny służyć. Mimo że naukowcy, biolodzy, embriolodzy, genetycy i technicy deklarują, że nie chcą wkrazać na teren moralności, to faktycznie to czynią, domagając się akceptacji dla coraz szerszej ingerencji w życie ludzkie, szczególnie w jego początkach i śmierci. Mentalność utylitystyczna zatacza coraz szersze kręgi. Embryon ludzki, poprzez przyzwolenie na jego klonowanie i wykorzystanie jego żywych komórek macierzystych, staje się materiałem laboratoriów, wykorzystywanym dla celów terapeutycznych, transplantacyjnych, farmaceutycznych czy kosmetycznych. Biotechnokratyczny utylityzm dehumanizuje zarówno początek, jak i koniec życia człowieka. Uzależnia wartość istnienia osoby ludzkiej od jej uposażenia i funkcjonowania biologicznego. Gdy uposażenie to i funkcjonowanie organizmu jest niższe od oczekiwanego, sugeruje selekcję prenatalną (aborcję), lub selekcję postnatalną (eutanazję).

Etyka czy też bioetyka jawi się więc jako niezwykle istotna dziedzina w odniesieniu do tzw. biomedycyny czy bardziej do jeszcze do biotechnologii. Odpowiada bowiem na pytanie: Czy zawsze powinno się czynić wszystko, co technicznie możliwe, aby przedłużyć życie człowieka, odkryć nową metodę leczenia lub umożliwić bezpłodnym parom posiadanie dziecka? Czy dobro, które leży u podstaw takich działań usprawiedliwia zabicie chociażby jednego człowieka w zarodkowej fazie rozwoju? Czy chęć posiadania dziecka, usprawiedliwia zabicie jednego człowieka w zarodkowej fazie rozwoju?

Próbę odpowiedzi na te istotne pytania podaje doktor medycyny Magdalena Szymańska w swej książce pt. *Bioetyka początków życia*. Autorka uważa, że środowisko lekarskie ma nie tylko prawo, lecz jest zobowiązane do przestrzegania podstawowych norm zawartych w kodeksie etycznym zarówno dla godnego wypełniania swojej służby lekarskiej, a z drugiej dla zachowania prawdziwego dobra każdego pacjenta. Niestety kwestie etyczne, jak zauważa Szymańska, nie znajdują rozwiązań w obowiązujących przepisach prawnych. Więcej, próby pogodzenia niektórych działań medycznych z duchem czasu, prowadzą niekiedy do ignorowania samej etyki. Oderwanie normy etycznej od prawdy, powoduje, iż w jej miejsce wchodzi biotechnologia. Stąd też konieczność formułowania podstawowych zasad etycznych dziedzinie biomedycyny.

Wiele zamachów na życie ludzkie dokonuje się w jego początkach. W związku z tym Autorka szeroko omawia niektóre z tych zagadnień. Najpierw ukazuje bioetyczne aspekty diagnostyki prenatalnej. Dzięki odkryciu genetycznych podstaw rozwoju człowieka zakres możliwości ingerowania w jego życie już nie tylko na poziomie fenotypu, ale na poziomie „kodu życia” stale się powiększa. Celem diagnostyki prenatalnej jest ocena rozwoju dziecka jak i rozpoznawanie chorób płodu jeszcze w łonie matki. Można ją wykonywać, stosując zarówno metody nieinwazyjne (ultrasonografię do wykrywania wad strukturalnych płodu), jak i inwazyjne (np. technika nakłuwania w celu pobrania próbek płynu owodniowego, łożyska czy też krwi płodu). Stosowanie technik inwazyjnych niesie jednak za sobą ryzyko spowodowania uszkodzeń lub też śmierci płodu. Toteż trzeba brać pod uwagę konieczność stosowania takiego zabiegu. Badania takie dają jednak szansę na podjęcie leczenia dziecka poczętego. Godziwość badań, podkreśla Autorka, jest uwarunkowana szacunkiem dla życia oraz integralnością embrionu i płodu ludzkiego i ma zmierzać do leczenia. Ważną kwestią jest informowanie rodziców o wynikach badań prenatalnych. Umiejętne przekazywanie informacji owocuje współpracą z lekarzem. Pełna informacja pozwala rodzicom łatwiej przyjąć dziecko wraz z jego chorobą.

Z kolei Autorka omawia wczesnoporonne działanie antykoncepcji hormonalnej. Jej zdaniem istnieje ścisła zależność łącząca mentalność praktyki antykoncepcyjnej z przerywaniem ciąży. Zwodnicza jest argumentacja, że antykoncepcja, jeśli jest bezpieczna i dostępna dla wszystkich, stanowi najskuteczniejszy środek przeciw aborcji. Doktor Szymańska przedstawia szczegółów poszczególne rodzaje stosowanej obecnie antykoncepcji, ale specjalną uwagę poświęca środkom wczesnoporonnym. Mają one bowiem działanie aborcyjne. Obowiązkiem lekarza jest przekazanie informacji o wczesnoporonnym mechanizmie działania tychże środków wszystkim pacjentkom. Istnieje bowiem wyraźne niedoinformowanie przez firmy farmaceutyczne co do wczesnoporonnego działania hormonalnych środków tak na prospektach, jak ulotkach dotyczących mechanizmu działania danego preparatu.

Współczesnym małżonkom wielu lekarzy poleca stosowanie metody naturalnego planowania rodziny. Poznanie kolejno następujących po sobie okresów niepłodności i płodności w organizmie kobiecym dostarcza niezbędnych kryteriów, w ramach których można kierować płodnością bez interweniowania przez antykoncepcję w strukturę aktów seksualnych. Autorka podkreśla, że bezpodstawnym zarzutem jest obawa o brak spontaniczności wraz z zastosowaniem współżycia zgodnego z biorytmem płodności i niepłodności. Pełna spontaniczność cechuje świat zwierzęcy, zaś ludzka natura działania polega na czynach rozumnych i odpowiedzialnych, a więc ukierunkowanych na dobro. Podjęcie czystości małżeńskiej, której wymaga ten rodzaj intymnych kontaktów jeszcze bardziej potęguje miłość, jednoczy osoby.

W swej książce Szymańska podejmuje także problematykę sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*. Zapłodnienie tego rodzaju wnosi dodatkowe elementy do oceny moralnej. Pojawiają się tutaj podstawowe pytania: jaki jest status moralny i prawny żyjących embrionów ludzkich? Czy są one podmiotem praw ludzkich, czy też należy je traktować wyłącznie przedmiotowo? Praktyka wskazuje na narastającą tendencję przedmiotowego traktowania tych embrionów. Są one bowiem zamrażane, sprzedawane, używane do doświadczeń, a nawet są one używane jako surowiec wyjściowy do produkcji leków i ko-

smetyków. Przeciwno zapłodnieniu *in vitro* przemawia także niebezpieczeństwo zaistnienia negatywnych zmian chromosomalnych u transferowanych embrionów. Obawy budzą również tzw. banki życia, głównie z powodu istniejącego w tej dziedzinie czarnego rynku. Wysuwane są w związku z tym różne obawy np. możliwych przypadków kazirodztwa dzieci pochodzących od tego samego dawcy nasienia, szczególnie gdy praktyka ta stanie się masowa.

Mimo tych zastrzeżeń istnieją próby obrony sztucznego zapłodnienia. W tym celu przytaczane są m.in. następujące racje: 1) podnosi się psychologiczne aspekty życia pary małżeńskiej; 2) relatywizuje się rodzicielstwo biologiczne, podkreślając znaczenie rodzicielstwa duchowego; 3) próbuje się stworzyć filozofię ofiarodawcy, który daje swoje nasienie, aby przyjść z pomocą rozwojowi pary małżeńskiej. Trzeba jednak zauważyć, że są to próby moralnego usprawiedliwienia sztucznej inseminacji. Dostrzegając bowiem psychologiczny problem małżeństw pragnących posiadania dzieci, trzeba również powiedzieć, że tylko część małżeństw w wieku płodnym nie może mieć dziecka z przyczyn biologicznych. Natomiast wiele przypadków niepłodności jest następstwem dokonywanych wcześniej zabiegów abortyjnych.

Recenzowaną książkę kończy rozdział poświęcony ocenie etycznej aborcji. Autorka omawia tu metody spędzania płodu, opisuje sytuacje kobiet po aborcji oraz przejawy syndromu postaborcyjnego. Oceniając działania abortyjne, podkreśla, że są one głęboko niegodziwe, gdyż są unicestwieniem zdolnej już do życia istoty ludzkiej.

Oceniając niniejszą pozycję książkową, należy zwrócić uwagę na bogatą literaturę przedmiotu, która umieszczona jest po każdym rozdziale. Autorka bazuje głównie na literaturze medycznej, nie brak tam jednak aktualnego nauczania Kościoła, jak też opracowań teologiczno-moralnych.

Książkę Autorki można polecić nie tylko lekarzom, ale także studentom medycyny i teologii oraz wszystkim tym, którzy interesują się etyką medyczną dotyczącą początków życia ludzkiego.

ks. Tadeusz Reroń

E. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, wyd. WAM, Kraków 2004 (nihil obstat: o. prowincjał Krzysztof Dyrek SJ), ss. 193

Książka *Pierwsze kroki chrześcijaństwa* przedstawia dzieje rodzącego się Kościoła, a więc czasy podróży Apostołów, żywiołowego rozprzestrzeniania się wiary, tworzenia się struktur kościelnych.

Z *Wprowadzenia do wydania polskiego*, które napisał ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ można się dowiedzieć, że autor (E. Trocmé, emerytowany profesor Nowego Testamentu na protestanckich wydziałach teologicznych w Szwajcarii) proponuje nam „pasjonującą lekturę tekstów” Nowego Testamentu: „szuka danych historycznych, stara się prześledzić dzieje pierwszego Kościoła” oraz „krok po kroku podąża śladami świętego Pawła i świętego Piotra”. *Wprowadzenie* zachęca też do lektury tej „interesującej i pouczającej” książki, zapewniając, że chociaż cały wywód autora zaprawiony jest pewną dozą hipotetyczności – to jednak przedstawiana rekonstrukcja dziejów Kościoła pierwotnego „jest wysoce prawdopodobna”. Warto dokonać zestawienie pewnych elementów tej rekonstrukcji, pamięta-

jąc cały czas o zapewnieniu ks. prof. H. Pietrasa: „bez względu, do jakiej wizji dziejów Kościoła pierwotnego bylibyśmy przyzwyczajeni, przedstawiona rekonstrukcja jest wysoce prawdopodobna” (s. 5-6).

Najpierw czeka nas specyficzne odnowienie ewangelicznego wizerunku Jana Chrzciciela. Okoliczności zgładzenia Jana Chrzciciela w więzieniu Ewangelia św. Marka opisuje „bardziej malowniczo niż wiarygodnie”, a także inne epizody ukazujące Jana Chrzciciela zawarte w Ewangeliach „mają charakter legendarny” (s. 19).

Po drugie, winniśmy odnowić nasze spojrzenie na Jezusa z Nazaretu. Co do widzeń zmartwychwstałego Chrystusa, to „nie istnieje żaden pewny opis tych widzeń: nie ma go w Ewangelii Marka; pozostałe trzy Ewangelie zawierają takie opisy, ale są one nie do pogodzenia jedne z drugimi” (s. 27). Kiedy stajemy przed zadaniem, by „wyrobić sobie jakiś pogląd na to, co naprawdę wydarzyło się wkrótce po pochowaniu Jezusa”, okazuje się to niemożliwe: „późny i legendarny charakter wszystkich tych rozlicznych opisów czyni je nieprzydatnymi dla historyka” (s. 28). Zresztą kiedy „bogaty skarbiec mesjańskiej nomenklatury” wreszcie „hurtem przeniesiono na Jezusa”, to „próżno by szukać w tej masie jakiegoś porządku” (s. 36).

Po trzecie, czeka nas także rekonstrukcja historii Kościoła apostołskiego. Kościół jawi się w Biblii wyjątkowo niejasno: liczne nawrócenia Dzieje Apostolskie „odmalowują w sposób nieco podbarwiony legendą” (s. 37); legend zresztą jest tam więcej: opis Zesłania Ducha Świętego ma „legendarną formę”, a „wspomniana w Dziejach umowa między Dwunastoma a Siedmioma ma się nijak do rzeczywistości” (s. 38-39). Incydent, który przeciwstawia Pawła Elimasowi w Dziejach Apostolskich „wygląda na całkowicie legendarny” (s. 77), co nikogo nie powinno dziwić: Łukasz w ogóle „zręcznie wykorzystywał legendy” (s. 78), czego skutkiem są „mgliste i podkoloryzowane informacje na temat przebiegu działalności Pawła” (s. 99).

Ciekawe są też koleje losu innego Apostoła – Piotra: „z pozycji natchnionego przywódcy wyposażonego w niemal boską władzę, zszedł do rangi bardziej lub mniej wędrownego ewangelisty, którego słowo nie ma już dla jerozolimskich braci wagi wystarczającej, by zamknąć dyskusję o sprawach zasadniczych” (s. 42). Nic dziwnego, że w tym czasie „Jakub stał się papieżem Kościoła jerozolimskiego i tym samym powszechnego Kościoła” (s. 43).

Kościół czasów apostołskich jawi się nam jako społeczność wyjątkowo odrażająca: „kiedy [Paweł] został zatrzymany przez Rzymian, Kościół nie kiwnął nawet palcem, by mu pomóc; przez zbyt długi czas Paweł sprzeciwiał się władzy Jakuba, by podjęto ryzyko okazania najmniejszej z nim solidarności” (s. 47). Zresztą Łukasz ujawniał „żywą niechęć wobec głowy Kościoła jerozolimskiego” (s. 61).

Na rezultaty niechęci i braku jakiegokolwiek solidarności nie trzeba było długo czekać: „nastąpiło zerwanie [Pawła] z Jakubem i Kościołem jerozolimskim; zerwanie z Piotrem; zerwanie ze starym towarzyszem Barnabą” (s. 86). Istnieją też dowody, że „Paweł nie wydaje się zbyt przejmować wpływami tego, którego nazywa niemal zawsze Kefasem”. Imię to stosował „być może po to, by uniknąć przypisywania Piotrowi roli skały, służącej za fundament Kościołowi” (s. 101). Nic zresztą w tym dziwnego, skoro „pod koniec I wieku istniał rodzaj zbiorowego episkopatu, złożonego z krewnych Jezusa” (s. 127).

Nie lepiej przedstawiają się nam zarówno listy jak i czyny Pawła: w Pierwszym Liście do Koryntian „dwa wersety stoją w jawnej sprzeczności” z dalszą częścią listu (s. 106),

natomiast „jeśli idzie o pieniądze zabrane na jerozolimskich biedaków” przez tego naciągacza, to „posłużyły one zapewne na opłacenie wydatków Pawła i jego towarzyszy w ciągu następnych lat” (s. 121.)

W jawnej sprzeczności stoją nie tylko fragmenty poszczególnych listów, ale i całe pisma Nowego Testamentu, np. „zauważono, że Jk 2,14-26 jest atakiem wymierzonym przeciw Pawłowej doktrynie zbawienia przez wiarę” (s. 137). Nie można się zresztą dziwić takim atakom, gdyż „większość chrześcijańskich Kościołów widziała w Pawłowych następcach nieodpowiedzialnych wicherzycieli, którzy stanowili zagrożenie dla wszystkich chrześcijan” (s. 143), a Paweł aż do końca I wieku „pozostawał dla większości Kościołów przedmiotem zgorszenia jako schizmatyk i heretyk” (s. 150).

Wdzięczność winniśmy zarówno wydawnictwu, które nieprzypadkowo nazywa się „Wydawnictwem Apostolstwa Modlitwy”, jak i ks. prof. dr. hab. H. Pietrasowi SJ, dzięki któremu możemy ufać, że taki opis stanu Kościoła apostołskiego jest „bardzo prawdopodobny”, oraz o. prowincjałowi K. Dyrkowi SJ, dzięki któremu możemy mieć pewność, że obraz ten nie jest sprzeczny z nauką Kościoła.

*ks. Andrzej Siemieniowski*

# P O M O C E D U S Z P A S T E R S K I E

ŚWIĘTEJ BOŻEJ RODZICIELKI – 1 I 2005

## Witając Nowy Rok Pański 2005

Czy potrafimy sobie wyobrazić, by podczas noworocznych spotkań z bliskimi (czy chociażby tylko znajomymi) osobami mogło się obyć bez składania życzeń? A imienniny, urodziny, śluby, rocznice – mogłyby zostać pozbawione najserdeczniejszych słów, kryjących w sobie życzliwość, pamięć, dobroć serca, gorące uczucia? Na obecnym etapie naszej kultury osobistej i tradycji narodowej nie jest to możliwe i pewnie nie zamierzamy sobie takiej sytuacji nawet wyobrazić. Tymczasem w praktyce

### **to nie takie proste**

by składać życzenia przy najróżniejszych okazjach w sposób oryginalny, prawdziwy, szczerzy, piękny i... chrześcijański. Gdy stajemy przed kimś bliskim, drogim sercu, lub też gdy na odległość chcemy przesłać komuś kochanemu znak pamięci i dobroci, posługujemy się słowami, które mają ukazać, że ta osoba jest dla nas kimś wyjątkowym i zależy nam na jej szczęściu doczesnym i wiecznym. Tę swoją życzliwość wobec bliźnich usiłujemy wyrazić w jak najpiękniejszej formie zewnętrznej.

Nic zatem dziwnego, że szukamy stosownej pomocy dla wyrażenia tych duchowych treści: sięgamy po poezję, silimy się na oryginalność w używanych sformułowaniach, wypowiedane (pisane) słowa potwierdzamy odpowiednio dobranymi prezentami (kwiatami), muzyką (zwłaszcza w radiowych czy telewizyjnych koncertach życzeń), zlecamy złożenie życzeń profesjonalistom (w mass mediach), dobieramy stosowne karty pocztowe itp. Albo też – czując swoją bezradność i wewnętrzną jałowość

### **– idziemy „na łatwiznę”**

i posługujemy się schematami typu: „Wesołych świąt”, „Wszystkiego najlepszego”, „Życzę ci tego, czego ty sam sobie życzysz”, „Do siego Roku”, „Szczęśliwego Nowego Roku” – a komputery czy drukowane „gotowce” ze złozeniami (wymagające jedynie podpisu nadawcy pod szablonowym tekstem) utwierdzają nasze lenistwo i spływają całą sprawę. Widać to szczególnie tam, gdzie wprowadzono obyczajowość świecką, laicką, która z definicji jest uboga – jak np. noworoczna kartka, na której obok bombki i świerkowej gałązki stoją dwa kieliszki z szampanem, albo na której różowy słonik z podkową i konwalijkami mają zagwarantować życzeniobiorcy szczęśliwy Nowy Rok.

### **Teologia serdeczności**

W tej duchowej biedzie warto pokusić się o odszukanie swoistej teologii życzeń, wynikającej w oczywisty sposób z postawy wiary oraz przykazania miłości Boga i bliźniego.

Sięgając do niezliczonych tekstów biblijnych, zobaczymy, że dobrze życzyć, to znaczy błogosławić! W tym dobrym życzeniu jako błogosławieństwie chodzi o przychyłność Pana Boga dla jednostki lub wspólnoty. Skoro jako stworzenia jesteśmy we wszystkim uzależnieni od Stwórcy, błogosławieństwo w życiu chrześcijanina stanowi coś podstawowego w jego religijności.

Interesujące jest to, że jeszcze nie tak dawno rodzice pamiętali, że mają szczególną władzę błogosławienia wobec własnych dzieci – i to nie tylko wtedy, gdy szły one do ślubu czy do Pańskich ołtarzy, ale także wtedy, gdy szły spać, udawały się do szkoły (pracy) czy wyruszały w drogę. To były czasy, w których na co dzień potrzebna była w rodzinnych domach woda święcona, krzyż, obraz święty...

Jak nędznie i smutno w takim kontekście wygląda przy różnych uroczystych okazjach śpiew swoistego „hymnu” Polaków, jakim jest oślawione *Sto lat*, „Niech ci gwiazdka pomysłności” czy podobnie płytkie „utfory”, wykonywane nierzadko „w stanie wskazującym na spożycie”. Jak wąski repertuar ujawniają wiązanki życzeń, składanych przy drzwiach kościoła nowożeńcom, posypywanych „na szczęście” ryżem lub zmuszonych z tego samego powodu do zbierania grosiwa na ziemi... A co sami pisaliśmy na tegorocznych świątecznych kartach do swoich bliźnich?

### Vademecum życzeniodawcy

Oto mała próba pewnych podpowiedzi dla osób, które chcą składać życzenia tak, jak na myślących i wierzących (a nie tylko życziwych) ludzi przystało:

– Pisząc czy wypowiadając swoje serdeczności wobec bliźniego swego, należy wziąć pod uwagę jego indywidualny los, duchowy poziom i aktualne potrzeby oraz rozważyć stopień swojego duchowego pokrewieństwa z daną osobą. W razie potrzeby pisząc, należy popatrzeć na zdjęcie tego człowieka lub przypomnieć sobie jego twarz, aby przypadkiem nie pisać „ogólnoludzkiego okólnika”.

– Przed wyrażeniem życzeń niezbędne jest pozbycie się urazów, uprzedzeń, żalów i wybaczenie zranień, jakie mogły się zdarzyć w danej relacji. W przeciwnym wypadku nawet najbardziej wyszukane słowa byłyby hipokryzją.

– Składanie komuś życzeń zakłada autentyczną życzliwość i szacunek wobec tej osoby oraz chęć dalszego budowania wzajemnej jedności. Jest to okazja do uświadomienia sobie tego, kim dana osoba jest dla nas, co jej zawdzięczamy. Taki sposób myślenia prowadzi niemal spontanicznie do podziękowań, a w razie potrzeby do przeprosin, by w przyszłości „jasne układy czyniły jasnych przyjaciół”.

– Treść życzeń nie może mieć charakteru roszczeniowego wobec odbiorcy życzeń (np. „Żebyś był dla mnie lepszy”) czy stanowić swoistego przejawu egoizmu i egocentryzmu (np. słowa córki: „Życzę mamie, żeby miała dobrego zięcia”).

– Trzeba nieustannie pamiętać, że życzenia nie stanowią „zaklinania losu”, ale są prośbą do samego Boga, gdyż jedynie On jest w stanie spełnić nasze pragnienia. W dodatku ludzie wierzący pamiętają, że w swoim życiu mają ostatecznie wypełnić Bożą, a nie swoją wolę. Tak więc w najbliższym sąsiedztwie serdecznych życzeń, powinna być serdeczna modlitwa.

– Gdy życzymy komuś „zdrowia, szczęścia i samych pogodnych dni”, to... niekoniecznie życzymy mu dobrze! Przecież to do szczęścia (nawet tylko ziemskiego!) absolutnie nie



wystarczy! Pisze książd-poeta: „Jak często z okazji Nowego Roku życzymy sobie zdrowia, szczęścia i wszelkiej pomyślności. Jak często ta wszelka pomyślność jest niebezpieczna. Może obrócić się przeciw nam. Życzymy sobie pomyślności Bożej, czyli tego, by wszystko działo się po myśli Pana Boga” (ks. Jan Twardowski, *Kilka myśli na Boże Narodzenie*, Księgarnia Św. Wojciecha Poznań 2001, s. 54).

– Styl składanych życzeń wiele mówi o naszym poziomie duchowym. Warto sprawdzić, czy np. w stosunku do poziomu i stylu naszych ubiegłorocznych życzeń bożonarodzeniowych i noworocznych nastąpił jakikolwiek postęp, czy też pozostajemy jedynie na etapie szablonu, którym aż wstyd obciążać pocztę (że o adresacie kartki już nie wspomniemy).

– Uwaga ta będzie szczególnie istotna dla tzw. hurtowników, czyli tych, którzy wysyłają corocznie kilkadziesiąt czy kilkaset życzeń. Przed zaadresowaniem stosu kopert warto pomyśleć, czy „taśmowa produkcja serdeczności” naprawdę ucieszy odbiorcę? Jeśli np. jakiś książd będzie chciał utrzymać na odpowiednim poziomie tę tradycyjną formę kontaktu z bliźnimi, koniecznie powinien postarać się o oryginalny tekst, stanowiący swoistą medytację i koniecznie osobiście go podpisać.

– Drobnym, ale dość istotnym szczegółem jest sprawa terminu wysyłanej korespondencji: ilu z nas musi się gęsto tłumaczyć, że „lepiej późno niż wcale”, z powodu braku systematyczności i dyscypliny wewnętrznej w codziennym życiu?

– Odpowiednio dobrana kartka ma za zadanie ucieszyć, przekonać o indywidualnym potraktowaniu jej odbiorcy, a także przekazywać wartości chrześcijańskie.

– Używanie w przekazywaniu życzeń: internetu (e-maile), SMS-ów, gotowych tekstów na karnetach – „grozi śmiercią lub kalectwem” w dziedzinie pięknej, polskiej i chrześcijańskiej obyczajowości!

– Jak wszystkiego, co dobre i wartościowe, tak i sztuki składania (pisanie) życzeń trzeba się pilnie, cierpliwie uczyć. W tym względzie najskuteczniejszą szkołę może zapewnić rodzinny dom.

– „Złota zasada”, pozostawiona przez Pana Jezusa, mówi, by czynić innym to, co chcielibyśmy, aby oni nam czynili (zob. Mt 7,12). Zatem: jakie chciałbyś otrzymać życzenia, takie pisz sam! „Co robisz drugiemu, życz sobie samemu” – mówi stare, polskie przysłowie (1632 r., G. Knapki).

### **Wzór idealnych życzeń**

Dziś z okazji uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki Maryi i w pierwszy dzień Roku Pańskiego 2005 otrzymaliśmy wszyscy takie idealne, najpiękniejsze życzenia. Przyniosło je słowo Boże, zawarte w pierwszym czytaniu – niech wybrzmi raz jeszcze i uraduje nasze niepewne jutra serca:

*Powiedz Aaronowi i jego synom: tak oto macie błogosławić Izraelitom. Powiecie im: Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem. Tak będą wzywać imienia mego nad Izraelitami, a Ja im będę błogosławił (Lb 6,23-27).*

*ks. Aleksander Radecki*

## 2. NIEDZIELA PO NARODZENIU PAŃSKIM – 2 I 2005

## Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa

Rodzący się Jezus przychodzi na świat w środowisku żydowskim. Był przecież tym, który w genealogii Mateuszowej pochodził od Abrahama i Dawida. Izrael – Lud wybrany, przygotował i wydał Mesjasza. Dla Izraelitów do tego momentu fundamentem ich tożsamości i jedności było Prawo. Podarował je Jahwe Ludowi na górze Synaj, jego syntezę wyrażał Dekalog. Zaznaczyć jednak trzeba, że uczeni w Piśmie obudowali je swoim komentarzem w formie szeregu nakazów i zakazów, co znacznie rozbudowało taki kodeks do ogromnej liczby drobiazgowych przepisów. Rezultat był taki, że dla przeciętnego Izraelity, prostego zwykłego człowieka, był taki kodeks prawie w ogóle niezrozumiały. Czy możliwe było przestrzeganie tak rozbudowanego Prawa? Konsekwencją tego pytania było następne, jeszcze bardziej fundamentalne. Czy można się wobec tego zbawić, zważywszy że zbawienie staje się udziałem tylko tych, którzy będą je zachowywać?

Niepokój związany z tym pytaniem uleczył Jezus przez swoje przyjście. W Jezusie – jak zapewnia nas św. Paweł w Liście do Efezjan – zostaliśmy wybrani przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani (Ef 1,4). W Nim dowiadujemy się, czym jest nadzieja naszego powołania, czym bogactwo jego dziedzictwa wśród świętych (Ef 1,18). On nas pouczył o prawie nowego Przymierza, które jest oparte na łasce i prawdzie. Ich źródłem stała się miłość. To ona sprawiła, że w Jezusie Chrystusie Bóg według postanowienia swej woli przeznaczył nas na przybrane dzieci.

Jakim zatem jest to nowe Jezusowe prawo, dzięki któremu spotkało nas takie wielkie wyróżnienie? W duchu troski o poznanie tego nowego prawa modli się dziś św. Paweł za Efezjan, prosząc u Boga o ducha mądrości i światłe oczy serca dla nich w głębszym poznawaniu Jego samego (Ef 1,17).

Niewątpliwie w Jezusie Prawo ukazuje się już nie jako wypisane na kamiennych tablicach, ale jako wryte w głębi jestestwa... w sercu (Jr 31,33). Jezus, narodzony pod Prawem, doskonale wypełnił Prawa, ponieważ jako Boski Prawodawca poniósł śmierć dla odkupienia przestępstw, popełnionych za pierwszego przymierza (Hbr 9,15). Niewątpliwie z tego nowego przymierza wypłynęło dla każdego człowieka dobrej woli szereg owoców: życie w prawdzie, w łasce i w światłości, zdolność do dawania świadectwa, moc do życia w wolności dzieci Bożych, wgląd w przyszłą chwałę. Na Górze Błogosławieństw dzięki Jezusowi usłyszeliśmy z całą stanowczością na nowo to samo słowo Boże, które zabrzmiało na Synaju, kiedy Mojżesz otrzymywał prawo Dekalogu pisane na kamiennych tablicach. Słowo Jezusa nadało temu Prawu ostateczną Boską interpretację, w której zdecydowanie odrzucił „tradycję ludzką” przesłaniającą „słowo Boże”. W historii Narodu Wybranego nagromadziło się szereg takich spraw, w których to, co ludzkie, zajęło miejsce tego, co Boże. My niestety obecnie też nie jesteśmy od takiej postawy wolni. Jezus np. występował przeciwko sformalizowanej pobożności kultowej, zwracając uwagę na to, że służyć prawdziwie Bogu można jedynie wtedy, gdy otworzymy się na każdego bez wyjątku człowieka. Nie ma autentycznej pobożności bez miłości bliźniego. W swej interpretacji

zastąpił setki nakazów i zakazów, jakie podawali ludziom uczeni w Piśmie i faryzeusze, nakazem miłości Boga i bliźniego obejmującym wszystko. Ewangelista Mateusz zwrócił uwagę, że na tych dwóch przykazaniach oparła się cała nauka Prawa i Proroków. Tak jak na dwóch zawiasach trzymają się drzwi, tak na przykazaniu miłości Pana Boga i bliźniego zawisła cała nauka Proroków i całe Prawo. Zamiast wielości wprowadził jedność, co do której nie mogło być już żadnej wątpliwości.

Prawdą, którą dzieli się z nami dzisiaj Jezus, jest to, że aby nie zatracić w sobie dziedzictwa związanego z Jego przyjściem, należy ciągle pamiętać, iż tylko życie w miłości jest w stanie zachować w nas świętość jako owoc przybrania nas za synów. Jego przykazanie miłości ukazuje, że prawo Dekalogu nie jest tylko sugestią, ale żywym źródłem Bożego słowa, z którego płynie imperatyw – wezwanie do aktywności i gorliwości w sprawach Bosko-ludzkich.

*ks. Marian Kowalski*

## NIEDZIELA CHRZTU PAŃSKIEGO – 9 I 2005

### „To jest mój syn umiłowany”

Niedziela Chrztu Pańskiego nie tylko zamyka liturgiczny okres Bożego Narodzenia, ale w jakiejś mierze jest również podsumowaniem prawd objawionych, którym ten okres jest poświęcony. Zapewne jeszcze dobrze pamiętamy nastrój wigilijnej nocy, podczas której na nowo zwiastowano nam radosną nowinę o narodzeniu Zbawiciela. Co roku uobecniamy to wydarzenie i przypominamy sobie słowa posłańców Bożych: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” (Łk 2,14). W dzisiejszej liturgii Kościół nawiązuje do tych wydarzeń i posługuje się przy tej okazji tekstem proroka Izajasza, aby oddać tajemnicę tożsamości narodzonego w Betlejem Syna Maryi: to On przede wszystkim jest „Umilowanym Synem, w którym Bóg ma upodobanie”. Co znaczą słowa Ojca z nieba? Czego dotyczą? Do czego zobowiązują?

Początek publicznej działalności Jezusa, poprzedzony wystąpieniem Jana Chrzciciela, jest związany z rozbudzeniem intensywnych nadziei mesjańskich, które w tym czasie były bardzo żywe wśród narodu wybranego. To napięcie było spotęgowane poprzez sytuację polityczną – okupację Palestyny przez Rzymian. Obecność okupanta dawała się we znaki całemu narodowi, który poprzez charyzmatycznych przywódców był porywany do powstań przeciw władzy rzymskiej. Charyzmat ten był rozumiany jako przywódczy pod względem religijnym i politycznym. Te wystąpienia były krwawo tłumione, a ich uczestnicy surowo karani jako rebelianci. Wobec potęgi militarnej imperium naród żydowski był praktycznie bezsilny. Stąd przywołanie idei mesjańskich zapowiedzianych przez Boga w czasach Starego Przymierza było jak najbardziej na miejscu. Dzisiejsze pierwsze czytanie jest jednym z takich tekstów. Izajaszowy Sługa Jahwe nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o charyzmatycznego wysłańca Bożego, cieszącego się szczególnym zaufaniem swego Mocodawcy, będzie on miał wszystkie pełnomocnictwa dla „przyniesienia Prawa narodom”. W takim kontekście pojawia się Jezus u Jana nad Jordanem. Miejsce sługi zajął

Syn. Scena chrztu Jezusa była bardzo jasnym objawieniem Jezusa jako Mesjasza, prawdziwego Syna Bożego, który działa w imieniu Ojca. Odrzucenie „umiłowanego Syna, w którym Ojciec ma upodobanie”, byłoby w istocie zanegowaniem całego Objawienia. Słowa Ojca stanowią ostateczne potwierdzenie mesjańskiej misji Jezusa.

Bóg, o którym mówiło Pismo, że nikt nie może Go zobaczyć i zostać przy życiu (Rdz 32,31; Pwt 5,26; Iz 6,5), stał się prawdziwym Emmanuelem, Bogiem z nami, w swoim Synu. Nieskończenie potężny, pełen majestatu, po trzykroć Święty stał się Bogiem bliskim. To dokonało się przez tajemnicę Wcielenia, którą w sposób szczególny przeżywamy w okresie Bożego Narodzenia. Objawienie Ojca ludziom stanowi pierwszy cel zbawczej misji Jezusa. Druga część mesjańskiego posłannictwa Syna Bożego mówi o tym, kim jest Bóg dla nas. Jezus daje świadectwo, że Ojciec jest Bogiem miłującym człowieka, przebaczącym przewinienia, przywracającym nadzieję, uzdrawiającym ciało i duszę. Stąd św. Piotr w drugim czytaniu, rozpoczynając katechezę chrzcielną w domu Korneliusza, mówi o Jezusie, że „przeszedł On, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich”. W kontekście misji Jezusa i słów Apostoła możemy odczytać owo „upodobanie Boże”. Jest ono przede wszystkim w Jezusie, a przez Niego w każdym z nas: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10,34). Dla Boga nie ma więc żadnych granic wyznaczonych przez rasę, narodowość, kulturę, język, pochodzenie czy wykształcenie.

Na wyjaśnieniu zbawczej misji Jezusa oraz znaczenia Bożego „upodobania” nie kończy się sens dzisiejszej liturgii. Ludzie przychodzili nad Jordan do Jana Chrzciciela, aby wyznać grzechy i otrzymać chrzest. Jan nawoływał wszystkich do nawrócenia. My także tutaj obecni na sprawowaniu liturgii jesteśmy ochrzczeni. Zapewne nie pamiętamy tej chwili, kiedy do tego czy innego kościoła zostaliśmy przez naszych rodziców i chrzestnych przyniesieni, aby otrzymać chrzest. Wtedy to, jak nas poucza katechizm, staliśmy się prawdziwymi dziećmi Bożymi. Bóg znalazł w nas swoje „upodobanie”. To wydarzenie zobowiązuje nas do troski o prawdziwy obraz tego Bożego „upodobania” w nas. Dobrze wiemy, że nie wystarczy jednokrotne nawrócenie. Bogu trzeba codziennie mówić „tak”, co – jeśli ktoś rzeczywiście próbował – wcale nie jest łatwe. W dniu naszego chrztu rodzice i chrzestni wyrzekli się szatana i grzechu oraz wyznali wiarę w Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. W tej wierze otrzymaliśmy sakrament chrztu. W ciągu życia wiele razy ponawiamy to wyznanie, np. podczas obrzędów Wigilii Paschalnej. Może dziś warto ponowić to wyrzeczenie się zła i wyznanie wiary. Kiedy dobrze popatrzę w swoje serce, to może okaże się, że Boże „upodobanie” zostało we mnie przesłonięte przez moje własne upodobanie w sobie samym, w rzeczach czy drugim człowieku. Może już jestem zniechęcony ciągłym zmaganiem się ze sobą o dobro, może tracę nadzieję, że potrafię być prawdziwym synem, córką Ojca, który jest w niebie. Dlatego dziś słowa: „Tyś jest moim umiłowanym synem, córką, to właśnie w tobie mam upodobanie”, są szczególnie skierowane do nas wszystkich, do mnie i do ciebie. Bóg nie cofa swojego „upodobania”, ale decyzja pozytywnej odpowiedzi należy już do mnie i do ciebie. Podczas każdej niedzielnej Mszy św. wyznajemy wiarę. Niech dziś to wyznanie będzie potwierdzeniem mojej odpowiedzi na słowa Ojca: tak, chcę być Twoim synem, Twoją córką i dlatego z powagą dziś mówię: Wierzę w jednego Boga!

*ks. Piotr Jurzyk*

## 2. NIEDZIELA ZWYKŁA – 16 I 2005

## „Oto Baranek Boży”

„Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”... Ile razy w naszym życiu słyszeliśmy te słowa wypowiedane podczas liturgii, słowa, które zapraszają nas do wyznania wiary w obecność żywego Jezusa w Hostii, którą kapłan ukazuje oczom wiernych. Za każdym razem, gdy padają te słowa, wyznajemy naszą małość wobec tajemnicy Eucharystii: „Panie, nie jestem godzien, abys przyszedł do mnie”..., i jednocześnie potwierdzamy naszą pewność w moc, jaką okazuje Bóg przychodzący do człowieka: „ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”.

W dzisiejszej Ewangelii Jan Chrzciciel wypowiada jedno z najważniejszych słów w swoim życiu. Życie to spalało się w przygotowywaniu miejsca Zbawicielowi w sercu Narodu Wybranego. Nadchodzi pełen napięcia moment, w którym prorok spotyka się z Tym, któremu przygotowywał drogę. Czas, w którym Prorok może powiedzieć: „Daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” jest momentem spełnienia się misji, której prorok ten się poświęcił. Zakończyło się już oczekiwanie a zaczęła się realizacja i przeżywanie obecności Zapowiadanego. Syn Boży, posłany przez Ojca przychodzi do swojego ludu w mocy Ducha Świętego by stać się Barankiem Bożym, by przez swoją krew wybawić Lud z niewoli grzechu i śmierci.

W opisie, który właśnie usłyszeliśmy, poznajemy Jezusa, gdy przychodzi On do Jana Chrzciciela. Podobny jest On do aktora, który wchodzi na chwilę na scenę na brzegu Jordanu, by po spełnieniu swego zadania pójść dalej. Wydaje się, że jest to jedyna szansa dla tych, którzy słuchali proroka, aby przyłgnąć do Chrystusa i zaufać mu. Wszak za chwilę Jezus odejdzie, pozostaną z Nim i widzieć będą Go tylko ci, którzy zdecydowali się na porzucenie wszystkiego i pójście za Nim, nawet za cenę opuszczenia Jana Chrzciciela. I taki już pozostanie charakter chrześcijańskiego życia, nacechowany stałą gotowością do podejmowania nowych wyzwań, gotowością do porzucania starych przyzwyczajęń, starego kwasu, starego myślenia i pójścia za wyruszającym Jezusem. Można powiedzieć innymi słowy, że Pana Jezusa nie można mieć na stałe, można Go jedynie stale odkrywać na nowo, stale Go zdobywać przez gotowość porzucenia wszystkiego, uwierzenia Jego słowu i pójścia za Nim. Prawdziwy dramat pojawia się wtedy, gdy na skutek opieszałości lub ociężałości serca ktoś nie uchwyci na czas nadarzającej się okazji pójścia za Mistrzem i spóźni się, gubiąc Jego ślad. Często jest tak, że wezwanie do naśladowania pojawia się ze strony przechodzącego Mistrza jeden jedyny raz, stąd jakże ważne jest, by na czas umieć dokonać radykalnego wyboru, poświęcając to, co ma wartość tylko czasową, drugorzędną.

Scena znad Jordanu powtarza się w naszym życiu w kontekście Eucharystii. Jezus przybliżył się do nas już nie nad brzegiem rzeki, choć słowa proroka brzmią tak, jak dwa tysiące lat temu. „Oto Baranek Boży [...], błogosławieni, którzy zostali wezwani”... Wszyscy jako chrześcijanie jesteśmy wezwani do pójścia za Mistrzem. On przechodzi obok nas w każdej Eucharystii, zapraszając nas do naśladowania Go, do przemiany życia. Choć przyjmujemy Go w Komunii świętej i wydawaje się, że Go „posiadamy”, to jednak pozostaje On naszym Gościem tak długo, jak długo decydujemy się trwać w nowości życia, jak długo

pozwalamy Mu na kierowanie naszymi krokami. Próbujmy zatem odczytywać na nowo słowa kapłana: „Oto Baranek Boży” za każdym razem, jako zaproszenie do spojrzenia na Jezusa w nowy sposób, na powierzenie Mu siebie – możemy być pewni, że nie przychodzi On dwa razy z takim samym zaproszeniem, wykorzystujmy więc skwapliwie każde Jego wezwanie.

*ks. Adam Łuźniak*

### 3. NIEDZIELA ZWYKŁA – 23 I 2005

#### „Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie”...

Przejsie z ciemności do światła jest zmianą radykalną. Przekonał się o tym chyba każdy, kto zwiedzał stare sztolnie czy górskie jaskinie.

W czasie zwiedzania Jaskini Niedźwiedziej w Masywie Śnieżnika jest moment, w którym przewodnik, uprzedzwszy wcześniej grupę, wylacza wszelkie oświetlenie pozwalając zwiedzającym doświadczyć osobiście takiego klimatu jaskini, jaki panuje, gdy nie ma w niej obecności człowieka. Przychodzi wtedy zwykle do głowy myśl, że gdyby oświetlenie przestało funkcjonować na stałe, grupa zostałaby uwięziona wiele metrów pod ziemią bez nadziei wyjścia o własnych siłach. Ludzie odruchowo milkną, czując się bardzo niepewnie. Jakielkolwiek próby przyzwyczajania się do absolutnej ciemności nie przynoszą w takiej sytuacji żadnego efektu – nie ma promyka nadziei, wszystko jest czarną ciemnością. Gdy jednak po kilku chwilach rozbłyśka światło latarki niesionej przez przewodnika turyści zaczynają rozmawiać, zmienia się zupełnie nastrój, atmosfera normalnieje.

Temat światła i ciemności jest często przywoływany w Biblii, zwykle w kontekście relacji pomiędzy dobrem i złem lub znajomością i nieznajomością woli Bożej objawionej w Jego Słowie, gdzie uwikłanie człowieka w zło czy jego stan niewiedzy w odniesieniu do słowa Bożego, opisywane jest zwykle w kategoriach kroczenia w ciemnościach.

Św. Mateusz opisuje usunięcie się Pana Jezusa z terenu Galilei i zamieszkanie na pograniczu pomiędzy ziemiami pokoleń Zabulona i Neftalego, na terenie, który tradycyjnie już uznawany był przez ortodoksyjnych Żydów za obszar zamieszkiwany przez ludzi nieposłusznych słowu Bożemu, stąd pejoratywne określenie „Galilea pogan”. Przybycie Pana Jezusa w tamte okolice zostaje opisane jako moment, w którym mieszkańcom owej krainy weszło światło. Jednocześnie z rozbłysnięciem tego światła słyszymy słowa samego Jezusa: „Nawracajcie się!”.

Nawrócenie w ustach Pana Jezusa oznacza coś więcej niż zwiększenie ilości składanych ofiar za grzechy czy znaczne wydłużenie czasu przeznaczanego na modlitwę. „Przemiana”, „nawrócenie”, do jakiego wzywa Jezus, jest tak radykalne, jak wyjście z ciemności do światła. To zdecydowanie coś zupełnie innego niż materialne zwiększenie własnych wysiłków w celu uczczenia Jahwe. Przemiana owa polega na zmianie myślenia, na przemianie całego życia, na zaufaniu Jezusowi i na pójściu za Nim.

Znakiem porzucenia dotychczasowego życia i wyboru drogi „za Jezusem” są powołani w dzisiejszej Ewangelii Apostołowie. Na słowo Mistrza porzucają sieci, łodzie i swych najbliższych, by pójść za Jezusem.

Pierwszym krokiem przemiany prowadzącej do ujżenia światła jest uznanie własnego ubóstwa i niemożności zbawienia się o własnych siłach. Z takiej świadomości rodzi się wołanie o kogoś, kto przyniesie światło, kto odmieni panującą sytuację. Takie nastawienie ducha przygotowuje drogę dla Bożego działania, drogę dla Zbawiciela. Choroby i słabości ludzkie to znak ciemności, którymi okryty jest człowiek. Jezus wychodzi im naprzeciw, manifestując z ogromną siłą fakt Bożego wkroczenia w historię. Każdy, kto z wiarą odwoła się do Mesjasza, kto w pełni Mu zaufa, może liczyć na Jego pełne mocy działanie w swoim życiu. Owocem Jego obecności jest najpierw rozjaśnienie ciemności serca i głębsze rozumienie słowa Bożego.

Ciemności serca, grzech, nieporządek w życiu są gorszym schorzeniem niż słabości fizyczne, gdyż niszczą nie tylko ludzką doczesność, ale sięgają konsekwencjami swymi życia wiecznego. Światło, które przyniósł Jezus, rozjaśnia przede wszystkim głębię ludzkiego serca i prowadzi tych, którzy są gotowi je przyjąć ku lepszemu życiu, ofiarując człowiekowi przebaczenie win i powrót do jedności z Bogiem.

Niech przychodzący w tej Eucharystii Chrystus zastanie nas gotowych do natychmiastowej odpowiedzi na Jego wezwanie na wzór Apostołów, aby i nas nauczał i uleczył w nas wszelkie choroby i wszelkie słabości będące przeszkodą na drodze ku światłu.

*ks. Adam Łuźniak*

#### 4. NIEDZIELA ZWYKŁA – 30 I 2005

### Osiem Błogosławieństw – konstytucja Kościoła – recepta na szczęście

#### 1. Serce Ewangelii Chrystusa

Ogłoszone przed chwilą ewangeliczne orędzie Jezusa zawarte w ośmiu błogosławieństwach stanowi jakby konstytucję Kościoła – jego fundamentalne prawo. Jest to streszczenie całej Ewangelii, inaczej mówiąc: serce Ewangelii Chrystusa. Jest to zarazem program życia, który wychodzi naprzeciw naszemu najgłębszemu pragnieniu, aby być szczęśliwym. Chrystus pokazuje nam na jakiej drodze można tu na ziemi stać się szczęśliwym, oczywiście szczęśliwym w ograniczonym wymiarze. Bowiem pełnię szczęścia dla człowieka Bóg zarezerwował na inny czas, na inny dom, na wieczność. W swoich błogosławieństwach Jezus wzywa wszystkich do swego królestwa i wskazuje, jacy ludzie są jego właściwymi, najlepszymi członkami i jacy ludzie mogą to królestwo budować. Przypomnijmy zatem, jaką drogę do szczęścia wytyczył nam tu na ziemi Chrystus.

„Błogosławieni ubodzy w duchu”...

Bóg kocha ludzi, Bóg chce mieć ludzi, którzy nie przywiązują się do bogactw tego świata, którzy nie lokują skarbów na tej ziemi, ale dbają o swego ducha, aby był pokorny i oddany Bogu. Takim odda swoje królestwo.

„Błogosławieni którzy płaczą”...

Bóg kocha ludzi, Bóg staje po stronie ludzi smutnych, płaczących, cierpiących, ludzi, którym jest ciężko, którym się nie powiodło. Tacy w Nim znajdują pociechę.

„Błogosławieni cisi”...

Bóg kocha ludzi skromnych, pokornych, wyciszonych, ludzi, którzy nie narzucają się innym, którzy mają proste i prawe serce. Ludziom tym odda cały świat.

„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”...

Bóg kocha ludzi, Bóg uszczęśliwia tych, którzy tęsknią za sprawiedliwością, za równością, którzy chcą, by wszyscy ludzie byli równo traktowani i by wszystkim było dobrze. Takich to ludzi wynagrodzi sprawiedliwie.

„Błogosławieni miłosierni”...

Bóg kocha ludzi miłosiernych, ludzi, którzy są wrażliwi na cudzą biedę, na cudze potrzeby, na cudze prośby. Im też okaże swe miłosierdzie.

„Błogosławieni czystego serca”...

Bóg kocha ludzi o czystym sercu, o szczerych, czystych myślach i intencjach, takich, którzy niekiedy płacą za zachowanie czystości wielką cenę, i to czystości przedmałżeńskiej, małżeńskiej, kapłańskiej, zakonnej i każdej innej. Takim okaże kiedyś swoje oblicze.

„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój”...

Bóg kocha ludzi nie tych, którzy głośno mówią o pokoju, a przygotowują i szerzą wojnę; nie tych, którzy żądają pokoju od innych, a sami wprowadzają zamęt. Bóg kocha ludzi, staje po stronie tych, którzy czynią pokój, którzy pokój wprowadzają wszędzie: we własnym domu, w rodzinie, w zakładzie pracy, w narodzie – wszędzie. Takich nazywa swoimi dziećmi.

„Błogosławieni, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości”...

Bóg kocha ludzi i do tych się przynajmniej, którzy zabiegają, walczą o sprawiedliwość i za to są prześladowani, spychani na margines, zamykani do więzień, a nawet zabijani. Takim odda swoje królestwo.

Oto program życia dla uczniów Jezusa. Jezus nie tylko ten program ogłosił, ale jako pierwszy mieszkaniec Ziemi go dokładnie wypełnił. Przecież był ubogi, cichy i pokornego serca, sprawiedliwy, miłosierny, czysty, wszędzie zaprowadzał pokój, wycierpiał wiele dla sprawiedliwości, oddał za zniewolonych grzechem ludzi, za nas, swoje życie.

Ten program, który ogłosił i wypełnił, przekazał swoim uczniom. Dziś ten program nam przedkłada. Pytamy: czy nie jest on dla nas dziś za trudny? czy to nie za trudne żądania? czy to na nasze siły i możliwości?; czy to na nasze czasy? czy to dla wszystkich nas, czy może tylko dla niektórych, wybranych? Mamy z pewnością trudności, by w pełni go zaakceptować, tym bardziej że w świecie rzuca się i lansuje zupełnie inne hasła. Czyż nie słyszysz, co proponują ludzie tego świata, ludzie z innego obozu niż my, nawet chrześcijanie, którzy poza nazwą nic z chrześcijaństwa nie mają?



## 2. Ewangelia tego świata

Może przywołajmy tu przynajmniej niektóre hasła, które głoszą ludzie owiani duchem tego świata:

Błogosławieni, szczęśliwi bogaci, bo pieniądź rządzi światem. Kto ma pieniądze, ten ma władzę, ten coś znaczy, z tym się liczą.

Szczęśliwi, mądrzy, ci, co się śmieją, co się niczym nie przejmują, idą do przodu, nie oglądając się na nikogo. Takim to dobrze!

Szczęśliwi bezwzględni, rozpychający się na lewo i prawo, kroczący po trupach do celu, mający tupet, to dopiero coś znaczy.

Szczęśliwi leniwcy, pobieżni, kombinatorzy, ci to długo pożyją.

Szczęśliwi, którzy dysponują siłą, którzy potrafią innych straszyć – z takimi dopiero się liczą.

Szczęśliwi egoiści, dbający o siebie. Tacy czują się najlepiej.

Szczęśliwi wyrafinowani – tacy napelniają swoje sakiewki i skrytki.

Szczęśliwi nawzajem się szczujący – ci zawsze coś ulowią.

Szczęśliwi, którzy kłamią, którzy potrafią innych wymanewrować, okraść, jak trzeba, to i zniesławić – ci czegoś się dorobią.

Szczęśliwi, którzy idą z prądem, którzy idą z falą, ci będą zawsze na wierzchu.

Oto tak dobrze nam znany program życia stworzony przez zranionego grzechem człowieka. Oto program, który na naszych oczach niektórzy realizują. Jest to jakby druga Ewangelia, konkurująca z Ewangelią Chrystusa, ewangelia świata.

## 3. Nasz właściwy wybór

Który program wybrać? za którym się opowiedzieć? Tak jak to bywa: programów się nie narzuca. Programy się proponuje i programy się wybiera. Ludzie mówią, że wartość programów ocenia się po ich skutkach, po ich owocach. Popatrzmy przeto na owoce tych dwóch ewangelii, tych dwóch programów. Jakież to są owoce ewangelii świata, w tym wielkim i małym świecie?:

W niedawno zakończonym XX wieku wymordowano na wojnach światowych i lokalnych, w napadach i rozruchach 200 milionów ludzi, a więc każdego roku zabijano dwa miliony ludzi. Czyż nie jest to straszny owoc ewangelii świata? A wieloletnia wojna w Ziemi Świętej, w Iraku, akcje terrorystyczne, działalność mafii, brutalne napady, upadanie człowieka, znieczulica społeczna, zakłamanie, zastraszenie, wyrzuty sumienia, napięcia nerwowe?! A w małym świecie: te kolce, które ci wbijają twoi domownicy, może nawet twój mąż, twoje dziecko, twój kolega z pracy, którzy chcą panować nad tobą, którzy ci zawsze chcą wykazać, że nie masz racji?! Wszystko to, zamiast uszczęśliwiać, przynosi ci ból. Świat cierpi wskutek własnej ewangelii, ewangelii, która gloryfikuje siłę, kłamstwo i przemoc, wolność bez granic. Powiedzmy otwarcie: jeżeli w naszym kraju nadal będziemy czuć się źle, jeżeli nadal wielu będzie cierpieć, to dzieć się to będzie wskutek tak mocno lansowanej ewangelii świata.

A co jest owocem błogosławieństw Chrystusa? – św. Franciszek z Asyżu, o. Maksymilian Kolbe, ks. Jerzy Popiełuszko, Matka Teresa z Kalkuty, Jan Paweł II i tylu innych współczesnych świadków Chrystusa.

Owoc błogosławieństw Chrystusa to także ład rodzinny, porządek społeczny; to również radość z poświęcenia, radość ze zwycięstwa nad złem. Owoc tej Ewangelii to także twoja radość, którą przeżyłeś, gdy ktoś ci bezinteresownie w czymś pomógł, to owa dobroć, którą może doświadczyłeś, gdy leżałeś w szpitalu, gdy byłeś chory; to owa pociecha, którą doznałeś, gdy byłeś niemal u kresu sił.

Bolejemy nad tym, że dzisiaj, na progu dwudziestego pierwszego wieku, ewangeliczne błogosławieństwa gloryfikujące postawy pokory, cichości, czystego serca traktowane są często jako przejaw słabości człowieka, jako dowód nienadążania za współczesnymi modami, nawet nazywane są głupotą. Oto dziś św. Paweł przypomniał nam niezwykle ważną prawdę: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, upodobał sobie w tym, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1,27). Taka jest ekonomia Bożego działania, taka jest logika i strategia Boga. Jakże zatem niewiele warta jest cała mądrość tego świata. Jakże przeto warto być dobrym i mądrym.

Co dziś powiesz swojej żonie, gdy wrócisz z Kościoła? którą ewangelię obierzecie, którą będziecie realizować w dalszym życiu, w waszej rodzinie? A co powiesz jutro swojej koleżance w pracy? czy dalej będziesz jej przytakiwać, że dzisiaj nie warto być dobrym, że nie warto się nad drugimi litować, bo człowieka wyśmieją? A jakie poglądy będziesz forsował w tym tygodniu na zebraniu albo na spotkaniu z kolegami, z którymi masz się spotkać?

Radzę posłuchać Chrystusa. Nikt nie wynalazł i nie wynajdzie lepszej recepty na życie i na szczęście, nad tę, którą On ogłosił, nad tę, która zawarta jest w Jego błogosławieństwach. Nikt jeszcze z ludzi nie żałował, że tę receptę stosował. Zatem wybór należy do ciebie! Żebyś tylko potem nie mówił, że ci nikt o tym nie powiedział, że przegrałeś życie, że cię nabrali twoi łudzacy cię przyjaciele. Nie wszystko jeszcze przegrane. Twoje życie ziemskie jeszcze trwa. A więc pomyśl, nie prześpij tej chwili. Jeszcze raz ci powtarzam: wybór należy do ciebie!!!

*bp Ignacy Dec*

## 5. NIEDZIELA ZWYKŁA – 6 II 2005

### Być światłem świata

#### 1. Uczniowie Jezusa światłem

Wy jesteście światłem świata. Tymi słowami zwrócił się Jezus do swoich uczniów, a dziś kieruje je do nas. Z jakiego powodu uczniowie Jezusa mogą być światłem? Na pewno nie dzięki sobie, ale dlatego, że korzystają ze światła Chrystusa. Od nas pochodzą tylko ciemności. Wyłącznie Jezus jest światłem. Ustanowienie nas światłem odbyło się na chrzcie św. Kościół ukazał je poprzez odpowiedni ryt przed rozesłaniem: „Przyjmijcie światło Chrystusa”. W chrzcie zapalamy naszą małą lampkę od Jego wielkiego światła. Św. Paweł

może teraz powiedzieć: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu”. W Panu – nie w nas samych.

W starożytnym Rzymie, w świątyni Westy płonęło bez przerwy światło, które miało być boskiego pochodzenia. Była tam zatrudniona grupa kapłanek, których zadaniem było strzec nieustannie owego światła. W sercu każdego chrześcijanina, jak w świątyni, płonie światło, którym jest sam Chrystus. Naszym zadaniem jest pilnie strzec tego światła, nie wyłącznie na własny użytek, ale na pokrzepienie naszego otoczenia. Uczniowie oświeceni Jego słowem mogą i powinni odbijać to światło dla innych, podobnie jak księżyc odbija światło słońca po jego zachodzie. Trzeba więc pozwolić rozbłysnąć światłu Chrystusa z wnętrza Jego świątyni. Zmniejszyć matowość naszej zepsutej i egoistycznej natury, aby mógł On poprzez nas objawiać się innym i przekazywać im światło.

By być światłem świata, trzeba stawać się nowym człowiekiem. Nic dziwnego, że św. Paweł w Liście do Rzymian woła: „Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła!” (Rz 13,12).

Ciemność i światło: wymowne przeciwieństwo znane wszystkim kulturom i religiom. Światło symbolizuje życie, dobro, doskonałość, szczęście, nieśmiertelność. Ciemności przywołują chłód, to, co negatywne, zło, lęk, śmierć. Apostoł Narodów przypomina wiernym Rzymu, że chrześcijanin nie ma już do czynienia z przeszłością „zaciemnioną” nieczystością, niesprawiedliwością, złośliwością, chciwością, złością, zazdrością, współzawodnictwem, oszustwem, niegodziwością.

## 2. „Odrzućmy więc uczynki ciemności”...

Jakie są te „uczynki ciemności”? Według św. Pawła są to: hulanki i pijatyki, rozpusta i wyuzdanie, kłótnie i zazdrości, ale również zapomnienie o Bogu, zdrada, kradzież, zabójstwo, pycha, gniew, brak poszanowania drugich; i jeszcze: materializm, konsumizm, hedonizm, próżność. Uczynkiem ciemności może być również śledzenie niegodziwych programów telewizyjnych czy poszukiwanie takich treści w Internecie, czytanie pewnych czasopism czy oglądanie filmów, lub też noszenie nieskromnych ubrań.

W momencie chrztu, ustami naszych chrzestnych, kiedy trzykrotnie wyrzekliśmy się szatana i jego pokus, wyraziliśmy wolę umierania z Chrystusem dla grzechu. Dzisiaj nie mówi się chętnie o szatanie. Woli się raczej o nim zapomnieć i powiedzieć, że nie istnieje, a przecież on istnieje i nadal podburza do wojen, rzezi, różnego rodzaju przemocy. „Odrzucenie” – to czyn, który wymaga pewnej zdecydowanej decyzji i kosztuje; to akt, który wymaga konsekwencji, odwagi, ale jest to konieczne, jeśli chcemy żyć w świetle.

## 3. „...A przyobleczmy się w zbroję światła!”

Nie wystarczy więc wyprzeć się, „zrezygnować” ze zła, trzeba „przyoblec się w zbroję światła” czy też, jak wyjaśnia dalej św. Paweł, „przyoblec się w Pana Jezusa Chrystusa”, sprawiając, aby to On żył w nas. Także Piotr Apostoł zaprasza, aby „uzbroić się” tą samą myślą Jezusa (por. 1 P 4,1).

Ponieważ wiemy, że nie jest to łatwe, aby Jezus żył w nas, „przyoblec się” – oznacza odzwierciedlić w nas Jego uczucia, Jego sposób myślenia, działania. Oznacza także kochać tak, jak On kochał. Miłość ta zaś jest wymagająca; domaga się stałej walki z ego-

izmem, który jest w nas. Nie ma jednak innej drogi, aby dotrzeć do światła, jak wyraźnie przypomina List św. Jana: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności i nie wie, dokąd idzie, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy” (1 J 2,10-11).

4. „Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła!”

Te słowa Pisma św. są zaproszeniem do nawrócenia, do ciągłego przechodzenia ze świata ciemności do światła. Powtórzmy więc nasze „nie” wobec szatana i wszystkich jego pokus. Powtórzmy nasze „tak” Bogu, tak jak to wypowiedzieliśmy w dniu naszego chrztu. Nie musimy dokonywać wielkich rzeczy. Wystarczy, że każda z tych, którą już wykonujemy, będzie podpowiadana i ożywiana prawdziwą miłością.

W ten sposób będziemy mieli udział w promieniowaniu wokół nas „kulturą światła”, tym, co pozytywne, kulturą Błogosławieństw. Już tu na ziemi będziemy budowali Raj, który na wieczność osiągniemy w Niebie. Tak, ponieważ Raj jest rzeczywistością. Obiecał nam to Jezus. Raj jest jak dom, który buduje się tutaj, aby potem tam w nim zamieszkać. Raj będzie Jego darem, będzie pełną radością, harmonią, pięknem, tańcem, szczęściem bez końca, ponieważ Raj jest miłością.

Trzeba stale, dzień po dniu dbać o to, by nie zgasło światło zapalone dla nas na chrzcie św. A jeśliby zagasło, to należy je rozpać na nowo od wielkiego płomienia, jakim jest Chrystus. Najlepszą ku temu okazją jest Eucharystia. Ona co tydzień odnawia w nas cud chrztu św. i rozpala w nas Boże światło.

*ks. Tadeusz Reroń*

## 1. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 13 II 2005

### Walka Miłości o życie człowieka

Na wielkiej scenie świata rozgrywa się dramat: walka o człowieka. Zwrócił na to uwagę Ojciec Święty Jan Paweł II, stwierdzając, że dziś jesteśmy świadkami walki o człowieka. Rzeczywiście, o człowieka walczą dziś partie, reklamy, sekty... Po co toczy się walkę o człowieka? Czy walka o człowieka jest wysiłkiem na rzecz człowieka – dla człowieka? Czy nie po to, aby go pozyskać i wykorzystać jako wyborcę, konsumenta, dostarczyciela zysku? Dziś jesteśmy też świadkami walki z człowiekiem. Szczytem tej walki są trwające wojny.

Walkę o człowieka podjął Bóg! Kiedy człowiek zostawiony sam sobie dla próby wolności, wybrał zło, od strony Boga zaczęła się rekonstrukcja Jego pierwotnego, odwiecznego planu zbawienia. Bóg nie zapomniał o człowieku. Bóg jest Bogiem wiernym. Jezus Chrystus, Boży Syn, jest Świadkiem tej wierności Boga wobec człowieka. I to właśnie ON podejmie ostateczną walkę o człowieka i dla człowieka – o jego wieczne szczęście.

Dzisiejsze nasze spotkanie z Panem Jezusem na pustyni potwierdza bardzo dobitnie, jak bardzo jest On wierny Ojcu i człowiekowi. Po czterdziestodniowym poście na pustyni

z całą mocą uderza w Jezusa szatan, który również walczy o człowieka. Szatan wie, że zwycięstwo odniesione nad Jezusem da mu pełną władzę nad człowiekiem. Atakuje w najbardziej osłabione przez Adama sfery: w pożądlivość oczu, pożądlivość ciała i pychę. Chrystus zdecydowanie się sprzeciwia, ukazując przewrotność kusiciela. Trzykrotne „nie” powiedziane szatanowi, to trzykrotne „tak” powiedziane Ojcu! Trzykrotne „nie” powiedziane szatanowi, to trzykrotne „tak” powiedziane człowiekowi. W tej próbie kuszenia, bitwie o człowieka, Jezus zwycięża. Nie zawiódł Ojca i nie zawiódł człowieka! „Idź precz szatanie! Jest bowiem napisane: «Pana, Boga swego, czcić będziesz i Jemu samemu służyć będziesz». Wtedy opuścił go diabeł” – oto finał rozegranej na pustyni walki o człowieka.

Potrójnie „tak” Ojcu i człowiekowi wypowie Jezus jeszcze raz, tuż przed pojmaniem, podczas modlitwy w ogrodzie Getsemani: „Ojczy mój, jeśli to możliwe, niech mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty”.

Szatan nie zrezygnował. Wprawdzie nie ma szans na zwycięstwo, ale z walki nie rezygnuje. Zdobywa Judasza, wchodzi w zamysły i serca ludzi, którzy knują spisek, posługując się pozorami dobra. I wreszcie dochodzi do tragedii Golgoty. Zewnętrzne fakty potwierdzałyby triumf szatana nad Jezusem, dominację nienawiści i zła. Prawda jest jednak inna. To Chrystus ponownie zwycięża. Zwycięża Jego MIŁOŚĆ do Ojca i do człowieka. I to jaka Miłość? Tak wielka, że bardziej jej wyrazić nie można. Tak kochając, Jezus oddał życie na krzyżu dla ratowania człowieka na wieki, dla życia wiecznego, dla jego zbawienia. Bardzo lapidarnie wyraził tę prawdę Roman Kołakowski: „W śmierci jest Miłość, w Miłości jest Życie”.

Miłość nie umarła!!! Miłość zmartwychwstała!!! Chrystus Zmartwychwstały jest zwycięzcą śmierci, piekła i szatana. To jest nasza wiara, którą wyznajemy.

Tak Bóg powalczył o człowieka i dla człowieka. Uczynił dla nas wszystko, abyśmy nie zginęli na wieki. Wieki Post jest czasem uświadomienia sobie, że warto razem z Chrystusem powalczyć o własne zbawienie, powalczyć też o zbawienie swoich bliskich. Jest to czas, kiedy możemy bardziej zdecydowanie mówić „nie” Złu, a „tak” MIŁOŚCI. To jest właściwy kierunek działania ucznia Chrystusa, ukazany nam dziś na pustyni przez Jezusa.

*ks. Marian Biskup*

## 2. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 20 II 2005

### «Jego słuchajcie»

Znajdujemy się dziś na drugiej stacji przygotowania paschalnego. Na pierwszej stacji, w ubiegłą niedzielę przypomniał nam Kościół istnienie szatana i kuszenie przez niego na pustyni Jezusa. Szatan wiedział, z kim podejmuje walkę. Wiedział, że Jezus jest Synem Bożym i przeszedł na świat, aby odkupić człowieka. Jezus też wiedział, dlaczego i po co Ojciec posłał go na ziemię. Dlatego nie zawiódł ani Ojca, ani człowieka.

Dziś spotykamy Jezusa na Górze Tabor – Górze Przemienienia. Z pewnością intrygowało uczniów Jezusa pytanie: Kim On jest? Czy rzeczywiście jest obiecany Mesjaszem?

W przekaz prawdy o Jezusie włącza się sam Bóg! Żaden z Ewangelistów nie opuścił w swojej Ewangelii opisu cudownego wydarzenia jakie nad Jordanem. Po chrzcie udzielonym Jezusowi przez Jana Chrzciciela Duch Święty w postaci gołębiczy i głos Ojca uwierzytelnily misję Jezusa. „A oto otworzyły Mu się niebiosy i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego do Niego. A głos z nieba mówi: «Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie»” (Mt 3,16-17). Była to pierwsza *teofania* – sam Bóg objawia, kim jest Jezus. Informację tę otrzymał ostatni prorok Starego Przymierza, Jan Chrzciciel.

Świadkami cudownego wydarzenia na Górze Tabor są trzech uczniowie. „Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką osobno”. Na Górze Tabor dane im jest uczestniczyć w *mysterium Bóstwa Chrystusa*. „Tam przemienił się wobec nich: Twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło”. Jednakże to jeszcze nie jest pełne objawienie tożsamości Jezusa. Tak jak nad Jordanem, tak i na Górze Tabor prawdę o Jezusie odsłania Bóg. „Oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie”. W tej *teofanii* Bóg odsłania przed uczniami Jezusa i przed każdym człowiekiem tajemnicę Słowa, które – choć stało się Ciałem – nie przestało być u Boga i nie przestało być Bogiem (J 1,1.14).

To, co stało się na Górze Tabor, było darem Jezusa dla obecnych przy Nim uczniów. Co dzieje się z Piotrem, Jakubem i Janem? Ujrawszy blask chwały Jezusa, „Piotr rzekł do Jezusa: «Panie dobrze, że tu jesteśmy»”. Pewnie podobne odczucia mieli jego przyjaciele. Dostąpili daru wizji uszczęśliwiającej, wpadli w zachwyt tak wielki, że nie mieli ochoty wracać na dół, do oczekujących ich tam współtowarzyszy. Ale głos Boga zmienił nastroje. „Uczniowie słysząc to, upadli na twarz i bardzo się złękli”. Potrzeba było pociechy ze strony Jezusa, aby ochłonęli: „Wstańcie, nie lękajcie się”.

„A gdy schodzili z góry, Jezus przykazał im mówiąc: «Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie»”. Jezus wiedział, że opowiadanie o widzeniu na Górze Tabor mogłoby wzbudzać uśmiešky i odbierane byłoby jako wymysł sympatyków Nauczyciela z Nazaretu. Pedagogia Chrystusa była dalekowzroczna. Właśnie idzie On do Jerozolimy, gdzie czeka Go męka i śmierć. To właśnie Piotr, Jakub i Jan zostali najbliższymi Jezusa, kiedy On cierpiał w Ogrodzie Oliwnym. Wówczas nie mieli siły czuć razem z Jezusem. Nie przeczuwali Jego męczeńskiej śmierci, która mogła im przysłonić obraz z Góry Przemienia. Czy to ten sam Jezus: z Góry Tabor i Góry Kalwarii? Nie ma wątpliwości, że przez przemienienie na Górze Tabor Jezus informował swych uczniów, także i nas, kim jest podejmujący tak okrutne cierpienie, kim jest pozwalający się przybić do krzyża, kim jest Odkupiciel człowieka. Wydarzenie Przemienia Jezusa na Górze Tabor Piotr, Jakub i Jan odkryli na nowo i w pełni zrozumieli, gdy Jezus trzeciego dnia po swojej śmierci zmartwychwstał z grobu. Spotkania ze Zmartwychwstałym Panem ugruntowały ich wiarę, że Jezus Chrystus jest Synem Boga Najwyższego, jest zapowiedzianym przez proroków Zbawicielem człowieka. Teraz już mogli bez wahania dawać świadectwo o wszystkim, co widzieli i słyszeli. I świadczą o Jezusie Zmartwychwstałym, aż do odwołania za Niego i prawdę o Nim swojego życia.

Może warto z Tajemnicy Przemienia podjąć słowo Ojca jako wskazanie dla nas, a nawet obowiązującą normę: „Jego słuchajcie!”. Na nauce Syna umiłowanego Bóg kładzie pieczęć własnej powagi, własnego autorytetu. Przemyślmy to w tym czasie szczególnie,

jakim jest Wielki Post, w czasie naszej duchowej przemiany. Przemysłmy to, kiedy jesteśmy świadkami Przemienienia Chrystusa, przeistoczenia chleba w Jego Ciało, wina w Jego Krew. Wielka jest tajemnica naszej wiary!

Góra Przemienia, Góra Golgota, każdy Ołtarz uczy: *Zaufaj Panu!!!* Nawet gdy ciemno, wierz w światło. Nawet umierając, licz na Życie. *Uwierz miłości!*

*ks. Marian Biskup*

### 3. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 27 II 2005

## Bóg jest nieskończoną miłością

1. Bardzo często dotykają nas różnego rodzaju negatywne doświadczenia życiowe. Podobnie było z Izraelitami wyprowadzonymi z Egiptu. W czasie Wyjścia przebywali na pustyni, gdzie brakowało im podstawowych środków, nawet wody do picia. Ich problem został rozwiązany, wtedy gdy poprzez Mojżesza zwrócili się o pomoc do Boga (Wj 17,3-7). Do wspomnianego wydarzenia z dziejów narodu wybranego nawiązuje Psalm 95 (94). Psalm przypomina tamte wydarzenia na pustyni i przestrzega przed postawą „zatwardziałego serca”. Zachęca jednocześnie do postawy uwielbienia i wdzięczności Bogu za wszystkie otrzymywane dary.

Kolejny tekst czytany dzisiaj podczas Liturgii słowa (Rz 5,1-2. 5-8) także pobudza do szukania bliskiej łączności z Bogiem. Święty Paweł zachęca do zachowywania pokoju z Bogiem. Przy czym „pokój” znacznie częściej oznaczał nacechowany zgodą związek między dwiema osobami niż spokój ducha. Święty Paweł stwierdza tutaj, że wierzący powinien opowiedzieć się za Bogiem. Jest tutaj także mowa o trwaniu wierzących w „nadziei chwały Bożej” (Rz 5,2). Być może dotyczy ona przywrócenia utraconej „chwały” Adama (Rz 3,23). Ponadto sformułowanie to nawiązuje prawdopodobnie do proroctw ze Starego Testamentu, zgodnie z którymi Bóg zostaje otoczony chwałą pośród swojego ludu. Oprócz tego ten trudny do rozmyślenia fragment Listu do Rzymian wiąże nadzieję z miłością i Duchem Świętym (Rz 5,5). Warto przy tym wiedzieć, że Żydzi uważali Ducha Świętego za Ducha, który pobudzał proroków, by słuchali i przemawiali w imię Boga. W wielu tradycjach żydowskich Duch Święty dostępny był jedynie dla tych, którzy okazali się najbardziej godni – tutaj jest On udzielany jako dar. W interesującym nas kontekście świętemu Pawłowi chodzi o to, że Duch Święty wskazuje na miłość Chrystusa okazaną ludziom przez przyjęcie krzyża (Rz 5,6-8), otwiera więc uszy chrześcijan, by usłyszeli o Bożej miłości do nich w każdej, nawet najbardziej trudnej i beznadziejnej sytuacji życiowej. To udokumentowanie przez świętego Pawła miłości Bożej, zrealizowanej w śmierci krzyżowej Chrystusa, jest bardzo ważne jeszcze z jednego powodu. Otóż wykształceni grecko-rzymscy czytelnicy byli świadomi, że w tradycji greckiej przykłady „człowieka sprawiedliwego” były bardzo rzadkie. Grecy uważali oddanie życia za kogoś innego za dowód heroizmu, zaś ofiary takie nie były powszechne. Natomiast u Żydów takiej postawy nie uważano za godną szczególnej pochwały.

Również fragment Ewangelii (J 4,5-42) kapitalnie obrazuje miłość Boga do ludzi. Oto słyszymy, że kobieta samarytańska przyszła do studni sama, nie zaś w towarzystwie innych kobiet. Przypuszczalnie było tak dlatego, że inne mieszkanki Sychar nie lubiły jej z powodu jej niemoralnego postępowania (J 4,18). Tymczasem Chrystus długo z nią rozmawiał, a przecież nauczyciele żydowscy ostrzegali przed prowadzeniem zbyt długich rozmów z kobietami. Szczególnie zaś zalecali unikać Samarytanek, które – jak twierdzili – były nieczyste od chwili urodzenia. Tymczasem Chrystus rozmawiał właśnie z Samarytanką. Inne starożytne relacje wskazują na to, że już samo poproszenie kobiety o wodę było czymś bardzo niewłaściwym – szczególnie jeśli przyszła sama. Chrystus łamie tutaj wszystkie reguły żydowskiej moralności, gdyż jest nieskończona miłością.

2. Miłość Boga do ludzi polega na samodarowaniu się kochającego Boga ludziom. Bóg „pierwszy nas umiłował” i powołał nas, i uzdalnia do takiego miłowania, jakim On miłuje i takiego, jaki ta miłość znalazła swój doskonały wyraz w miłości Jezusa Chrystusa. To powołanie do miłości występuje już w Starym Testamencie: „Będziesz miłował Pana Boga swego z całego serca swego, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich, a bliźniego swego jak siebie samego”. To wezwanie kontynuuje Nowy Testament według wzoru, który podaje Jezus Chrystus. Jego nauka w tym względzie, skierowana do nas, jest następująca: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,44-45.48). Jezus Chrystus o swojej miłości mówi w podobny sposób: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 1512-13).

*ks. Zdzisław Lec*

#### 4. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 6 III 2005

### Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?

1. Sięgając do Starego Testamentu, być może nieraz zadajemy sobie pytanie, czy wnikanie w tamtejszą tematykę jest tylko zapoznawaniem się z tamtejszą historią świętą, czy też ma dla nas jakiś głębszy sens? W odpowiedzi na to pytanie może nam pomóc konstytucja soborowa o Bożym Objawieniu (nr 15-16): „Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie na to była przede wszystkim nastawiona, by przygotować, proroczco zapowiedzieć (zob. Łk 24, 44; J 5, 39; 1 P 1, 10) i rozmaitymi obrazami typicznymi oznaczyć (zob. 1 Kor 10, 11) nadejście Chrystusa Odkupiciela wszystkich oraz Królestwa mesjańskiego. A księgi Starego Testamentu [...] udostępniają wszystkim znajomość Boga i człowieka oraz sposobów działania Boga sprawiedliwego i miłosiernego w stosunku do ludzi [...] Bóg, sprawca



natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie”.

Zgodnie z powyższą odpowiedzią opis powołania Dawida i namaszczenie go na króla izraelskiego nie jest wyłącznie tylko odosobnionym wydarzeniem historycznym w historii Izraela, ale ponadto ma głębszy sens dla całej historii zbawienia. Bowiern Bóg przyrzekł Dawidowi, że z jego pokolenia narodzi się Mesjasz. Ponadto Dawid stał się typem Chrystusa, gdyż za jego czasów naród żydowski przeżywał okres swojej niezwyklej świetności. Król Dawid stał się dobrym pasterzem powierzonego sobie ludu. Starał się być wierny Bogu. Stąd nic w tym dziwnego, że w przyszłości Mesjasz będzie nazywany „synem Dawida” (zob. Łk 18,37).

Również Psalm 23 z dzisiejszej Liturgii słowa sugeruje, że Bóg jest dobrym Pasterzem i Gospodarzem. Na całym starożytnym Wschodzie uważano króla za pasterza swego narodu, co Stary Testament stosuje także do Boga (zob. Ps 79; Ps 95; Ps 100; Iz 40,11). Dobroć i opieka pasterska Boga nad ludźmi została w Psalmie 23 przedstawiona symbolicznie jako uczta wydana przez Boga dla sprawiedliwych.

Przechodzimy teraz do Nowego Testamentu. Według słów konstytucji o Bożym Objawieniu, cytowanej powyżej, możemy powiedzieć, że „Nowy Testament jest ukryty w Starym, a Stary w Nowym znajduje wyjaśnienie”. Przechodząc tedy do Listu św. Pawła do Efezjan (5, 8-14) należy dopowiedzieć, że w tekstach żydowskich „światłość” i „ciemność” były używane do przedstawiania zachodzącego zróznicowania między dobrem i złem. Święty Paweł nawiązuje do tej symboliki. Tutaj święty Paweł dąży jeszcze bardzo konsekwentnie do wyraźnego oddzielenia chrześcijaństwa od religii uważanych za pogańskie.

Motyw światła i ciemności występuje także we fragmencie Ewangelii według świętego Jana (9, 1-41), przedstawiającym wydarzenie związane z uzdrowieniem przez Jezusa człowieka niewidomego od urodzenia. Wydarzenie to stanowi okazję do przedstawienia sytuacji człowieka w konfrontacji z Chrystusem, który jest światłością. Najpierw Jezus prostuje błędny pogląd, twierdząc, że ślepotą wspomnianego człowieka nie wynikała z grzechu. Następnie go uzdrowia. Jezus jawi się wobec tego uzdrowionego jako światłość światła. Niestety, ten czyn Jezusa, przywódcom Izraela nie otworzył oczu na światłość, jaką jest Chrystus. Kapitalnie w całym tym wydarzeniu zachował się uzdrowiony. Nie dał się zastraszyć, u przesłuchujących budził wątpliwości, potwierdzając, że Jezus dokonał znaku, świadczącego o Jego posłannictwie od Boga. Niestety uczeni w Piśmie i faryzeusze nie skorzystali z tych słusznych uwag.

*2. (Jezus) jest najgłębszą treścią rzeczywistości, nadająca jedyny sens życiu. Jest wszechstronnym i jedynym Bogiem, Miłością, Opatrznością i jedynym niezawodnym Oparciem. Jest Osobą – Człowiekiem, który w każdej chwili może się zjawić pośród nas, może do mnie przemówić... Ufam Mu, chcę iść drogą, którą mi wyznaczył, a równocześnie boję się, że nie podołam i że kiedy nadejdzie – jak obiecał – może mnie zastać z pustymi rękoma (Kim jest dla mnie Chrystus, s. 348 i n.).*

ks. Zdzisław Lec

## 5. NIEDZIELA WIELKIEGO POSTU – 13 III 2005

## „Oczekuję wskrzeszenia umarłych”

Już bardzo blisko do świąt wielkanocnych. W tekstach liturgicznych odnajdujemy także te akcenty, których punktem szczytowym jest zwycięstwo życia nad śmiercią, łaski nad grzechem oraz to, co najważniejsze – zmartwychwstanie Chrystusa. W tekstach tych podkreśla się równocześnie, że chrześcijanie zostali powołani do udziału w tajemnicy paschalnej Chrystusa. To, co stało się udziałem Chrystusa, ma się stać także udziałem chrześcijan. Wymaga to jednak zajęcia odpowiedniej postawy moralnej.

1. Prorok Ezechiel, z naszego dzisiejszego pierwszego czytania, działał w czasie niewoli babilońskiej. Przebywanie w dalekim Babilonie, z dala od świątyni i swojej własnej ojczyzny, było czymś więcej niż tylko wygnaniem. Mogło to być niejako „śmiercią”, a ziemia babilońska byłaby w tym rozumieniu „grobem” dla narodu wybranego. Ezechiel posługując się właśnie taką symboliką zapowiada wyjście z niewoli babilońskiej. Pisze: „*Tak mówi Pan Bóg: «Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój, i wiodę was do kraju Izraela, i poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasze groby otworzę i z grobów was wydobędę, ludu mój»*” (Ez 37,12-13). Ten tekst mówi także i o tym, że inicjatywa wyzwolenia i ożywienia ludzi pochodzi od Boga.

2. Treść psalmu responsoryjnego (Ps 130) to pieśń pielgrzymów o charakterze pokutnym i motywach lamentacji. Jest to także przechodzenie od śmierci, jaką niesie grzech, do życia, jakie daje łaska Boża. W tym szczególnym okresie, jakim jest Wielki Post, przygotowując się do świąt wielkanocnych, wołajmy do Boga o przebaczenie i uwolnienie od popełnionych przez nas grzechów. Psalm ten uświadamia nam, że Boże przebaczenie jest wolnym darem Jego łaski, udzielanym tym, którzy wobec Boga okazują lęk i uległość. W ten sposób przebacząc, Bóg pomnaża grono „bojących się” Go. Do tego grona należy Psalmista. Do tego grona możemy i my należeć. Psalmista w szczegółowy i przejmujący sposób poucza nas, co należy czynić i w jakiej postawie oczekiwać Bożej łaski.

3. Ponadto fragment Listu do Rzymian 8,8-11 zachęca bardzo, aby dążyć do uzyskania Bożej łaski i pielęgnować ją w sobie. Słyszymy tutaj pełne wspaniałych obietnic słowa: „[...] jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11).

4. Celem tekstu dzisiejszej ewangelii J 11, 1-45 jest pobudzić do wiary w Boga i wzmocnić ją u wierzących, gdy stają wobec problemów związanych z umieraniem. Tutaj, w tym konkretnym przypadku, Bóg w Jezusie Chrystusie wskrzesza z martwych Łazarza. Zwróćmy najpierw uwagę, że Chrystus staje najpierw bezpośrednio wobec przykrej rzeczywistości śmierci człowieka: smutek, lament, rozkład ciała zmarłego. Oczywiście punktem centralnym niniejszego opisu jest moment wskrzeszenia Łazarza. W ten sposób, tym czynem

Chrystus udowodnił swoje wcześniejsze słowa, że posiada władzę nad życiem i śmiercią. Trzeba teraz przytoczyć te słowa w konfrontacji z czynem wskrzeszenia Łazarza. Oto Jezus powiedział: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki” (J 11,252-26).

Wobec powyższego śmierć, dotykająca każdego człowieka, nie jest jego ostatecznym celem. Również dzisiaj, a nawet teraz, ubogaceni Bożym Objawieniem możemy powiedzieć, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo i przeznaczył go nie do śmierci, ale do szczęśliwego życia wiecznego, a więc poza granicę niedoli ziemskiej. Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył, zostanie przewyciężona dzięki miłosiernemu Zbawicielowi – Jezusowi Chrystusowi. Oczekujemy wskrzeszenia umarłych. Chrystus domaga się jednak od nas wiary, że tak się stanie.

*ks. Zdzisław Lec*

WIELKI CZWARTEK – 24 III 2005

## Od wdzięczności za Eucharystię i kapłaństwo do wzajemnej służby

### 1. Dzień wdzięczności za Eucharystię

Czczymy dziś pamiątkę ustanowienia Eucharystii i sakramentu kapłaństwa. Wraz z całym Kościołem dziękujemy dziś Chrystusowi za te dwa wielkie dary przekazane Kościołowi i światu. Dziękujemy także za Jego przykład służebnej miłości, jaki dał nam podczas Ostatniej Wieczerzy, gdy umywał apostołom nogi.

Dzień przed swoją męką i śmiercią Jezus spotkał się ze swoimi uczniami na pożegnalnej Wieczerzy. Nie było to zwykłe pożegnanie z uczniami. W czasie tej Wieczerzy stało się coś nadzwyczajnego. Jezus dał swoim uczniom swoje Ciało na pokarm i swoją Krew za napój. „Bierzcie i jedzcie. To jest Ciało moje za was wydane” [...]. Bierzcie i pijcie. To jest Krew Przymierza za was i za wielu wylana na odpuszczenie grzechów” (Łk 22,19-20). Ta ofiara wielkoczwartkowa była antycypacją Ofiary Krzyża. Jezus kazał ją celebrować, powtarzać: „To czyńcie na moja pamiątkę” (Łk 22,19b).

Przez ustanowienie Eucharystii, Chrystus dał możliwość uczestniczenia w swoim zbawczym dziele ludziom wszystkich czasów i różnych miejsc. Eucharystia jest żywą pamiątką i żywym uobecnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dzięki niej ludzie mają dostęp do tego zbawczego dzieła.

Wtej chwili sprawowana jest Eucharystia w różnych miejscach świata: w Rzymie przez Papieża, w Warszawie przez ks. Prymasa, we wszystkich kościołach naszej Ojczyzny i w wielu kościołach świata. Wszędzie jest obecny ten sam Chrystus. Wszędzie, gdzie sprawowana jest Eucharystia, tam się uobecnia Jego zbawcze dzieło i ludzie obecni na Eucharystii „dotykają”

tego dzieła. Tak dzieje się już przez 21 wieków. Zatem przez celebrację Eucharystii dzieło Chrystusa staje się w czasie i przestrzeni dostępne dla ludzi różnych miejsc i czasów.

Dziękujemy dziś także Chrystusowi za to, że w ten sposób pozostał z nami, że daje nam dostęp do swego zbawczego dzieła i umacnia nas swoim Ciałem i swoją Krwią.

## 2. Dzień wdzięczności za kapłaństwo

W czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus ustanowił także drugi ważny sakrament: sakrament kapłaństwa. Powiedział do Apostołów, uczestników pierwszej Mszy św.: „To czynicie na moją pamiątkę” (Łk 22,19b). Apostołowie otrzymali mandat sprawowania Eucharystii. Msza św. została przez to związana nierozłącznie z kapłaństwem. Bez kapłana nie ma Eucharystii. Kapłan jest dla Eucharystii.

Dzisiejszego wieczoru dziękujemy Chrystusowi za dar kapłaństwa. Dziękujemy za kapłanów. Odnawiamy także naszą przyjaźń z kapłanami. Pamiętamy, że winniśmy z nimi dobrze współpracować i modlić się za nich. Wiemy dobrze o tym, że w każdym czasie, także i dzisiaj atakuje się kapłanów. Obarcza się ich przeróżnymi zarzutami. Niekiedy tylko dlatego, żeby zagłuszyć wyrzuty własnego, obarczonego grzechami, sumienia. A przecież oni nam sprawują Eucharystię, głoszą nam słowo Boże, sprawują nam inne sakramenty.

Bądź przeto przyjacielem kapłanów. Jeśli coś złego usłyszysz o księdzu, to nie ciesz się, to nie przekazuj dalej. Na pewno nie wiesz, czy tak akurat było, jak mówią, a jeśli nawet byłoby naprawdę, tak jak ludzie mówią, to klęknij przed pierwszym Kapłanem, Jezusem Chrystusem, i proś w ciszy pokornie, by ten atakowany, może rzeczywiście winny kapłan, stał się kapłanem na wzór Chrystusa.

Dzień Wielkiego Czwartku przypomina nam, że winniśmy się nawzajem modlić: wy za nas i my za was. Służymy bowiem jednemu Bogu. Za wszystkich nas Chrystus umarł na krzyżu. Dziękując Chrystusowi za kapłanów, pamiętajmy w modlitwie o kapłanach, którzy nas chrzcili, przygotowywali do Pierwszej Komunii św., do sakramentu bierzmowania, którzy asystowali przy ślubie, którzy grzebali nam naszych bliskich, o wszystkich, którym cokolwiek w życiu zawdzięczamy.

## 3. Dzień przypomnienia największego przykazania

Trzeci wielki temat wielkoczwartkowego wieczoru, to temat miłości bliźniego. Oto w Ewangelii dziś czytanej, zostało nam przypomniane, jak to Chrystus „wstał od wieczerzy i złożył szaty [...], wziął prześcieradło, nim się przepasał [...], nalał wody do miednicy i zaczął umywać uczniom nogi” (J 13,4-5). Na koniec powiedział: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel umyłem wam nogi, to i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi” (J 13,14). Chrystus przez ten gest umywania nóg chciał nas zachęcić, a może i zobowiązać do wzajemnej służby. Pamiętaj przeto, że masz być sługą. Kimkolwiek jesteś, masz służyć. Jeśli jesteś ojcem i mężem, masz być sługą twojej żony i twoich dzieci. Jeśli jesteś matką i żoną, masz być sługą twego męża i twoich dzieci. Jeśli jesteś dzieckiem, masz służyć twoim rodzicom. Jeśli jesteś nauczycielem, masz być sługą powierzonych ci dzieci. Kimkolwiek jesteś i gdziekolwiek jesteś, masz tak żyć, żeby innym było z tobą dobrze. Nie chciej, żeby koło ciebie nadskakiwano, żeby ci służono, nie dąż do tego, by twoje polecenia wykonywano. Będzie ci w życiu o wiele lepiej, jeśli zechcesz służyć innym, na wzór

Chrystusa, „który nie przyszedł, aby Mu słuźono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28).

Dziękujemy przeto Chrystusowi za dar Eucharystii i kapłaństwa i prosimy Go, abyśmy mocni Jego Najświętszym Chlebem, dawanym nam przez kapłanów, mogli lepiej sobie nawzajem służyć w codziennym życiu.

*bp Ignacy Dec*

WIELKI PIĄTEK – 25 III 2005

## Krzyż Chrystusa i nasze krzyże

### 1. Rocznicą śmierci Chrystusa

Dziś, w Wielki Piątek, obchodzimy jakby rocznicę śmierci Chrystusa. Naszą uwagę skupiamy w szczególny sposób na cierpieniu i śmierci naszego Zbawiciela. Słowo Boże przed chwilą odczytane prowadziło nas drogą Chrystusowej męki aż do Jego śmierci na krzyżu. Ta śmierć dokonała się właśnie na drzewie krzyża. Stąd też w centrum dzisiejszej pasyjnej liturgii znajduje się Chrystusowy krzyż. Na nim został wykonany wyrok śmierci, wydany przez Żydów na Jezusa z Nazaretu

Jaką wymowę dla świata ma krzyż? – pytamy szczególnie o to dziś, gdy za chwilę mamy przystąpić do publicznej adoracji tego świętego znaku.

### 2. Z teologii krzyża

W czasach pogańskich krzyż był narzędziem hańby i pogardy. Był szubienicą. Na krzyżu wieszano zbrodniarzy, wielkich przestępców, wykolejeńców, wicherzycieli życia publicznego. Krzyż – narzędzie hańby i wzgardy – zmienił swoje znaczenie z chwilą, gdy zawisł na jego ramionach Syn Boży. Stał się odtąd znakiem zbawienia, narzędziem i miejscem pojednania grzesznej ludzkości z Bogiem. Dzięki krzyżowi zostały uchylone wyroki, jakie ludzie wydali na siebie przez swoje grzechy. Dzięki krzyżowi grzeszni ludzie uzyskali prawo do bycia z Bogiem w wieczności. Z tego też powodu krzyż Chrystusa stał się świętym znakiem w chrześcijaństwie, przedmiotem szczególnej czci i uwielbienia w rodzinie uczniów Chrystusowych.

Krzyż Chrystusa powędrował z pierwszymi uczniami w świat. Ponieśli go uczniowie wraz z prawdą Ewangelii, jako istotny element Dobrej Nowiny o zbawieniu świata.

Pierwszą teologię krzyża sformułował św. Paweł Apostoł. On to właśnie jest pierwszym wielkim teologiem krzyża. Liturgia Wielkiego Tygodnia korzysta z jego słów, gdy każe nam śpiewać: „Chwałą naszą jest krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa. W nim jest zbawienie, życie i zmartwychwstanie nasze. Przez niego zostaliśmy zbawieni i oswobodzeni”. „Nie daj Boże, abym miał się chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” – wyznawał w Liście do Galatów (6,14). A w Liście do Filipian pisał: „Dla nas

Chrystus stał się posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa” (2,8). W podobnym duchu patrzyli na krzyż Chrystusa inni apostołowie i uczniowie Pańscy.

Zbawczy krzyż Chrystusa i prawda o nim rozeszły się ze wzgórza Golgoty. Dotarły przed tysiącem lat i do naszej Ojczyzny. Polski lud podjął adorację krzyża, podjął ją w modlitwach i śpiewie. W ciągu historii ułożono wiele pieśni o chwalebnym, zbawczym drzewie krzyża: „Krzyżu Chrystusa bądźże pochwalony, na wieczne czasy bądźże pozdrowiony”; „Krzyżu święty nade wszystko, drzewo przenajszlachetniejsze”; W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka”; „Zbawienie przyszło przez krzyż”.

Krzyże zawędrowały w różne dziedziny życia. Krzyż umieszczano przy sprawowaniu świętych obrzędów, szczególnie przy sprawowaniu Eucharystii. Krzyże wieszano na ścianach mieszkań, stawiano przy drogach, zakładano na wieżach kościelnych, stawiano na grobach, wieszano na szyi. Krzyż zdobił pałace królewskie, salony rycerskie, dwory szlacheckie, chaty wieśniacze. Był zawieszany także w salach szkolnych i szpitalnych. Przez całe wieki krzyż doznawał wielkiej czci, a był wykopywany i ściągany przez wrogów Chrystusa. W Polsce ściągali krzyże zaborcy; ściągano je w czasach stalinowskich; ściągano je w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, gdy toczyła się w naszym kraju wojna o krzyże. Jesteśmy wszyscy dziś powołani, aby nieść cześć krzyżowi, aby bronić krzyża przed wrogami. Wojna o krzyże bowiem nigdy się nie skończy. Diabeł znienawidził krzyż, gdyż na nim został pokonany. Będzie zatem niszczył beznadziejnie krzyż, będzie to czynił przez ludzi, którzy dają się mu opanować. Ale walki o krzyż nie może wygrać. Zawsze sporo ludzi pozostanie na adoracji krzyża.

### 3. Nasze życiowe krzyże

Krzyż Chrystusa rzuca także światło na nasze ludzkie krzyże. Nasz życiowy krzyż zwykle nazywa się cierpieniem. Może być ono fizyczne albo duchowe. Od cierpienia nie jest wolny żaden mieszkaniec ziemi. Krzyż stał przy człowieku w przeszłości, stoi przy nim w teraźniejszości i będzie stał w przyszłości. Krzyż stoi w centrum całego chrześcijaństwa. Każde pokolenie chrześcijan miało krzyże na ramionach. Mieli krzyże pierwsi chrześcijanie, krzyże ogromnych cierpień fizycznych, gdy byli w przeróżny sposób torturowani i zabijani. Niesli krzyże mieszkańcy Średniowiecza. Niosą krzyże ludzie czasów nowożytnych, ludzie naszego stulecia, naszych dni. Przerażają nas niekiedy informacje o rozmiarach tych krzyży. Niekiedy przekonujemy się, że żadne zwierzę nie wymyśliłoby takich tortur, jakie wymyślił i stosował człowiek. Wśród tych cierpiących byli i są nadal uczniowie Chrystusa. Niekiedy cierpią tylko dlatego, że przyznają się do swego Mistrza. Cierpimy wszyscy. Od krzyża nie da się uciec. Zatem, co robić? jak zachować się w cierpieniu? jak dźwigać swój krzyż?

Gdy krzyż przygniata, pamiętajmy, że:

a) Nie jest on ponad nasze siły. Jest wyciosany, wymierzony na nasze możliwości. Dlatego nie można mówić: ja już nie mogę, to już dla mnie koniec! Apostoł podpowiada: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13); „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam braki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24).

b) Trzeba zawsze przychodzić z naszym krzyżem pod krzyż Chrystusa. W krzyżu Zbawiciela znajduje się zawsze siła do niesienia naszego krzyża. Przecież krzyż zmierza zawsze ku zmartwychwstaniu.

c) Krzyż życia należy zawsze nieść w pogodzie ducha, bez szemrania, bez narzekania.

d) Swoją życiową krzyż należy nieść w duchowej łączności z Maryją. Ona towarzyszyła Synowi w drodze na Golgotę. Była razem z Nim w chwili największego cierpienia. Ona jest także blisko nas, zwłaszcza wtedy, gdy inni nas zostawiają i zapominają. Myśląc dziś o naszych krzyżach, skierujmy wzrok ku krzyżowi Chrystusa. Złóżmy przed Jego krzyżem nasze krzyże. Składajmy Mu hołd i podziękowanie za Jego krzyż, przez który zostaliśmy odkupieni i oswobodzeni. Dziś, w Wielki Piątek, wołajmy przed Nim w postawie adoracji i czci: „Kłaniamy Ci się, Panie Jezu Chryste, i błogosławimy Tobie, żeś przez swój krzyż i mękę świat odkupił raczył [...]. Któryś cierpiął za nas rany, Jezu Chryste zmiłuj się nad nami”.

bp Ignacy Dec

WIGILIA PASCHALNA – 26 III 2005

## Noc światła i wody

### 1. Dlaczego święta, wielka noc?

Przeżywamy dzisiaj Wigilię Paschalną, święte czuwanie modlitwne. Przed nami noc Zmartwychwstania, noc, którą nazywamy wielką. Są takie dwie szczególne noce w ciągu roku: noc Bożego Narodzenia i noc Zmartwychwstania. W pierwszą wspominamy narodzenie Zbawiciela. Przeżywamy ją w oprawie pięknej tradycji: w klimacie kolęd, szopki, choinek i różnych zwyczajów świątecznych. W naszej szerokości geograficznej jest to bardzo długa noc, noc często mroźna i śnieżna, noc rozświetlona blaskiem Pasterki. W tę świąteczną noc śpiewamy o tamtej błogosławionej nocy Narodzenia: „Cicha noc, święta noc, pokój niesie ludziom wszem”... „Wśród nocnej ciszy głos się rozchodzi, wstańcie, pasterze, Bóg się wam rodzi”.

Druga święta noc – to noc Zmartwychwstania – noc wielka (Wielkanoc), wielka, nie w sensie długości, ale w znaczeniu ważności. W tę właśnie noc wystawiamy zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią. Wracamy do tej nocy, w której Chrystus jako zwycięzca śmierci, piekła i szatana wyszedł z grobu. O tej wielkiej nocy, nocy zmartwychwstania, dziś właśnie śpiewamy: „Jest to zatem ta noc, jedyna, która była godna poznać czas i godzinę zmartwychwstania Chrystusa [...]; tej właśnie nocy Chrystus, skruszywszy więzy śmierci, jako zwycięzca wyszedł z otchłani” (*Oreędzie paschalne*).

Te dwie zbawcze noce są pełne blasku, pełne światła, którym jest Jezus Chrystus. Liturgia Wigilii Paschalnej, ogłaszając nam już zmartwychwstanie Pańskie, skupia naszą uwagę na dwóch ważnych żywiołach, którymi Bóg posługiwał się i nadal posługuje w zbawianiu świata i które mają związek ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Pierwszy żywioł to ogień.

## 2. Noc światła

Ogień jawił się czasem w Starym Testamencie jako znak Bożej obecności. Mojżesz na Pustyni Synajskiej rozmawiał z Bogiem, ukrywającym się w krzaku ognistym. Naród wybrany zmierzający z ziemi wygnania do nowej Ojczyzny, do Ziemi Obiecanej, był prowadzony przez samego Boga, obecnego w ognistym słupie obłoku. Jezus Chrystus wyraźnie nazwał się światłością świata (por. J 8,12). Dlatego dziś w liturgii poświęcamy ogień i zapalamy od niego paschał, wielkanocną świecę, która symbolizuje Chrystusa Zmartwychwstałego jako Światłość świata.

Światło, ogień, pełni w naszym życiu dwie podstawowe funkcje. Ogień ogrzewa i oświeca. Bez ognia, dającego ciepło i światło, nie byłoby możliwe życie w przyrodzie. Boimy się w życiu zimna i ciemności, nie tylko w sferze życia biologicznego, fizycznego, ale także, a może jeszcze bardziej – w sferze życia duchowego. Jakże często dokuczają nam zimno i ciemność w życiu społecznym, rodzinnym. Mają one na imię: brak miłości, znieczulica, obojętność, bezsens życia, kłamstwo, życie w ciemnościach grzechu. I właśnie Zmartwychwstały Chrystus przynosi nam duchowe ciepło i duchowe światło. Ogrzewa i oświeca sobą drogi naszego życia. Dlatego tak często powtarzamy w liturgii słowa Psalmu 27: „Pan światłem moim i zbawieniem moim”. Dlatego w Liturgii Godzin w modlitwie na zakończenie dnia przypominamy słowa starca Symeona odnoszące się do Chrystusa: „Światło na oświecenie pogan” (Łk 2,32).

## 3. Noc wody

Drugi żywioł, który uwydatnia liturgia Wigilii Paschalnej, to woda. W życiu codziennym woda służy do oczyszczania (obmywania) i podtrzymywania życia. Podobnie jak światło, jest warunkiem życia biologicznego. Pan Bóg posługiwał się wodą w dziejach ludzkiego zbawienia. Mojżesz wyprowadził lud z niewoli przez wody Morza Czerwonego. Dla Izraelitów woda stała się wybawieniem, pogrążając wrogów Egipcjan. Na pustyni woda wyprowadzona ze skały przez Mojżesza gasiła pragnienie wędrującego ludu. Prorok Elizeusz polecił trędowatemu Naamanowi 7 razy zanurzyć się w wodach Jordanu, aby odzyskać zdrowie. Prorok Ezechiel w swoim widzeniu otrzymanym od Boga widział życiodajną wodę, która wypływała spod świątyni i dokądkolwiek docierała, tam przynosiła życie. Chrystus został ochrzczony w wodach Jordanu, uzdrowił przy sadzawce Betesda w Jerozolimie chorego człowieka. Rozmawiał przy studni Jakubowej z Samarytanką o źródle wody żywej. Złączył pierwszy sakrament, sakrament chrztu z wodą. Dlatego św. Paweł w Liście do Rzymian, dziś na liturgii czytany, pisał: „My wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3-4).

Dzisiaj, w Wigilię Paschalną, gdy Ewangelia ogłasza nam już zmartwychwstanie Chrystusa, poświęcamy w Kościele uroczyście wodę. Będziemy chrzcić nią nasze dzieci. Będzie to zanurzenie w śmierć Chrystusa i wejście w nowe życie, w życie zmartwychwstałego Pana. My, jako dorośli, obmyci już dawno wodą chrztu św., czyli zanurzeni jeszcze w dzieciństwie w śmierć Chrystusa, winniśmy żyć dla Boga w jedność z Chrystusem Zmartwychwstałym. Niech nasz dalszy udział w liturgii Wigilii Paschalnej umocni nas



w tym nowym życiu otrzymanym na naszym chrzcie św., abyśmy, jako dzieci światłości, odnowionym życiem ogłaszali światu Zmartwychwstanie Pańskie.

*bp Ignacy Dec*

## ZMARTWYCHWSTANIE PAŃSKIE – 27 III 2005

### Alleluja, Jezus żyje!

#### 1. Radosny dzień zmartwychwstania

Chrystus zmartwychwstał! Prawdziwie zmartwychwstał! „Alleluja, Jezus żyje! Ten co za nas życie dał!”; „Wesoły nam dzień dziś nastał, którego z nas każdy żądał, tego dnia Chrystus zmartwychwstał. Alleluja, Alleluja”.

Od wczesnych godzin rannych płynie dziś przez cały świat katolicki wielka pieśń, nuta wielkiej radości. Dzwony rezurekcyjne, pieśni wielkanocne ogłaszają nam wszystkim Zmartwychwstanie Chrystusa. W ten sposób od wieków przeżywamy uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Pamiętamy z lat dzieciennych, młodzieńczych nasze poranne rezurekcje, procesje trzykrotnie okrążające kościół, przy śpiewie radosnych pieśni i bicia dzwonów. Przez to wszystko ludzie wierzący ogłaszają na nowo światu i sobie prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa. Jezus powstał z martwych. Zwyciężył śmierć. Wyszedł z grobu.

#### 2. Świadek Pisma o zmartwychwstaniu Chrystusa

Dzisiejsza liturgia wielkanocna prowadzi nas właśnie na to miejsce, na którym Chrystus zwyciężył śmierć. Przypomina nam te prawdziwe wydarzenia poranka wielkanocnego. Oto w Jerozolimie trzeciego dnia po złożeniu Chrystusa do grobu, od wczesnego ranka gruchnęła wieść, że On zmartwychwstał. Widziała do już Maria Magdalena. Niewiasty zastały kamień odwalony. Na wieść o tym udają się do grobu dwaj apostołowie, Piotr i Jan. Ewangelista Jan, naoczny świadek tych wydarzeń, dokładnie zdał relację z tej drogi do grobu. Był młodszy, więc przybiegł pierwszy do grobu, ale nie wszedł. Zaczekał na Piotra. Piotr przybył do pieczary i wszedł jako pierwszy, a za nim wszedł Jan. Zobaczyli obydwoj pusty grób, zobaczyli miejsce, gdzie leżał Chrystus. Zobaczyli chustę, w którą był owinięty, i płótno: „Ujrzał leżące płótna oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu” (J 20,7). Był to jeden ze znaków, że Chrystus zmartwychwstał. Wkrótce pojawił się drugi znak zmartwychwstania – zjawienia się Chrystusa zmartwychwstałego wybranym uczniom. Tego samego dnia zmartwychwstały Chrystus przyszedł do nich do Wieczernika. Dał się uczniom widzieć, rozmawiał z nimi, spożywał nawet posiłek. Będziemy wiele jeszcze o tym słuchać w następne niedziele wielkanocne.

Wnet po tych wydarzeniach Apostołowie zostali umocnieni światłem i mocą Ducha Świętego. Ogłaszali wszystkim, że to Jezus – prorok, nauczyciel, cudotwórca, którego Żydzi zabi-

li i powiesili na krzyżu i złożyli do grobu- powstał z martwych. Tak np. uczył św. Piotr w domu centuriona w Cezarei. Dziś słyszeliśmy fragment jego kazania, które wygłosił w Cezarei, w domu centuriona Korneliusza: „Wtedy Piotr przemówił w dłuższym wywodzie: «Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły Mu jest ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie [...] Bóg Go wskrzesił trzeciego dnia i pozwolił Mu ukazać się nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków, którzyśmy z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu. On nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo, że Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych»”(Dz 10.34-35,40-42).

Uczniowie stali się świadkami zmartwychwstałego. Oni nie tylko przed Jego śmiercią z Nim byli, słuchali Jego nauk, patrzyli na cuda, które czynił, ale ci sami uczniowie widzieli Go i doświadczyli po zmartwychwstaniu. Stali się pierwszymi świadkami zmartwychwstania. Często to powtarzali: „My jesteśmy świadkami tego”. I tak to zmieniło się w historię. Każde pokolenie chrześcijan stawało się świadkami Chrystusa zmartwychwstałego. Dziś my jesteśmy świadkami zmartwychwstania Pana. Nasze świadectwo opiera się na świadectwie naszych poprzedników w wierze. Ostatecznie zaś opiera się na tych pierwszych świadkach zmartwychwstania, którzy w poranek wielkanocny zastali pusty grób i którzy potem wielokrotnie doświadczyli obecności Chrystusa Zmartwychwstałego. A zatem to my dzisiaj ogłaszamy na nowo światu, że Chrystus zmartwychwstał. To my dzisiaj możemy świadczyć odważnie i zdecydowanie, że Chrystus powstał z martwych.

### 3. Wymowa zmartwychwstania Chrystusa

Dziś, w ten uroczysty dzień, pytamy na nowo, jaką wymowę ma dla nas zmartwychwstanie Pańskie? jakie znaczenie dla świata ma to wydarzenie? Sformułujmy odpowiedź w kilku punktach:

a) Zmartwychwstanie uwierzytelnia całe dzieło życia Jezusa Chrystusa, łącznie z Jego męką i śmiercią na krzyżu. Jezus, wychodząc z groby żywy, zwyciężając śmierć, potwierdził niejako, że to wszystko, co powiedział i co uczynił, jest prawdziwe, ma nieocenioną wartość dla człowieka i świata. Gdyby nie było zmartwychwstania, dzieło Chrystusa zostałoby zapomniane. Gdyby nie było zmartwychwstania, nie byłoby chrześcijaństwa. Gdyby nie było zmartwychwstania, nie byłoby nas tu dziś w Kościele.

b) Zmartwychwstanie Pańskie oznajmia nam też, że prawda i dobro ostatecznie zawsze zwyciężają. Prawdy i dobra nie można do końca ukrzyżować, zniszczyć, zdeptać. Jakże przeliczyli się Żydzi. Sądzieli, że śmierć Chrystusa załatwi wszystko, bo tak często bywało w historii, że zabijano niewygodnych ludzi i kończyła się ich życiowa historia. Śmierć Chrystusa przyniosła inne owoce. Ta śmierć była absolutnie niewinna i dlatego została przewyżczona. Ta śmierć niczego nie zakończyła, a właściwie rozpoczęła. Nie zdołano ukrzyżować i zabić prawdy i dobra. Prawda i dobro zmartwychwstają. Potwierdzała to zmartwychwstanie Chrystusa. Potwierdzają to także inne wydarzenia z dziejów świata. Wspomnijmy chociażby naszego kapłana, ks. Jerzego Popiełuszkę. Głosił odważnie prawdę, czynił dobro. Głosił nie swoją naukę, ale prawdę przejętą z ust Chrystusa. Chciano tę prawdę zabić, bo sądzono, że śmierć rozwiąże wszystko. Ale okazuje się, że ta śmierć niczego nie rozwiązała. Bo oto prawda zmartwychwstała. Ks. Popiełuszko żyje w narodzie. Na jego grób ciągną dziś pielgrzymki z całej Polski. Osoby wizytujące nasz kraj odwiedzają ten grób. Mówi się, że ks. Popiełuszko przez swój grób po śmierci już więcej dobra uczynił,

aniżeli gdyby żył. Dlatego nie bójmy się, prawdy i dobra na świecie nikt nie zniszczy, nikt nie zadenpcze.

c) Zmartwychwstanie Chrystusa zapowiada nam nasze zmartwychwstanie. Chrystus jako pierwszy powstał z grobu. Z Chrystusem wszyscy zmartwychwstaniemy. Wyrażamy tę wiarę w pieśni wielkanocnej: „Chrystus zmartwychwstan jest, nam na przykład dan jest, iż mamy zmartwychpowstać, z Panem Bogiem królować. Alleluja”. A więc na końcu jest życie, a nie śmierć. Tak się boisz śmierci, pragniesz, tęsknisz za życiem bez braków, bez zagrożeń, bez chorób. Pamiętaj zatem, kto ma władzę nad twoją śmiercią. Gdy umrzesz dla tej ziemi, On cię pobudzi do nowego życia w nowym świecie. Pobudzi cię, jeśli tu na ziemi będziesz wierzył i żył tak, jak On ci polecił. Jesteś zatem przeznaczony do życia, do trwania, a nie do śmierci.

d) Do chwały zmartwychwstania idzie się przez krzyż, przez cierpienie, tak jak szedł On – twój Zbawiciel. Kto cierpi dla sprawiedliwości, ten wygrywa: „Kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10,22b).

e) Zmartwychwstanie Pańskie jest wezwaniem do nowego, odmienionego życia tu na ziemi. Apostoł Paweł dziś wołał: „Jeśliście razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,1-3).

Zatem trzeba nam spoglądać w górę. Nie wolno patrzeć tylko na ziemię. To nie jest dom naszego stałego zameldowania. To jest dom naszego tymczasowego miejsca pobytu. Dajmy się Chrystusowi prowadzić tu przez ziemię drogami, które On sam nam wytyczył swoim słowem i swoim życiem do lepszego, wiecznego domu.

Cieszymy się dziś na nowo, w uroczystość zwycięstwa życia nad śmiercią, cieszymy się z tej radosnej perspektywy życia, jaką nam zapowiedział Chrystus swoim zmartwychwstaniem. Trzymajmy się Jego Bożej dłoni. Z Nim wędrujemy dalej przez życie. Chodźmy w Jego światłości. Gdy będziemy z nim związani, nic nas nie pokona. Nie bójmy się niczego, niech się boją niewierzący. W Nim i z Nim możemy odnieść zwycięstwo nad złem, nad naszą małością. Z Nim dojdziemy do szczęśliwego celu, do wiekuistego życia w zmartwychwstaniu. Szukajmy i twórzmy wartości duchowe. To, co doczesne, zostawimy tu na ziemi. Niech Chrystus Zmartwychwstały idzie z nami w życie, do rodzin, jutro – do pracy, do urzędu. Niech On żyje w nas. Tam jest Jego miejsce. Żyjmy jak ludzie wyzwoleni, świadkowie Chrystusa Zmartwychwstałego.

*bp Ignacy Dec*

## 2. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 3 IV 2005

### Święto Bożego miłosierdzia

Nikt z ludzi nie powinien wątpić, że wszystko w życiu człowieka dzieje się z miłości, lub z nienawiści. Przed Bogiem liczy się tylko miłość. Zasada i najważniejsze przykazanie –

miłość. Miłość zaś przeobraża się często w szczególną formę, zwaną miłosierdziem. To rodzaj miłości, która odnosi się do człowieka potrzebującego, słabego, upadłego, powalonego przez los, zwyciężanego przez różne rodzaje zła. Nie jest to litość, lecz miłosierdzie.

A jak jest z naszą miłością do Boga? Miłość do Boga nie oznacza miłosierdzia, bo Bóg wszechmogący niczego nie potrzebuje, w Nim nie ma żadnego braku ani ograniczenia. Natomiast Boża miłość względem stworzenia zawsze staje się miłosierdziem, czyli miłością obdarzającą i podnoszącą, jest darem dla tego, który nie ma tego, co ma Bóg. Miłosierdzie okazuje się więc konieczną w całym stworzeniu. Mogę pomyśleć, że jeśli ja coś mam, a ten drugi tego nie ma, a dostrzegam tego drugiego z miłością, to mam miłosierdzie względem niego. Zaś chorą jego reakcją na moją sytuację będzie zazdrość: on ma, a ja nie mam.

Boże nieskończone miłosierdzie dotyczy każdego człowieka. Miłosierdzie Boże jest miłością do człowieka – bezinteresowną, czystą i uszlachetniającą. Jest to miłosierdzie angażujące, przetwarzające, uszlachetniające, wywyższające – Boże miłosierdzie. Podobnie miłosierdzie wobec drugiego człowieka – mojego bliźniego, zwanego „potrzebującym”. Tym potrzebującym jest każdy człowiek.

Każdy człowiek zależy od łaski Ojca Miłosierdzia i poprzez Chrystusa staje się w całej rozciągłości życia Synem Miłosierdzia. Potrzebuje od innych mądrości, doświadczenia, uczuć, akceptacji, kultury, prawdy, piękna, potwierdzenia sensu życia, pomocy w zdobywaniu wolności i miliona innych spraw. Istota ludzka jest na świecie dopiero zaczęta, jakby szkic artysty. Spełnia się zaś w głodzie istnienia, idei, światła, ludzi, słów, rzeczy, materii, świata, Kościoła, nieba, nieskończoności, zbawienia. Cały człowiek potrzebuje powszechnego miłosierdzia, tak jak cały musi siebie przetłumaczyć na miłosierdzie dla wszystkich – zdecydowanie, świadomie, czynnie, radykalnie, na sposób nawrócenia się na Miłość Bożą. Miłosierdzie zatem jest podstawową strukturą człowieczeństwa i chrześcijaństwa: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny”.

Miłosierdzie Boże jest względem nas darem, wcieleniem miłości i słowem pouczającym. Bóg daje nam siebie i odsłania wymiar miłosierdzia, jakie nam świadczy, i zarazem jakiego domaga się od nas, zwłaszcza dziś. Potrzebują miłosierdzia: rodzina, wspólnota, naród, państwo, cały glob ziemski. Ziemia została poddana człowiekowi i zdana na niego. Ale człowiek popełnia błędy, nie chce słuchać praw Stwórcy, rabuje wszystko, niszczy i grzeszy także przeciwko światu. Dlatego glob ziemski cały ubożeje, traci zasobność i „zdrowie”. Cały świat zatem musi się stać szczególnym przedmiotem miłosierdzia. Świat potrzebuje naszej dobroci, mądrości, pracy, pomocy, opieki, podtrzymania. Dlatego miłosierdzie uniwersalne okazuje się podstawowym Prawem – Ewangelią: „Bądźcie więc pełni miłosierdzia”.

Miłosierdzie przyjmowane oraz świadczone nie narusza godności ludzkiej ani nie dziełi ludzi na różne rodzaje, lecz stanowi nieodzowną funkcję wspólnotową: Jesteśmy dłużnikami jedni drugich: „Bądźcie dla siebie nawzajem miłosierni”. Nikt tak nie narusza tej zasady jak człowiek pyszny, który sądzi, że on tylko daje, a niczego nie otrzymuje, że on wystarcza sam sobie i poradzi sobie bez innych, że nie jest od nikogo zależny w czymkolwiek. Pismo mówi: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśli otrzymał, to czemu się chełpisz, jakbyś nie otrzymał?”.

Jest takie ewangeliczne prawo, że miłosierdzie okazane innym staje się miłosierdziem, uczynionym sobie samemu w obliczu Boga. Każdy z nas potrzebuje drugich: rodziców,

nauczycieli, artystów, mistrzów pracy, robotników, pracowników wszelkich usług, którzy nie tyle „muszą” być dobrzy, ile „chcą być nimi dobrowolnie”. I każdy powinien nauczyć się litować nad sobą: przez dostrzeżenie braków i win, słabości i niewystarczalności, przez żal, wielką modlitwę i wychodzenie ku Bogu całym życiem. Pismo Święte nazywa „ubogim” prawdziwie wierzącego w Boga, pokornego, pracującego dla innych, dostrzegającego ludzi, uznającego swą zależność od Boga, Stwórcy i Zbawcy. „Ubodzy” to Kościół, który zaświadcza potrzebę darów Bożych, cnót, sakramentów, świętości, doświadczenia bytu. „Miłosierny” nie jest bynajmniej dezerterskim z tego świata, ze wspólnoty pracy i życia, z zasięgu bezwzględnych praw gospodarczych, społecznych i politycznych. W tym sensie być bardziej chrześcijaninem to znaczy być bardziej „ubogim”, a zarazem bardziej bogatym w człowieczeństwo.

*ks. Andrzej Małachowski*

### 3. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 10 IV 2005

## Zmartwychwstały Chrystus idzie z nami przez życie

### 1. Wielkanocna przygoda w drodze do Emaus

Już trzecią niedzielę z rzędu Liturgia święta w swoim słowie ukazuje nam Chrystusa zmartwychwstałego. Ewangelia dzisiejsza przenosi nas na drogę do Emaus. Widzimy na niej Chrystusa zmartwychwstałego, który przyłącza się do dwóch wędrowców. Działo się to w pierwszy dzień tygodnia, a więc w dzień Zmartwychwstania. W godzinach rannych Chrystus ukazał się już Marii Magdalenie, Piotrowi i niewiastom. Uczniowie Piotr i Jan w poranek wielkanocny przyszedli do grobu Chrystusa, który zastali pusty. Po południu zaś, tego samego dnia, Zmartwychwstały Jezus dołączył do dwóch uczniów. Nasza pieśń wielkanocna opowiada o tym następująco: „Łukasz z Kleofasem, obaj jednym czasem szli do miasteczka Emaus, spotkał-ci ich Pan Jezus. Alleluja”. Dwaj uczniowie wybrali się w drogę do wsi Emaus. Nie był to zapewne zwykły, świąteczny spacer ani jakieś odwiedziny rodzinne. Prawdopodobnie uczniowie Jezusa, przerażeni tym, co zaszło w mieście, w obawie przed Żydami, po prostu szukali schronienia w pobliskim Emaus. Podobnie i inni przyjaciele Jezusa poukrywali się, gdyż bali się tych, którzy ukrzyżowali im Mistrza. I oto ci dwaj uciekinierzy z miasta, przeżywają w drodze wielką przygodę. Przyłącza się do nich nieznamy podróżny. Nie wyglądał na podejrzanego, dlatego wdali się z Nim szybko w rozmowę. Tematu nie trzeba było szukać. Cała Jerozolima mówiła o jednym: o tragicznej śmierci Jezusa z Nazaretu. Podróżni zatem podjęli ten bolesny dla nich temat. Wyrzili przy tym swoje niezrozumienie tej całej historii z Jezusem. Nie mogli pojąć, dlaczego On tak tragicznie zginął. Przecież jako Mesjasz miał zjednoczyć naród i zrzucić jarzmo niewoli rzymskiej: „A myśmy się spodziewali, że właśnie On miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). Być może, że liczyli na dobre stanowiska przy Nim, gdy On obejmie rządy, ogłosi

się królem i wyzwoli Palestynę spod okupacji rzymskiej. Ale oto stało się inaczej. Jezus w ich oczach przegrał życiową batalię. Wprawdzie wspomnieli w czasie rozmowy z Nieznajomym, że niektórzy zaczęli mówić, że On zmartwychwstał, że żyje, ale nie mieli na ten temat więcej danych. I oto Nieznajomy Towarzysz podróży włączył się do rozmowy. Postawił wyraźny zarzut: „O nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! Czyż Mesjasz nie miał cierpieć, aby wejść do swojej chwały? I zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,25-27). Spodobał się ten wykład podróży i gdy już zbliżali się do wioski, zauważyli, że On chciał pójść dalej, chcieli Go zatrzymać: „Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił” (Łk 24,29). Dał się namówić. Został. Usiedli do stołu. I tu dopiero dał się poznać po „łamaniu chleba”, i zniknął im sprzed oczu. Piękna przygoda się skończyła. Dwaj wędrowcy zmienili plan na najbliższe godziny. Nie pozostali w wiosce. Nie uciekali dalej! Nabrali nagle odwagi i wewnętrznej mocy. Spotkanie z Chrystusem przemieniło ich wewnętrznie. W tej samej godzinie powrócili do Jerozolimy. Tam spotkali Jedenastu. Wszyscy już wiedzieli, że Pan zmartwychwstał, gdyż wielu Go już widziało. „Oni również opowiedzieli, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba” (Łk 24,35).

## 2. Wymowa teologiczna chrystofanii z drogi do Emaus

Radosna Nowina o zjawieniu się Chrystusa zmartwychwstałego w drodze do Emaus posiada głęboką wymowę dla naszego życia. Jakie przeto przesłanie zawiera ona dla nas? Odpowiedź sformułujmy w kilku punktach:

a) Zmartwychwstały Jezus, ukazujący się uczniom w różnych miejscach i sytuacjach życia /0 także w czasie drogi do Emaus – chce oznajmić, iż nadal żyje ze swoimi, że nadal jest z nimi we wszystkich sytuacjach życia. Prawda ta odnosi się dziś do nas. Stąd też można powiedzieć, iż droga do Emaus jest także naszą drogą. Zmartwychwstały Chrystus jest na drodze naszego życia. Chrystus idzie z tobą przez życie. Ty Go często nie widzisz, nie rozpoznajesz. Szukasz Go może gdzieś w obłokach, w niebie, a On jest tak blisko ciebie. Przychodzi do ciebie czasem jako Nieznajomy, jakby w przebraniu. Jest najbliższym Towarzyszem twego życia. Czy naprawdę Go widzisz? czy Go rozpoznajesz? czy z Nim rozmawiasz?

b) Najlepszą sytuacją, w której rozpoznajemy żyjącego wśród nas Chrystusa zmartwychwstałego, jest Eucharystia. Uczniowie idący do Emaus rozpoznali Chrystusa w gospodzie przy łamaniu chleba. Cała ta historia zjawienia się Chrystusa dwom uczniom na drodze do Emaus może być uznana jako prototyp Eucharystii. Można powiedzieć, że była to celebrowanie Mszy św. Najpierw była liturgia słowa. Chrystus wyjaśniał towarzyszom podróży Pisma. Objawiał historię zbawienia. Czynimy to i my w pierwszej części Mszy św., w liturgii słowa. Potem Chrystus w gospodzie wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. I przy łamaniu chleba został rozpoznany. W czasie obecnej Eucharystii kapłan też weźmie do rąk chleb. W imieniu Chrystusa będzie go łamał i potem poda go wierzącym do spożycia. W tym łamaniu chleba też Go tutaj rozpoznamy.

c) W trakcie liturgii słowa Bóg koryguje nasze myślenie, nasze poglądy i oceny. W pouczeniu, udzielonym wędrowcom do Emaus, Chrystus przypomniał, że nie przyszedł do nas, by dać nam wolność polityczną, ale moralną. Chrystus nie wyzwala nas od złych

ludzi, od ziemskich nieprzyjaciół, chociaż mógłby to czynić. Chrystus uwalnia przede wszystkim z niewoli szatana, z niewoli moralnej, z niewoli grzechu. Chrystus nie uwalnia także od śmierci biologicznej na tym świecie, ale uwalnia nas od śmierci wiecznej.

Z Jezusowej nauki z drogi do Emaus wynika także, że Chrystus nie przyszedł uwolnić nas od cierpienia. Sam zresztą podjął cierpienie. Jednakże wyraźnie powiedział i potwierdził to na sobie, że przez cierpienie idzie się do chwały. „Czyż Mesjasz nie miał cierpieć, aby wejść do swojej chwały?” (Łk 24,26). Dlatego chcę ci przypomnieć, umęczona matko! spracowany ojcze! że twoje cierpienie, twój trud nie jest bezsensowny. Droga twego cierpienia, droga twego codziennego krzyża jest twoją drogą do zwycięstwa, do chwały. Dlatego bądź cierpliwy. Wytrwaj pod krzyżem, a dojdiesz do chwały.

d) Każde spotkanie ze Zmartwychwstałym Chrystusem, jakie przeżywamy zwłaszcza w niedzielę, winno nas przemieniać w nowych ludzi. Tak było przy tych pierwszych spotkaniach uczniów ze Zmartwychwstałym. Oni rozchodzili się z nich jacyś inni, bardziej odważni, radości, lepsi. Spotkania z Bogiem winny nas naprawdę zmieniać w nowych ludzi, w ludzi bardziej radosnych i kochających się.

### 3. Ze Zmartwychwstałym w dalsze życie

Zmartwychwstały Chrystus jest tu z nami. Przed chwilą wyjaśniał nam Pisma. Za chwilę da się nam poznać przy łamaniu Chleba. Ucieszymy się Jego obecnością. A gdy w Komunii św. do nas przyjdzie, zechcemy Go zabrać ze sobą i iść z Nim do domu, jutro do pracy, do sklepu, do biura, do zakładu. I miejmy świadomość, że On żyje dziś z nami. Niech nam nigdy nie zabraknie tego przeświadczenia, tej wiary. Dlatego często powtarzamy tu przy spotkaniu z Nim te słowa, które wypowiedzieli do Niego uczniowie w Emaus: „Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił” (Łk 24,29).

*bp Ignacy Dec*

## 4. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 17 IV 2005

### Chrystus Pasterzem i bramą owiec

#### 1. Wymowa bramy, drzwi, wejścia

Wyjdźmy w dzisiejszej homilii od bardzo prostego stwierdzenia, że do domów mieszkalnych czy do innych obiektów budowlanych wchodzimy przez drzwi lub przez bramy. Żeby wejść do mieszkania, żeby wejść do świątyni czy innej budowli, trzeba odszukać drzwi wejściowe. Gdy natomiast chcemy wejść czy wjechać na jakiś większy plac czy podwórkę, szukamy bramy wjazdowej. Drzwi i bramy nie tylko umożliwiają wejście do wewnątrz, ale także chronią przed niepożądanym gościem, chronią przed złodziejami. Stąd też bramy wjazdowe czy drzwi wejściowe są wykonywane z dobrego, stabilnego materiału. Widzieliśmy niejednokrotnie w życiu różnego rodzaju bramy prowadzące do zamków

czy zakładów pracy. Podziwiamy też różnego rodzaju drzwi, wykonane z drogiego drewna, często bogato rzeźbione i zdobione różnymi ornamentami. Przykładem takich drzwi są drzwi katedry gnieźnieńskiej, ze scenami z najstarszej historii Polski.

Przechodząc do drzwi czy bramy zwykle naciskamy przycisk dzwonka lub pukamy, by nam otworzono: Za bramą czy za drzwiami jest jakby inny świat, są pomieszczenia, które do kogoś należą i które do czegoś służą. Jeśli ktoś usiłuje się dostać do domu czy do innego obiektu nie przez bramę czy drzwi, to czyni to niekiedy w złych zamiarach.

W dzisiejszej Ewangelii Chrystus nazywa się bramą owiec; „Ja jestem bramą owiec [...] Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony” (J 10, 7b,9). Nazywa się także dobrym Pasterzem (por. J 10,14). Określenie te mają dla nas głęboką wymowę.

## 2. Chrystus naszą bramą

Chrystus jest bramą dla nas, jest bramą dla każdego człowieka. W jakim znaczeniu?. Można tu wskazać na dwa główne znaczenia tego określenia. Po pierwsze: przez Chrystusa, jak przez bramę czy przez drzwi, wchodzimy do społeczności Kościoła, Ludu Bożego Nowego Przymierza. Nie można stać się członkiem Kościoła, omijając Chrystusa. To właśnie poprzez sakrament chrztu wchodzimy do społeczności Kościoła, a chrzest to nic innego jak zanurzenie się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Rz 6,3-5). Po drugie: Chrystus jest także naszą bramą, przez którą się wchodzi do wieczności. Jest bowiem jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi i zapowiedział przyjście po każdego człowieka: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14,2-3).

Zatem nie ma innej bramy do żywego Kościoła pielgrzymującego przez ziemię i nie ma też innej bramy do Kościoła świętych w niebie, poza Chrystusem. Dlatego też, dziś będąc w Kościele ziemskim, winniśmy pamiętać, że do Kościoła niebieskiego wchodzi się przez tę samą bramę – przez Chrystusa. Jezus nas dziś bardzo wyraźnie ostrzega: „Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec” (J 10,1b-2). W kontekście tych słów, możemy zauważyć tych, którzy w historii i w czasach obecnych mówią o zbawieniu bez Chrystusa. Ileż było i jest dzisiaj takich sekt, które proponują zbawienie, a więc wejście do społeczności zbawionych przez inną bramę, a nie przez Chrystusa.

## 3. Chrystus naszym Pasterzem

W dzisiejszej liturgii Chrystus przypomina nam także, że jest naszym Pasterzem. W wersecie przed Ewangelią były śpiewane Jego słowa: „Ja jestem dobrym Pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają” (J 10,14), zaś św. Piotr we fragmencie dziś czytanego jego listu zauważył: „Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża dusz waszych” (1 P 2,25). Chrystus jest naszym Pasterzem. Obraz pasterza jest nam dzisiaj może trochę obcy, zwłaszcza dla mieszkańców dużych aglomeracji miejskich. Jednakże spotykamy jeszcze dzisiaj stada owiec w górach. Znane są nam także obrazy z życia pasterskiego z różnych filmów. Pasterz to ktoś, kto przewodzi owczarni, kto jej strzeże, ochrania przed niebezpieczeństwami, – jednym słowem kto troszczy się o swoje



owce. Chrystus, nawiązując do roli pasterza w owczarni, nazywa się dobrym Pasterzem i przy okazji dodaje, że „dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10,11). Trzeba naprawdę miłować swoje owce, by oddać za nie swoje życie. Jezus nie poprzestał na takim stwierdzeniu, ale rzeczywiście oddał za owce swoje życie, oddał życie za wszystkich ludzi, za każdego z nas.

Rola Chrystusa jako dobrego Pasterza nie skończyła się na krzyżu. Jezus jest dziś naszym dobrym Pasterzem, jest Kimś, kto nas prowadzi, kto przewodzi Kościołowi, jest Kimś, kto otacza nas nieustannie swoją pasterską miłością. „Pan mym pasterzem: nie brak mi niczego”. Czy możemy to na co dzień powtarzać? Jeśli te słowa są naszymi słowami, to wyrażamy w nich głęboką wiarę w zatroskanie Chrystusa o nas. Warto tu przypomnieć następne wersety tego psalmu, który był dziś wyśpiewany po pierwszym czytaniu: „Chciałbym przechodził przez ciemną dolinę, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną”.

Dlaczego się zamartwiasz? dlaczego się lękasz i niepokoisz, dlaczego narzekasz i widzisz w czarnych kolorach przyszłość? Przecież nie jesteś sam, przecież Bóg nie wyrzekł się świata, Chrystus nie pogniwał się na nas. Jest po naszej stronie. Bierze nas zawsze w obronę. Niech słowa wspomnianego psalmu będą naszym częstym wyznaniem: „Pan mym pasterzem: niczego mi nie braknie, pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć, orzeźwia moją duszę. Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoją chwałę. Chciałbym przechodził przez ciemną dolinę, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,1-4b).

*bp Ignacy Dec*

## 5. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 24 IV 2005

### Chrystus naszą drogą, prawdą i życiem

#### 1. Chrystus naszą drogą

Słowo Boże dzisiejszej niedzieli zawiera wiele doniosłych wątków. Nie sposób ich wszystkich rozwinąć. Dlatego wybieramy z niego tylko jedną, ale bardzo zasadniczą wypowiedź Chrystusa o sobie samym: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). Uczynimy to stwierdzenie przedmiotem naszej refleksji.

Wszyscy posiadamy doświadczenie drogi. Od wczesnego dzieciństwa korzystamy z różnych dróg. Są drogi polne, wiejskie, miejskie, proste, kręte, wyboiste. Są drogi piaszczyste, kamieniste, asfaltowe. Są piękne, szerokie autostrady, przeznaczone do szybkiego ruchu. Droga jest jakimś łącznikiem pomiędzy polami, lasami, jeziorami, wioskami, miastami, państwami. Każda droga dokądś prowadzi, nie jest drogą donikąd. Człowiek obierający jakąś drogę obiera zarazem jakiś cel. Chce osiągnąć jakiś cel swej wędrówki czy podróży. Drogi zatem są środkami docierania do obranych celów: ludzi, wiosek, miast, fabryk, pól,

lasów, jezior, mórz itd. Na drodze się na ogół nie stoi. Drogami ludzie się poruszają pieszo lub pojazdami. Będąc na drodze, towarzyszy nam nadzieja dotarcia do obranego celu podróży.

W jakim sensie Chrystus jest naszą drogą? jaka jest to droga i dokąd ta droga nas prowadzi? Chrystus jest najpierw drogą do nas samych, do mnie samego. Nikt nie może odkryć, „osiągnąć” siebie samego bez Chrystusa. Stąd też Jan Paweł II mówił do nas w Warszawie w czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”. W świetle tych słów Papieża, można powiedzieć, iż Chrystus jest „drogą” do odkrycia prawdy o człowieku i o sobie samym. Chrystus jest także drogą do drugiego człowieka. Tylko poprzez Chrystusa, w Jego stylu, w Jego prawdzie i miłości można odkryć, spotkać, doświadczyć i zawiązać najsilniejszą więź z drugim człowiekiem.

Wreszcie, Chrystus jest naszą drogą do Ojca: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6b). Zatem dojście do Ojca jest możliwe jedynie przez Chrystusa. Można to nieco rozszerzyć i powiedzieć: do domu Ojca, do zbawienia wiecznego przychodzi się jedynie przez Chrystusa.

## 2. Chrystus naszą prawdą

W potocznym rozumieniu prawdą nazywamy wiedzę zgodną z rzeczywistością, której ona dotyczy. To jest prawdziwe w naszym intelekcie, co odpowiada poznanej rzeczywistości. Każdy człowiek ma w sobie zakodowane pragnienie poznania prawdy. Chce poznać tak, jak naprawdę jest. Poznanie prawdy napawa go wewnętrznym zadowoleniem i autentyczną radością. Poznanie prawdy pozwala mu podejmować odpowiednie wybory moralne i realizować działanie.

W jakim znaczeniu Chrystus jest dla nas prawdą? jaką prawdę czerpiemy od Niego?

Chrystus jest prawdą o nas samych. Bez Chrystusa nie można poznać pełnej prawdy o sobie, jak to podkreślił Jan Paweł II w cytowanym przed chwilą tekście. Chrystus oznajmia mi, że jestem dzieckiem Boga, że od Boga wyszedłem i do Niego ostatecznie zdążam. Chrystus informuje mnie o mojej wielkości i zarazem o mojej małości. Chrystus objawia, że jestem grzesznikiem, że potrzebuję przebaczenia, usprawiedliwienia. Chrystus odsłania mi właściwy cel mojego życia. Odsłania najdalszą perspektywę życia w wieczności z Bogiem.

Chrystus jest ukazicielem prawdy o drugim, człowieku. Pokazuje mi drugiego człowieka jako brata, którego mam miłować, dla którego mam żyć, któremu mam służyć. Chrystus mówi mi, że mam z drugimi budować wspólnotę dzieci Bożych: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Boga na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2,9) – mówił do nas dzisiaj w czytanim Liście św. Piotra.

Chrystus objawia nam przede wszystkim prawdę o Bogu: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca [...] Wiercie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14,9.11a).

### 3. Chrystus naszym życiem

Chociaż dokładnie nie wiemy, czym jest życie w przyrodzie i na czym ono polega, to jednak mamy doświadczenie życia, bo przecież wszyscy żyjemy. Jako ludzie wierzący mówimy nie tylko o życiu biologicznym, ale także o życiu nadprzyrodzonym, o życiu Bożym w nas. To życie Boże ma w nas przetrwać na wieczny czas. Życie biologiczne zamiera, także nasze życie tu na ziemi ma swój kres. Daty naszego zakończenia życia tu na ziemi są już ustalone. Na szczęście nie znamy ich. Jednakże jest nam obiecane inne życie, życie, które nie ginie, życie, które już tu na ziemi się w nas zaczyna. To niewidzialne życie Boże płynie od Chrystusa. On jest pełnią życia Bożego. My to życie Boże czerpiemy od niego. Elementem tego życia Bożego w nas jest łaska uświęcająca, są dary Ducha Świętego, o które tak często Pana Boga prosimy.

Trzymajmy się mocno dłoni Chrystusa. Przyjmujmy Go ciągle na nowo jako naszą drogę, prawdę i życie. On teraz w niebie przygotowuje dla nas mieszkania. Tam nas kiedyś do siebie powoła na wieczne zamieszkanie. Dlatego nabierajmy od Niego sił, także i dzisiaj w czasie tej Eucharystii. Nie szukajmy lepszych dróg, nie oglądajmy się za lepszą nauką, wiedzą, nie szukajmy lepszego życia poza Nim. Niech On naprawdę będzie dla nas – z naszego wyboru – drogą, prawdą i życiem.

*bp Ignacy Dec*

## 6. NIEDZIELA WIELKANOCNA – 1 V 2005

### Dlaczego potrzebujemy innego Pocieszyciela?

Ewangelie ukazują często modlącego się Pana Jezusa. W swoich modlitwach rozmawia On ze swoim Ojcem o sprawach najważniejszych, które dotyczą naszego zbawienia. W dzisiejszym fragmencie Ewangelii Pan Jezus mówi o modlitwie za nas, za wszystkich swoich uczniów: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy”. Ze słów tych wynika, że każdy, kto jest uczniem Pana Jezusa, potrzebuje innego Pocieszyciela, potrzebuje Ducha Prawdy. Można postawić pytanie: Dlaczego potrzebujemy innego Pocieszyciela?

#### Prawdziwe posłuszeństwo

We właściwej relacji ucznia do nauczyciela konieczne jest posłuszeństwo. Uczeń słucha tego, co mówi nauczyciel, i wykonuje jego polecenia. Dla człowieka wierzącego jedynym Nauczycielem i Mistrzem jest Pan Jezus. On jest jedyną Drogą i Prawdą, i Życiem. Dlatego w relacji człowieka wierzącego do Pana Jezusa konieczne jest również posłuszeństwo. Św. Paweł nazywa je posłuszeństwem wiary. Posłuszeństwo Panu Jezusowi nie może być ślepe i niewolnicze. Nie może wynikać z lęku przed karą. Ewangeliczne posłuszeństwo musi wynikać z miłości do Pana Jezusa. On sam mówi nam o tym dzisiaj w słowach: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania”. A zatem nie lęk, lecz

miłość jest podstawą posłuszeństwa. Jeżeli zaś miłość warunkuje posłuszeństwo, to jest ona możliwa tylko przez Dar Ducha Świętego, innego Pocieszyciela, który jest w nas źródłem miłości: „Miłość Boża jest bowiem rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego”.

O Duchu Świętym mówi Pan Jezus w dzisiejszej Ewangelii, że „w nas przebywa i w nas będzie”. Dzięki stałej obecności w nas innego Pocieszyciela jesteśmy zdolni do prawdziwego posłuszeństwa Panu Jezusowi. Duch Święty uczy nas posłuszeństwa z miłości, które staje się ostatecznie naśladowaniem Pana Jezusa.

Trwanie w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem Duch Święty nie tylko uczy prawdziwego posłuszeństwa. Jego obecność w nas jest jedynym sposobem trwania w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem.

Po zmartwychwstaniu obecność Pana Jezusa na świecie jest już inna niż poprzednio. Nie jest On obecny na sposób widzialny, lecz sakramentalny i niewidzialny. Można powiedzieć, że Jego obecność staje się duchowa w każdym z nas, chociaż jest ona realna i rzeczywista. O takiej obecności mówi Pan Jezus w dzisiejszej Ewangelii: „Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was”.

Duchową i niewidzialną obecność Pana Jezusa w ludzkiej osobie umożliwia Duch Święty. Jest On posłany od Ojca i Syna, aby jednoczył wierzących z Trójcą Świętą. Pan Jezus Zmartwychwstały zapewnia nas dzisiaj, że będzie ciągle przychodził: „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was”. Jego przychodzenie łączy się jednak z obecnością innego Pocieszyciela. Można powiedzieć, że przychodzenie Pana Jezusa dokonuje się zawsze w obecności Ducha Świętego. Pan Jezus jednoczy się z nami i przebywa w nas przez swojego Ducha.

### Życie w prawdzie

Duch Święty pozwala nam również żyć w prawdzie. Wynika to ze słów Pana Jezusa, który nazywa Go „Duchem Prawdy”.

Duch Święty pomaga odkrywać prawdę o sobie samym. Pomaga zdzierać maski i wyzwać się z udawania oraz z obłudy. Ponadto daje On moc i siłę do wprowadzania słowa w czyn. Dzięki Duchowi Świętemu wierzący człowiek może żyć zgodnie z wyznawaną wiarą.

Duch Święty daje też moc do składania świadectwa prawdzie. W chwilach trudnych, które wymagają naszego świadectwa, przychodzi On z pomocą naszej słabości.

*ks. Włodzimierz Wołyniec*

## WNIEBOWSTĄPIENIE PAŃSKIE – 8 V 2005

### Chrzescijanin – świadkiem Chrystusa

Refleksję nad tekstami czytań mszalnych, wyznaczonych na święto Wniebowstąpienia Pańskiego, pragnę poprowadzić wokół trzech wątków mocno ze sobą powiązanych. Chodzi o uświadomienie sobie, że Jezus Chrystus, mimo iż odszedł do Ojca, pozostał z nami tu

i teraz oraz towarzyszy nam w naszej doli i niedoli. Po drugie, Jego wspaniała obecność „przez wszystkie dni” zobowiązuje nas i motywuje do dzielenia się Dobrą Nowiną z innymi, czyli dawania świadectwa wiary. Wreszcie po trzecie, wniebowstąpienie Syna Bożego jest dla nas źródłem nadziei, że my również staniemy się kiedyś mieszkańcami nieba.

### 1. Jezus jest z nami

Końcowy *passus* Ewangelii wg św. Mateusza mówi o prawdziwej obecności Jezusa Chrystusa w naszym codziennym życiu – „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Ta prawda jest ważna szczególnie w obecnych czasach, w których niepokojącym znakiem jest istnienie wirtualnego świata, przepłatającego się z tym, co rzeczywiste. Przyczyniła się do tego m.in. telewizja emitująca programy z cyklu *reality show*, w których nie wiadomo, co jest prawdziwe, a co na niby.

Tymczasem dzisiejsza perykopa ewangelijna przypomina chrześcijaninowi, że Jezus Chrystus nie jest wśród nas wirtualnie, ale jak najbardziej naprawdę. Jako komentarz do tego zapewnienia mogą posłużyć słowa poety Johna Donne’a mówiące o Chrystusie: „On siedzi z nami, płacze z nami”.

Przy tej okazji nasuwa się pytanie: Skoro Chrystus prowadzi nas przez życie, to jaka powinna być nasza odpowiedź? Kilka miesięcy temu przeczytałem wywiad z naszym reżyserem i pisarzem, Andrzejem Żuławskim. Wiele lat mieszkał on za granicą, m.in. w Paryżu, a teraz powrócił do Polski i zajmuje się pisaniem. Na pytanie: Czy sądzi, że literatura może zmienić świat i poszczególnych ludzi? – odpowiedział, że absolutnie nie. Jego zdaniem może jedynie poprawić i ulepszyć myślenie tych, którzy czytają. Można polemizować z reżyserem, bo czymże jest ulepszenie myślenia, jak nie zmianą świata i człowieka? Mnie jednak przychodzi do głowy inna myśl. Otóż żywa i żyjąca obecność Zmartwychwstałego Chrystusa i głęboka relacja z Nim stają się źródłem osobistego nawrócenia, tzn. codziennego orientowania na Ewangelię – Słowo życia. Jakie to ważne, żeby mieć świadomość, że poruszamy się w orbicie Chrystusowej miłości.

### 2. „Będziecie moimi świadkami”

Włoski pisarz i intelektualista, Umberto Eco, gdy przemawiał z okazji otwarcia nowej Biblioteki w Aleksandrii, powiedział, że książki można podzielić na dwie kategorie: te do czytania i te do przeglądania. Do tych drugich zaliczamy m. in. słowniki i encyklopedie. Zająłem więc do *Podręcznej encyklopedii PWN* pod red. A. Krupy, żeby sprawdzić znaczenie słowa, „świadek” i dowiedziałem się, że termin ten wskazuje na osobę, która jest źródłem dowodu, a jego zeznanie środkiem dowodowym w jakiejś sprawie.

Przenosząc to rozumienie na naszą chrześcijańską codzienność, można powiedzieć, że każdy ochrzczony człowiek jest i powinien być źródłem dowodu na to, że Chrystus żyje, a jego życie winno stanowić w świecie jedno wielkie zeznanie, któremu na imię świadectwo wiary. „Bo czymże jest życie wasze?” (Jk 4,14) – pyta Apostoł Jakub. Każdy z nas powinien odpowiedzieć: moje życie jest radosnym składaniem świadectwa, że Pan naprawdę zmartwychwstał.

W święto Wniebowstąpienia Pańskiego czytamy w czasie liturgii tekst Dziejów Apostolskich, przypominający nam Chrystusowe pragnienie: „[...] będziecie moimi świadka-

mi w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). O co Jezusowi chodzi najbardziej? Właśnie o to, żeby Jego Ewangelia była wszystkim znana, a On coraz bardziej kochany. To jest życiowa misja chrześcijan, w której my także uczestniczymy. Obyśmy nie zawiedli naszego Pana! Przekroczywszy półmetek trwającego w Kościele Roku Eucharystii, warto posłuchać proroka naszych czasów – Jana Pawła II, który przypomina nam w Liście *Mane nobiscum, Domine*, że świadkiem Chrystusa trzeba być wszędzie, a „szczególnie na naszych ulicach i w naszych domach” (nr 18).

### 3. Prawdziwy dom

Chyba każdy człowiek marzy o tym, by mieć normalny dom i kochającą się rodzinę, dającą poczucie szczęścia i bezpieczeństwa. Kiedyś obejrzałem odcinek telewizyjnego serialu pt. *Pensjonat pod Różą*. Bohaterami filmu była wielopokoleniowa rodzina: dziadkowie, rodzice i mały chłopiec. Pewnego razu jeden z członków rodziny wygrał główną nagrodę w totolotka. Wygrana stała się przyczyną wielkiej kłótni, którą najbardziej odczuł chłopiec. Dom przerodził się w piekło. Chłopiec postanowił więc pozbyć się szczęśliwego kuponu i wyrzucił go na śmietnik. Dopiero wtedy jego najbliżsi zreflektowali się i zrozumieli, co mogli utracić: wzajemną miłość i przywiązanie.

Czasami podobnie się dzieje w wielu domach – niezrozumienie, egoizm, chciwość biorą górę i wówczas rodzi się w sercu tęsknota za innym domem, w którym tego wszystkiego nie będzie. Pragniemy miejsca będącego oazą dobra i miłości, pokoju i radości. Czy istnieje taki dom? Oczywiście, że tak. Dzisiejsze święto nam przypomina, że Chrystus czterdziestego dnia po swym zmartwychwstaniu powrócił do Ojca, by zaanonsować nasze przyszłe przyjście: „Idę przecież przygotować wam miejsce” (J 14,2).

Pamiętam wypowiedź światowej sławy pianisty Artura Rubinsteina, którego zapytano, czy wierzy w Boga i życie wieczne. Artysta odpowiedział: „Nie, ale jeśli nagle umrę i okaże się, że potem jednak coś jest, byłaby to miła niespodzianka”. Jakże jesteśmy szczęśliwi i powinniśmy być wdzięczni Chrystusowi za łaskę wiary w życie wieczne; za to, że po ziemskiej pielgrzymce czeka na nas prawdziwy dom. Czy często o tym myślimy? Czy pragniemy posiąść klucz do niebieskiego mieszkania? Co trzeba czynić, żeby zdobyć życie wieczne? To, co Chrystus polecił bogatemu młodzieńcowi: „A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19,17).

ks. Mieczysław Kinaszczyk

## ZESŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO – 15 V 2005

### „Przyjdź Duchu Święty!”

1. Dzisiejsza niedziela, podczas której celebруем uroczystość Zesłania Ducha Świętego, kończy okres wielkanocny. Uświadamiamy sobie, że fakt przyjścia Pocieszyciela, Ducha Prawdy, jest niezwykłym epilogiem pełni czasów, która nastąpiła w Osobie Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Jest jednocześnie prologiem

czasów ostatecznych, które znajdą swoje uwieńczenie w Jezusie, kiedy przyjdzie na koniec czasów, aby sędzić żywych i umarłych, „a Jego królowaniu nie będzie końca”.

2. Pięćdziesiąt dni po Zmartwychwstaniu Jezus, który wstąpił na niebiosa i zasiadł po prawicy Ojca, nie zostawia swoich w samotności. Pamiętamy dramatyczne chwile, które przeżyli Apostołowie: pojmanie i aresztowanie Mistrza, potem absurdalny proces i wyrok śmierci przez ukrzyżowanie. A oni spodziewali się przecież zupełnie czegoś innego. I jeszcze zdrada jednego z nich, Judasza, i zaparcie się Nauczyciela przez Piotra. Rozczarowanie i utrata sensu życia. Byli przekonani, że ich „inwestowanie” było jedna wielką pomyłką. Potem pewnie przyszło jeszcze większe zaskoczenie, gdy okazało się, że Ten, którego widzieli umarłego na krzyżu i złożonego do grobu, żyje. Chociaż widzieli Go żyjącego, chociaż z Nim rozmawiali i jedli posiłek, a Tomasz mógł dotykać Jego ran, strach przez przesładowaniem i śmiercią był silniejszy. Był tak silny, że nie pozostawało nic innego jak tylko zamknąć się przed innymi i obcymi, i czekać.

W niedzielny poranek przyszedł Ten, którego obiecał Jezus. Spadł z nieba jak gwałtowny wiatr, by przemienić ich serca. Zrozumieli, oświeceni Boskim Ogniem, kim jest ich Mistrz i Pan. Zrozumieli misję, do jakiej ich przygotował: głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu wszelkiej istocie żyjącej. Nastawać w porę i nie w porę. Głosić, że Bóg jest Miłością, i otrzymaną władzą odpuszczając grzechy, tym wszystkim, którzy będą potrzebowali nawrócenia. Taki był początek Kościoła, znaku załączka Bożego królestwa tutaj, na ziemi, bliskości Boga.

3. Od tamtego wydarzenia mija dwa tysiące lat. Kiedy patrzymy na historię Kościoła, można dostrzegać tylko wszelkie ludzkie plugastwa. Takie patrzyenie przypomina skoncentrowanie się na śmietniku, który stoi przed wspaniałym, pięknym domem, ciągle przyozdabianym. W śmietniku niestety można znaleźć tylko to, co się już nie nadaje do użytku. Takie patrzyenie jest powierzchowne, ograniczone i budzące śmieszność. Trzeba jednak popatrzeć o wiele głębiej. Gdy zatem obejmujemy głębokim spojrzeniem historię Kościoła, nie sposób pomyśleć inaczej, jak tylko że jest to ciągle przychodzenie Bożego Ducha w czasie i życiu poszczególnych wspólnot i ludzi. Ileż Bożych natchnień opanowywało mężczyzn i kobiety, chrześcijan tylu wieków i pokoleń! Papież Jan Paweł II ciągle przypomina nam o tym poprzez kolejne beatyfikacje i kanonizacje. Ile dzisiaj we współczesnym świecie i Kościele natchnień Ducha Świętego! Choćby ci młodzi, zgromadzeni na przeżywanie Zesłania Pocieszyciela w Lednicy, i ci, którzy przygotowują się do Dnia Młodych w Kolonii. A ile takich zwykłych wydarzeń, poprzez które rozlewa się Duch Święty w naszych sercach. Oby tylko nie zabrakło nam odwagi w głębokim patrzyeniu na życie, na świat i na Kościół. Nawet jeśli są tacy, którzy próbują wmówić, że całe zło to wina chrześcijan.

4. Dzisiejsza uroczystość, tak radosna, skłania nas do refleksji nad naszym zaangażowaniem się w misję Chrystusa i Jego Ciała, jakim jest Kościół. Jest okazją do zastanowienia się, na ile czuję się odpowiedzialny za mój Kościół i na ile jestem otwarty na działanie Ducha. Jest czasem modlitwy, którą zanosimy jako wspólnota, prosząc Chrystusa o Jego Ducha, byśmy pełnili dzieła Boże: „Przyjdź, Duchu Święty, napełnij serca swoich wiernych i zapal w nich ogień swojej miłości”.

*ks. Paweł Cembrowicz*

NIEDZIELA TRÓJCY ŚWIĘTEJ – 22 V 2005

## Tajemnica Trójcy

Trójca Święta jest tajemnicą samego Boga. Jest też tajemnicą ludzkiego istnienia. Św. Augustyn odpowiedział komuś, kto skarżył się, że nie widzi Trójcy: „Owszem, widzisz Trójcę, widząc miłość”. Zaskakująca odpowiedź rozjaśnia wątpliwości i wprowadza w misterium, którego treścią jest miłość. Ta miłość kierowała stwarzaniem świata i człowieka. Ta miłość jest istotą życia. To miłość, która nas oczekuje w chwili zmartwychwstania. To jak jedno słońce, które swymi promieniami sięga wszędzie. Jedynie promieniujące życie, zwane Trójcą, misterium miłości Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Jest to miłość, dzięki której każda z Osób Boskich jest sobą. Chrześcijaństwo jest religią, która wyznaje wiarę w jednego Boga, ale objawiającego się jako wspólnota miłości Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Bóg jest miłością: Ojciec jest miłujący. Syn jest miłowany. Duch Święty – to miłowanie.

Nigdy tej tajemnicy nie zdołamy w pełni zrozumieć ani nią w pełni żyć. Trójca przekracza nasze możliwości poznawcze. Św. Grzegorz mówił, że to wszystko, co teraz do nas dociera, to jest tylko króciutki błysk, jakby słaby odblask wielkiego światła.

Bardzo wymowna jest piękna legenda, według której dziecko miało powiedzieć św. Augustynowi, gdy się dziwił, widząc, że próbuje ono przelać wodę z całego morza do dołka wygrzebanego w piasku: To byłoby dla mnie łatwiejsze niż dla ciebie zgłębianie Trójcy Świętej samymi tylko możliwościami twojego ludzkiego umysłu. Augustyn po wielu latach przemyśleń napisał traktat teologiczny: *O Trójcy Świętej*, w którym podkreśla, że na gruncie samego rozumu nie można dotrzeć do tej tajemnicy. Modlitwa, życie, czyny miłości bliźniego, pozwalają tę tajemnicę zgłębiać coraz bardziej. Ale niedosyt pozostanie.

A jednak możemy zrozumieć Trójcę i możemy być włączeni w Jej życie, w tę trynitarną jedność, dzięki istniejącemu w nas obrazowi Trójcy. Albowiem człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. I w każdym człowieku miłość najbardziej się liczy, miłość jest najważniejsza.

W Piśmie św. tajemnica Trójcy Świętej jest ukazana bardzo wyraźnie. W Starym Testamencie spotykamy wiele zapowiedzi Trójcy, by wspomnieć obrazy: trzech aniołów pod dębami Mamre, trzech młodzieńców wrzuconych do rozpalonego pieca. W Nowym Testamencie relacja między Jezusem a Jego Ojcem jest w centrum objawienia Trójcy. Znajdujemy tu też pierwszą formułę trynitarną, gdy Jezus zwraca się do apostołów z poleceniem: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”.

Z tradycji Kościoła warto przedstawić jak św. Katarzyna z Sienny modliła się i uwielbiała Boga trójjedynego: „O wiekuista Trójco! Ty jesteś morzem niezgłębnym. Im bardziej się w nim zanurzam oraz im bardziej Cię odnajduję, tym bardziej Ciebie szukam. Nigdy nie można o Tobie powiedzieć: dość! Dusza, która syci się w Twoich głębokościach, nieustannie Cię pożąda, gdyż nieustannie głodna jest Ciebie, o Przedwieczna Trójco. Pragnie ona zawsze wiedzieć Twoją światłość w Twojej światłości [...] O wszechmocna i wiekuista Trójco! O najstarsze i niewysłowione Miłosierdzie! Któż mógłby nie zapłonąć od tak wielkiej miłości? [...] Co Cię skłania, że Ty, Bóg nieskończony, zwracasz się ku mnie,



mizernemu stworzeniu? Nic innego, jak tylko Ty sam, Ogniu miłości! Nieustanna miłości, jedynie miłość skłoniła Ciebie i nadal skłania, abyś zmiłował się nad Twoim stworzeniami, napelniając je swoimi łaskami bez końca i darami bez miary [...]. O Wieczności odwieczna! O Ty, Ogromie Dobroci! Uniżyłeś się, stałeś się mały, aby wywyższyć człowieka. W którąkolwiek stronę się zwrócę, widzę nieograniczony ogień Twojego miłosierdzia”.

ks. Andrzej Małachowski

BOŻE CIAŁO – 26 V 2005

## „Tworzymy jedno ciało”

1. „Rok Eucharystii wpisuje się w projekt duszpasterski, który nakreśliłem w liście apostołskim *Nuovo millennio ineunte*. W nim zaprosiłem wiernych, aby życie rozpoczynali od Chrystusa. Kontemplując niestrudzenie oblicze Wcielonego Słowa, realnie obecnego w Sakramencie, będą oni mogli ćwiczyć się w «sztuce modlitwy» i angażować w «wysokiej miary chrześcijańskim życiu», które jest nieodzownym warunkiem skutecznego rozwoju «nowej ewangelizacji»”. Dzisiejszą uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa wracają do nas słowa Jana Pawła II wypowiedziane rok temu, kiedy Papież zapowiadał rok Eucharystii. Dziś przeżywamy jeden z centralnych momentów tego Roku, którego obchody zakończy Synod Biskupów za kilka miesięcy.

2. Wychodzimy dzisiaj z naszych kościołów i kaplic, aby w radosnej procesji nieść Chrystusa prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecnego pod postacią Chleba tam wszędzie, gdzie toczy się nasze zwyczajne, szare życie: „zagrody nasze widzieć przychodzi i jak się Jego dzieciom powodzi”.

Idziemy za Chrystusem, obecnym pośród nas w kruszynie chleba, ulicami i placami, drogami i ścieżkami naszych miast i wsi, by posłuszni papieskiemu zaproszeniu zaczynać od Chrystusa i do Niego zmierzać, jak do bezpiecznego portu. Ile to razy doświadczamy Jego Obecności, podobni do Izraelitów zmierzających do Ziemi Obiecanej. „Pamiętaj na wszystkie drogi, którymi Cię prowadził Pan, Bóg twój” (Pwt 8, 2-3).

Niesiemy Chrystusa, ukrytego pod postacią chleba, by uświadomić sobie, że nie pozostał daleko od nas, w zaświatach, ale stał się dla nas Pokarmem, Panem dobrym jak chleb, którym możemy się karmić na drodze naszego życia, zmierzając do wieczności. „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,51).

Kroczyliśmy gromadą razem z Jezusem, który nas prowadzi, aby wyznać, że w Nim tworzymy jedno ciało. On jest naszą Głową, a my Jego członkami. Jesteśmy Bożym Kościołem. „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17).

Gromadzimy się dzisiaj szczególnie przy Jezusie Chrystusie, obecnym w Najświętszym Sakramencie Ołtarza, aby tak zwyczajnie przyznać się do Niego, zgiąć przed Nim kolana i wpatrywać się w Jego Oblicze.

3. Patrzymy na Jezusa, który jest tak blisko każdego z nas. Oddajmy Mu publicznie hołd. Przez wieki ci, którzy nosili Jego imię, tworzyli wspaniałe dzieła kultury i sztuki, wznosili się w swoim życiu na najwyższe poziomy. Dotykali swą myślą tego wszystkiego, czego bez Boga nie jest się w stanie dotknąć, ani nawet pomyśleć. Krocząc zatem za Jezusem, jesteśmy wezwani, aby rozpoznawać Jego Twarz w drugim człowieku, tak jak ją rozpoznajemy w Najświętszym Sakramencie. To jest nowa ewangelizacja i to jest budowanie cywilizacji życia.

*Dobry Pasterzu, prawdziwy Chlebie,  
Jezu, zmiłuj się nad nami:  
Nakarm nas i strzeż,  
Doprowadź nas do wiecznych dóbr  
W krainie żyjących.  
Ty, który wszystko wiesz i możesz,  
Który nas karmisz na ziemi,  
Wprowadź Twych braci  
Na ucztę niebieską  
Do radości Twoich świętych.*

*ks. Paweł Cembrowicz*

## 9. NIEDZIELA ZWYKŁA – 29 V 2005

### Dom zbudowany na skale

Buduje się u nas domy, powstają nowe dzielnice i osiedla, ale mieszkań jest wciąż za mało. Bywają domy źle usytuowane, wykończone niestarannie, z brakami i usterkami. Najmocniej muszą być zbudowane domy na terenach górskich, a to z powodu silnych wiatrów nazywanych halnymi a także jeśli są usytuowane blisko rzeki z powodu groźby powodzi.

Buduje się więc je na fundamencie z kamienia, ze skały, a więc twardego materiału. Nigdzie, a szczególnie tam nie wolno budować na kruchym, nietrwałym fundamencie. Kto by tak uczynił, długo nie musiałby czekać na zawalenie się i ruinę swego domu.

Usłyszane w dzisiejszej Ewangelii słowa Chrystusa dotyczące budowy domu znalazły już z Jego strony wyjaśnienie. Czyni On tu pewną analogię. Porównuje mianowicie budowę domu z kształtowaniem siebie przez słuchanie słowa Bożego i jego wypełnianie w życiu. Budowniczym roztroptym, czyli budującym na skale, jest w tym porównaniu człowiek, który nie poprzestaje na słuchaniu, lecz w pełni akceptuje słowa Chrystusa, a więc wykonuje Jego wskazania. Ten zaś, który poprzestaje wyłącznie na słuchaniu, jest podobny do człowieka nieroztropnego, budującego dom na piasku. Trudno się więc dziwić, że efektem takiego budowania jest upadek. Jakże wymowny jest obraz namalowany przez Jezusa: „spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a wielki był jego upadek”.

Jeśli kształtowanie siebie Chrystus porównał z budową domu, chciał przez to ukazać wielkie zadanie naszego życia. Że każdy z nas jest domem Bożym budowanym przez Ducha Świętego, wiemy z Biblii, z wyraźnych wypowiedzi św. Pawła. W Ewangelii dzisiejszej zostało podkreślone to, że jesteśmy współbudowniczymi tego domu. Posiadamy wolność w tym budowaniu i powinniśmy z niej dobrze korzystać.

W dobrym korzystaniu z wolności, opierając się na posłuszeństwie Bogu, budujemy w sobie świątynię Ducha Świętego. A jeżeli tak, to ciągle musimy pamiętać, by wznosić go na skale, a nie na piasku. Tym piaskiem są uczucia, pragnienia, intencje czysto ludzkie i ziemskie. Jest nim oczekiwanie uznania ze strony ludzi, honorów, odznaczeń czy zaszczytów. Albo też bogactwa i pomyślności, jak również samolubna, wyłączna troska o siebie. Budować na tym gruncie – to szykować sobie niechybną ruinę.

Musimy się dziś zastanowić, co stanowi w nas fundament życia, na czym budujemy naszą osobowość. Najgorzej gdyby to było tylko stwarzanie pozorów. Bywa tak bowiem, że buduje się wyłącznie makietę gmachu bez solidnych fundamentów. Czyż nam chodzi tylko o to, by dobrze wyglądać z zewnątrz? Byłoby to coś na podobieństwo demonstrowania w okresie Bożego Narodzenia parady przebierańców w licznych supermarketach. W tym czasie zakłada się im na głowę coś w rodzaju mitry biskupiej i do ręki daje pastorał, bo mają wyobrazić św. Mikołaja. Daleko jednak odbiega ta maskarada od pierwowzoru św. biskupa. Nie o strój tutaj chodzi, lecz o czyny. Wcale nie święci są ci z pozoru święci. Donosiła kiedyś bowiem prasa, że po spełnieniu swej misji stanęli przy budce z piwem. Szat mikołajowych jeszcze nie zdjęli, ale odrzucili rolę, grę na pokaz. Po kilku kuflach piwa powstał między nimi jakiś spór. Posypały się wyzwiska i przekleństwa. Doszło do bójki, w której za broń posłużyły drewniane pastorały. Podobno były nawet i połamane. Dramatycznie obnażyła się przed dziećmi nieświętość tych ludzi pozujących do roli dobrego biskupa, świętego Mikołaja.

Gmachu naszej osobowości nie zbudujemy na pozorach, na chęci błyszczenia, na szukaniu tylko uznania i poklasku. Trzeba budować nie na fałszu, lecz na prawdzie. A na całe życie fundamentem mocnym jak skała jest miłość bezinteresowna i ofiarna.

*ks. Piotr Sroczyński*

## 10. NIEDZIELA ZWYKŁA – 5 VI 2005

### Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary

Od początku życia na ziemi człowiekowi towarzyszy tęsknota za prawdą, wolnością, miłością, sprawiedliwością. Można powiedzieć za św. Augustynem: „niespokojne jest serce moje, dopóki nie spocznie w Tobie”.

Te wszystkie wysiłki, zmagania człowieka, to głód Boga.

Słowa dzisiejszej Ewangelii odkrywają kolejną możliwość drogi do poznania Boga. Na tej drodze miłosierdzie uprzedza ofiarę. Miłosierdzie to nie litość ani tani gest serca czyniony lakonicznie. Miłosierdzie, o jakim mówi Bóg, to postawa naszego życia, to myśl, która uprzedza nasze działanie i towarzyszy mu.

Ludzkie miłosierdzie staje się Bożym działaniem, gdy towarzyszy nam prawdziwa, bezinteresowna postawa służby drugiemu człowiekowi w duchu miłości. To miłość matki do dziecka, męża do żony, chłopaka do dziewczyny. Jeżeli w tej miłości obecny jest Bóg, a nie nasza prywatna, miłość zamieniona zostaje w prawdziwy gest miłosierdzia. W umiejętności współodczuwania z drugim. Dzielenia radości i smutków na dwoje. Wspólnego kroczenia w dobrym i złym. Takie miłosierdzie niejako samo prowadzi do ofiary, która staje się jego owocem. Ofiara jest tutaj swoistym wyrzeczeniem dla drugiego człowieka. Jeżeli kocham, miłuję, to stać mnie na ofiarę.

W sposób szczególny przypomina o tym Chrystus w kontekście Mateusza – celnika, poborcy podatków. Aktualnie zwraca się do nas, prosząc o uczciwość. Ciężko nam, patrząc na sejm, rząd, biznesmenów, być uczciwym wobec państwa, społeczeństwa. Czasami mamy wrażenie, że to magiczne słowo „uczciwość” się zdezaktualizowało, to nie na dzisiejsze czasy. Jeżeli naprawdę trwamy przy Bogu, to taki wiatr krwawych ofiar nie zabierze nas, nie porwie.

Boże miłosierdzie jest silniejsze, a przy nim nasza miłość jest zdolna niejedno wybaczyć i niejedno uczynić dla drugiego. Miłosierdzie domaga się ofiary. Bóg pragnący miłosierdzia, zna naszą ludzką psychikę i wie, że miłosierdzie jest cenniejsze dla człowieka niż ofiara. Miłosierdzie prawdziwie przeżywane może doprowadzić nas do ofiary. Bezkrwa- wa ofiara na ołtarzu, ofiara na drzewie krzyża. Gdyby nie miłosierdzie Jezusowego serca, ofiara byłaby gestem niezrozumiałym. Chryste, wlej w nas swe miłosierdzie, byśmy byli zdolni do ofiary miłej Tobie.

*ks. Krzysztof Borecki*

## 11. NIEDZIELA ZWYKŁA – 12 VI 2005

### Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie

Trzy miesiące po wyjściu z Egiptu w piaszczysto-kamiennej scenerii Synaju, Bóg zawiera Przymierze z narodem wybranym: „Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością [...] będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6).

Co charakteryzuje przymierze zawarte na Synaju?

Bóg powołuje swój lud do udziału w:

- powołaniu kapłańskim – domaga się poświęcenia siebie Bogu;
- powołaniu prorockim – domaga się świadczenia w świecie cielesnym o świecie Ducha;
- powołaniu misyjnym – głoszenia po całej ziemi wielkich dzieł Bożych.

Należy zaznaczyć, że przymierze to zostało zawarte z ludźmi wolnymi. Bóg do końca szanuje wolność człowieka – niczego nie każe i nie narzuca. Pokazuje jednak człowiekowi, że warto przyjąć tę propozycję.

Od góry Synaj, góry Starego Przymierza, prowadzi nas św. Paweł na Golgotę, gdzie zostało zawarte Nowe Przymierze: „Bóg nas pojednał ze sobą przez śmierć swojego Syna,

gdysmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8). Stajemy wraz z Apostołem pod Krzyżem (on również nie był tam obecny fizycznie), aby doświadczyć absolutnej darmości, maksymalnego zaufania i zostać zanurzonym w „środowisku Bożym”, którym jest sama miłość. To dzięki bezgranicznej miłości Boga do człowieka „zostaliśmy usprawiedliwieni przez Krew Jezusa” i stajemy się uczestnikami wielkiego cudu przemiany: Chrystus umarł za nas jako za grzeszników (czytaj: nieprzyjaciół) po to, byśmy się stali Jego przyjaciółmi i zostali włączeni w Jego życie. Jakież to zobowiązujące! Usłyszeliśmy w dzisiejszej perykopie ewangelijnej słowa Chrystusa: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8).

Powołanie rodzi się przede wszystkim z inicjatywy Ojca. On jest Panem żniwa, jego należy prosić o wysłanie *robotników*. Doświadczając tak wiele zaufania i miłości samego Boga, nie tylko powinniśmy dołączyć do głosów wołania o *robotników* na żniwo, ale z Izaaszową odwagą prosić o własne powołanie: „Panie, oto ja, poslij mnie” (Iz 6,8).

Powołanie rodzi się również wtedy, kiedy zostaje poruszone serce: „Jezus ulitował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza”. Nie czeka, aż przyjdą do Niego, sam pochyla się nad zagubionymi i zapomnianymi. Jeśli wybiera uczniów, to również posyła ich, aby „szli do owiec, które poginęły”. W pierwszej kolejności posyła ich do domu Izraela, ale jeśli „Dom” odrzuca tę posługę Chrystusa, a potem Kościoła, każe im iść do „innych” owiec, aby pochylać się nad nimi i przyprowadzać je do *Owczarni*.

Marek i Łukasz podają spis Dwunastu przy ich wyborze. Mateusz pokazuje, że *powołanie domaga się postania*, dlatego wylicza on imiona Apostołów bezpośrednio przed posłaniem ich na misję. Wspólnota czy wręcz „instytucja” Dwunastu rodzi się z Ewangelii i dla Ewangelii. Wspólnota Kościoła, który wywodzi się z Apostołów, staje się najskuteczniejszym narzędziem głoszenia Ewangelii. Głoszeniem są słowa, znaki, gesty i sam sposób życia tych, którzy podążają za Jezusem.

Człowiek poprzez zmysł poznawczy oraz ze zwykłej ludzkiej ciekawości stawia pytania i „odczytuje” świat, który go otacza, czyta również ludzkie twarze. Chrystus nie napał żadnej księgi, traktatu czy kodeksu, poza znakami kreślonymi na piasku, kiedy przyprowadzono mu jawno grzesznicę. Nie było wokół Niego fotoreporterów i tłumu dziennikarzy; żaden kronikarz nie spisywał po kolei mów Jezusa, znaków i cudów, ale jak powie ks. biskup Jan Pietraszko (*Po śladach Słowa Bożego*, s. 148-149): powołał Dwunastu i wszystko, co chciał nam przekazać, zapisał w ich wnętrzu, w ich świadomości i na ich sercach, żeby ich czytano jak żywe księgi wypełnione Bożą prawdą – pełne wyrazistości, osobistego temperamentu ale i ludzkich wad. My jesteśmy pokoleniem apostołów na dzisiejsze czasy, księgami pisanymi przez Boga dla dzisiejszego człowieka. Chrystus napęlnia nas treścią, gdy nas przeprowadza przez tajemnicę męki i śmierci do Zmartwychwstania (Chrzest św.); gdy nas prowadzi przez tajemnicę Wieczernika (sakrament Eucharystii). Napęlnia nas sobą. Napęlnia nas Duchem Świętym. Czyni nas żywą księgą Ewangelii. Powołuje nas i posyła, żeby nas czytano. Może ktoś tylko tyle pozna Boga ile «wyczyta», patrząc na twoje życie”.

Postarajmy się więcej pamiętać, że nieustannie i w sposób darmowy jesteśmy obdarowywani. Chrystus posyła nas, byśmy pochylali się nad owcami, które poginęły, i bezinteresownie dzielili się tym, co sami darmo otrzymaliśmy.

ks. Julian Rafałko

## 12. NIEDZIELA ZWYKŁA – 19 VI 2005

## Odwagi! Nie lękaj się!

Ojciec Święty od pierwszych dni swojego pontyfikatu nie przestaje przypominać Kościołowi pełnych otuchy i nadziei słów Mistra: „Nie bójcie się! Nie lękajcie się! Odwagi! Jam zwyciężył świat”. Począwszy od pamiętnej inauguracji pontyfikatu (Rzym 22 X 1978r.) nasz Wielki Rodak wciąż nas mobilizuje: „Nie bójcie się, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!”. Jako Namiestnik Chrystusa na ziemi nie przestaje wskazywać na jego zbawczą obecność i przypominać słów, którymi Zmartwychwstały Pan pokrzepia załęcznionych uczniów: „Nie lękajcie się! Odwagi!”. Znów bardzo mocno powróciły te wezwania, kiedy przeżywaliśmy Wielki Jubileusz Roku 2000 i pewnie jeszcze brzmią w naszych uszach w odnowionej postaci: „Nie bój się! Wypłyni na głębię! Jest przy tobie Chrystus”.

Ewangelia nie została nam dana po to, aby się z nią zamknąć w swojej izdebce czy nawet w gronie przyjaciół. Jeżeli dana ci została łaska spotkania z Chrystusem i coś zrozumiałeś dzięki temu spotkaniu, to nie po to, by zachować tylko dla siebie. Masz obowiązek podzielić się z innymi, mówić o tym: „Co mówię wam na ucho, rozgłaszajcie na dachach”. Ewangelia słyszana w modlitewnym wyciszeniu ma stać się mocą zbawienia dla wszystkich. Czyli i ty masz ją głosić jawnie i po dachach! Lecz aby nie narażać się na bycie cymbałem brzęczącym, nie możesz ograniczyć się do roli odtwarzacza. Jeśli nie stanie się twoim słowem i nie jesteś w stanie podpisać się pod nią, to daruj sobie bycie tylko odtwarzaczem!

Wszystkich ochrzczonych Chrystus włącza do tego zadania. Zwłaszcza przyjęcie sakramentu bierzmowania powinno wiązać się z bardzo świadomą decyzją, że chcę iść za Nim, że chcę z Nim współpracować! Warto wspomnieć moment przyjęcia tego sakramentu, kiedy zobowiązaliśmy się, że będziemy *wiarę rozwijać, mężnie wyznawać, bronić jej i według niej żyć*. Wbrew pozorom, potrzeba wielkiej odwagi, aby podczas pierwszej lepszej okazji nie zaprzeć się Chrystusa i nie zawstydzić swojej wiary. Czasami wystarczy tylko, że zaczną pokazywać cię palcami, że zaczną śmiać się z ciebie i mówić, żeś taki niedzisiejszy, a jeśli powiążą to z układami towarzyskimi, jeśli zrodzi to intratne propozycje przekładające się na wygodne, przyjemne i beztrudne życie, nie zabraknie takich, którzy tak jak św. Piotr będą się zapierać: „Nie znam tego Człowieka! Nie wiem, skąd jest!” Naprawdę potrzeba wielkiej odwagi i modlitwy o dar męstwa. W świecie, w którym żyjemy, w imię dziwnie rozumianej tolerancji i w wyniku tzw. poprawności politycznej nierzadko dochodzi do sytuacji, kiedy większość jest dyskryminowana przez mniejszość. Dochodzi do tego, „nowoczesne” prawo stanowione, które za nic ma prawo Boże, zabrania wypowiedziania się z sympatią o małżeństwie jako uprzywilejowanej formie związku mężczyzny i kobiety, zgodnej z zamysłem Bożym, by nie urazić tych, którzy żyją w związkach pozamałżeńskich i nie dyskryminować tych, którzy związki partnerskie osób tej samej płci chcą stawiać na równi z małżeństwem. Niepokój budzą takie regulacje prawne, które nazywają nietolerancją i grożą sankcjami za noszenie stroju duchownego w miejscach publicznych czy uczynienie znaku krzyża przez sportowca. Coraz częściej padają zarzuty, że to zbyt mała aktywność chrześcijan, ich wygodnictwo i lenistwo, doprowadzają do wspomnianych zagrożeń i nowych prześladowań w krajach, które zawsze były

nazywane *wiernymi córami* Kościoła. My sami musimy zadać sobie pytanie: jak realizujemy zobowiązania płynące z przyjęcia sakramentu bierzmowania?

Jesteśmy powołani do królestwa Chrystusowego, które nie jest z tego świata, ale swój początek ma na tym świecie. Póki co, żyjemy na tym świecie i z jednej strony jesteśmy narażeni na jego ataki z drugiej – jesteśmy wezwani, aby przez czynną miłość już na tym świecie budować królestwo Boże.

Pan, który uratował życie ubogiego z ręki złoczyńców (Jr 20,13) i zawsze jest wierny swoim obietnicom, nie pozwoli, aby wam włos z głowy spadł – „Nie bójcie się, jesteście ważniejsi niż wiele wróbli” (Mt 10,31). „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10,28). Warto dla Ewangelii wiele zaryzykować. Jezus za to oddał swoje życie. I dzisiaj nie brakuje chrześcijan, którzy z powodu Jezusa godzą się na utratę stanowiska, rezygnują z awansu, z kariery politycznej, ponieważ nie umieją postępować nieuczciwie czy wbrew sobie.

Na zakończenie *Opowieści o Antychryście* Włodzimierza Sołowiowa widzimy Starca Jana, do którego zwraca się Potężny Władca. Kolejny raz namawia go, aby zaparł się Chrystusa, a ustaną prześladowania i zmieni się jego nędzne życie. Pada nawet pytanie: Co wy, dziwni ludzie, macie najdroższego w chrześcijaństwie? Na to odpowiada Starzec: Jak mogę zaprzeć się tego, co jest sensem mojego życia? *To, co mamy najdroższego w chrześcijaństwie to sam Chrystus. On sam i wszystko co pochodzi od Niego, ponieważ my wiemy, że w Nim mieszka ucieleśniona cała pełnia Bóstwa.*

Może to, czego wymaga ode mnie Chrystus, nie jest aż tak wielkim wyrzeczeniem? Czy to aż tak dużo: nie pojechać w niedzielę do supermarketu, nie robić prania czy remontu mieszkania w Dzień Pański, nie dorabiać się na kłamstwie, oszustwie i kradzieży? A może ja też należę do tych, którzy bez zająknięcia, jednym słowem czy jednym gestem „sprzedają” Pana Boga? – *bo takie czasy... bo wszyscy tak robią... bo dzisiaj to się nie da inaczej.* Czy Jezus nie będzie musiał wstydzić się za nas przed swoim Ojcem? Czy przyzna się do nas? – „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem” (Mt 10,32).

*ks. Julian Rafałko*

### 13. NIEDZIELA ZWYKŁA – 26 VI 2005

## Silna miłość

Miłość to uczucie silne i dynamiczne. Szczególną zaś moc przejawia miłość rodzinna. Jest ona podstawową potrzebą człowieka. Tylko ona potrafi zagwarantować jego rozwój. Miłość rodzinna jest prostym uczuciem i naturalnym dobrem, stanowi dar, który Bóg wszczepia każdemu, a szczególnie hojnie kobiecie, żonie i matce. Niewykształcona, nienależycie rozwinięta staje się miłość rodzinna złą miłością. Odwraca się w niej hierarchię wartości. Rodzice pozwalają dziecku na wszystko, z największą dla niego szkodą w perspektywie przyszłości. Zła to miłość i niewróżąca nic dobrego.

Treść dzisiejszej Ewangelii tchnie surowością. Jezus domaga się od apostołów miłości większej niż ta, jaką rodzice obdarzają swoje dzieci. Żądanie swe Jezus wyraża w postaci ostrzeżenia: „Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto miłuje syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien”. Nie zawsze potrafimy wyprowadzić konsekwencje wynikające z pierwszeństwa miłości Boga i Chrystusa w stosunku do wszystkich innych, nawet skądinąd szlachetnych miłości. Są one trudne i żądają ofiar. Dlatego też Chrystus uzupełnia swoją poprzednią wypowiedź słowami: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z Mego powodu, ten je znajdzie”. Z wyjaśnień Chrystusa wynika jeszcze jeden ważny wniosek dotyczący miłości takiej, jakiej Bóg żąda dla siebie. Tu nie chodzi o miłość jako uczucie. Tu miłość oznacza uznanie w Bogu najwyższego dobra i najbardziej podstawowej wartości. Ona stanowi, że Bóg, który objawił się w Chrystusie, staje się ostatecznym celem życia człowieka, wszystko zaś inne zostaje temu celowi podporządkowane.

Tylko Bóg jest godzien takiej miłości ponad wszystko. To prawda, że niewielu wokół nas wyraźnie i konsekwentnie uznaje w Bogu przedmiot swej największej miłości. Jeśli my nie będziemy Go kochać, i to tak, jak na to zasługuje, a więc ponad wszystko, stary świat – rzekomo chrześcijański – zginie. Straci Zbawiciela. Może przyjmą go Afrykanie. Może otworzą się ku niemu ludy Azji. W ich imieniu zapraszał Jezusa jeden z największych Azjatów, Mahatma Gandhi, w swojej pięknej modlitwie: „Przyjdź, Błogosławiony i Święty, do nas, do Azji! W Europie nie znają już Ciebie w szerokich kręgach. Wielu Cię odrzuciło. Wyszedłeś z Azji, wróć znowu do mieszkańców Azji. W największej czci skłonimy głowy przed Tobą i przyjmiemy Cię, Święty, z wielką miłością”.

Wydaje się nam czasem, że aby miłować Boga ponad wszystko, potrzebne jest specjalne powołanie: kapłańskie lub zakonne. To nieprawda! Wszyscy – także laikat – jesteśmy powołani do tej miłości. I jesteśmy do niej, dzięki łasce Bożej, sposobni. Nie potrzeba też jakiejś specjalnej nauki, by czytać w tej księdze mądrości, jaką jest miłość. To sprawa najprostsza, chcemy ją tylko zrozumieć. Mówi poeta:

*Księga mądrości jest niewielka,  
Nie znana jej zawilność.  
Na pierwszej karcie prosto:  
Miłość. Na drugiej karcie: miłość.  
I na ostatniej: miłość.*

(J. Jarzębowski)

ks. Piotr Sroczyński



# Z ŻYCIA FAKULTETU

---

## Teologia w Nowej Europie

(Fragment mowy rektorskiej podczas inauguracji roku akademickiego 2004/2005 na PWT i w MWSD we Wrocławiu – 12 X 2004)

Otwieram drugą część uroczystości inauguracyjnej roku akademickiego 2004/2005 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Przybywamy tutaj od ołtarza Pańskiego z naszej katedry, gdzie dziękowaliśmy Bogu za dotychczasową działalność Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i zawierzyliśmy ten Wydział – dziś jako Papieski Wydział Teologiczny, Bożej Opatrzności na dalsze lata jego służby Kościołowi i Narodowi. Ksiądz Arcybiskup, główny Celebrans, przypomniał nam, w jakim stylu ma być wypełniana ta służba. Jej źródłem i szczytem – jak zresztą całej działalności Kościoła – jest Eucharystia. Tak też uczyniliśmy. Dzień inauguracji jest dla nas szczególny, gdyż jest to dzień urodzin św. Teresy Benedykty od Krzyża, Edyty Stein, wrocławianki (12 X 1891), która po okresie utraty wiary i głębokich poszukiwań stała się wielką chrześcijanką, karmelitanką i męczennicą. Jej wielki dorobek filozoficzny i mistyczny stanowi bogaty materiał do dalszych badań i przemyśleń. Ksiądz Arcybiskup Marian Gołębiowski, Wielki Kanclerz PWT we Wrocławiu, zachęca zarówno profesorów, jak i studentów do pochylenia się nad tym dziedzictwem świętej i przygotowania prac naukowych. Tu we Wrocławiu mamy do tego nie tylko prawo, lecz także obowiązek...

Każdego roku, po powitaniu szanownych gości inauguracyjnej uroczystości, było wygłaszane przesłanie rektorskie, a po nim krótkie sprawozdanie prorektora. Nie będę więc zmieniał dotychczasowego porządku, który stanowi już swoistego rodzaju dobrą i godną kontynuacji tradycję. Krótko chcemy zastanowić się nad miejscem i rolą Papieskiego Wydziału Teologicznego we współczesnym świecie, w jednoczącej się Europie i w naszym mieście.

Jako Papieski Wydział Teologiczny jesteśmy spadkobiercami wszystkich instytucji kształcenia teologicznego Dolnego Śląska, a przede wszystkim Wydziału Teologicznego Akademii Leopoldyńskiej i Wydziału Teologii Katolickiej późniejszego Uniwersytetu Wrocławskiego. Teologia akademicka ma zatem najdłuższą historię wśród dyscyplin akademickich uprawianych dziś na uczelniach wrocławskich, a w skali ogólnopolskiej zajmuje co do wieku drugie miejsce, po teologii uprawianej w Krakowie. Nie jest to nasza zasługa, ale poprzednich pokoleń ludzi Kościoła, którzy uważali, że *scientia sacra*, uprawiana i rozwijana metodami naukowymi, służy tak bardzo ludzkiej kulturze, że jest najzdrowszym pokarmem dla ludzkiego ducha. I po wiekach możemy powiedzieć, że nasi poprzednicy się nie pomylili.

Historia ciągle na nowo potwierdza, że w poznaniu naukowym jawią się pytania, wobec których nauki szczegółowe czy to formalne czy realne, przyrodnicze czy humanistyczne, podstawowe czy stosowane – są bezsilne. Ludziom poszukującym integralnej prawdy o rzeczywistości czy to w sposób naukowy, czy przednaukowy, a nawet spontaniczny, nie wystarcza *scientia naturalis*, nie wystarcza skrzydło rozumu, ale potrzebne jest także skrzydło wiary, które unosi nas w świat wartości niewidzialnych dla oka. Pisał o tym szarzej Ojciec Św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. W kulturze świata, po różnych burzach naukowych, społecznych i politycznych odradza się ciągle na nowo przekonanie, że wiedza teologiczna jest potrzebna jako dopełnienie wiedzy przyrodzonej, naturalnej.

Zwłaszcza dziś, po tylu doświadczeniach minionego wieku XX, który się mienił wiekiem rozwoju i postępu, przychodzi nam przeżywać swoistego rodzaju porażkę w postaci poważnych zagrożeń takich, jak: daleko posunięte bezrobocie, terroryzm, aids, aborcja i eutanazja, brak wody i głód, analfabetyzm itp. Oprócz tych zagrożeń fizycznych istnieją również zagrożenia ideowe i moralne w postaci potrójnego kryzysu: religijnego, kulturowego i antropologicznego:

- a) kryzys religijny przejawia się najbardziej w konfrontacji z islamem, w *New Age*, satanizmie, wyjątkowym relatywizmie, sekularyzmie, subiektywizmie, sektach, neopogaństwie i ateizmie;
- b) kryzys kulturowy uzewnętrznia się w daleko posuniętej dehumanizacji – przejawia się głównie w komercji, utylitaryzmie, konsumizmie, anarchii, przekreślaniu wartości rodziny, przesadnej wolności mediów nie liczących się z godnością jednostki ludzkiej i społeczeństw;
- c) kryzys antropologiczny przejawia się z kolei w podwójnej formie: z jednej strony w animlizmie, czyli uwierzucaniu człowieka, lub też w jego urzeczowieniu, dla którego liczy się tylko produkcja i konsumpcja – czyli zamienianiu się w ten sposób człowieka w przewod pokarmowy, jak to określił Andre Malreaux, lub w automat do bicia rekordów i norm (określenie „jednostka produkcyjna” i „jednostka konsumpcyjna” mówią same za siebie); z drugiej strony w angelizowaniu człowieka, czyli próbie osadzenia go na tronie Boga i ogłoszenia kreatorem wszelkich praw moralnych, przy czym nieważne są przykazania Boskie czy kościelne, zasady zdrowego rozsądku, sumienie czy jakiegokolwiek inne normy, a jedynie ważna staje się skuteczność działania.

To tylko niektóre znaki czasu, wobec których nie wolno nam przejść obojętnie, gdyż są one także poważnym zagrożeniem i wyzwaniem pod adresem Kościoła i teologii. Ojciec Święty Jan Paweł II pisał we wspomnianej już encyklice *Fides et ratio*, że „Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można pa-trzeć na życie i świat, tak że w rzeczywistości mamy do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej – i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens” (*Fides et ratio*, 81).

Zorganizowane ostatnio sympozja, kongresy i sesje naukowe wyraźnie szukały rozwiązań wobec współczesnych wyzwań. Mam tu na myśli IV Międzynarodową Konferencję z cyklu „Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej” w Krakowie,

podczas której wiodącym hasłem było pytanie: „Co chrześcijanie mają do zrobienia w Europie?“, czy VII Kongres Teologów Polskich w Lublinie z hasłem: „Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań“, czy wreszcie XXXIX Wrocławskie Dni Duszpasterskie z hasłem „Kościół w Europie i w Polsce“. Podczas wszystkich wykładów nie ukrywano poważnego kryzysu, który dotyka współczesnej nam cywilizacji i wielorakich zagrożeń, które mogą doprowadzić ludzkość do poważnej katastrofy. Jednocześnie szukano sposobów wyjścia z tych zagrożeń i jaśniejszych światła dla przyszłości.

Wobec wielorakich zagrożeń stwierdzano więc, że można dzisiaj odkryć jeszcze znaki nadziei, które prześwitują przez ciemny obraz świata właśnie w Kościele i w jego nauczaniu. Co więcej, nie kto inny jak tylko politycy prosili wprost, by Kościół nie milczał, lecz mówił, i to głośno, o tej nadziei osadzonej na wartościach transcendentnych. To właśnie politycy poważnie myślący stwierdzali, że wobec poprawności politycznej oni często mają już zamknięte usta, nawet wtedy, gdy powinni krzyżeć, że dzieje się coś złego. Kościół natomiast może jeszcze mówić i powinien mówić, jak zaznaczał to św. Paweł w Liście do Tymoteusza: „głos w porę i nie w porę“.

Teologia starała się zawsze stać na straży wartości humanistycznych i moralnych. Przestrzegła tych, którzy ulegając rajskiej pokusie, marzyli, by stać się bogami tego świata, a w rzeczywistości stawali się dyktatorami i tyranami. Mądrość teologiczna broniła i nadal broni człowieka, broni narodów przed otchłanią zła i nieszczęścia. Dlatego też Kościół, mimo że spychany jest nieraz na życiowy margines, woła dziś ustami Papieża, by jednocząca się Europa nie zapomniała swoich chrześcijańskich korzeni, by budowała nowy ład na wartościach humanistycznych, czyli po prostu – na wartościach chrześcijańskich. Tak jak przed wiekami, tak i dziś dzięki ewangelizacji Kościoła zmienia się radykalnie kultura duchowa i materialna Europy i świata. Bardzo wymowna w tym względzie jest wypowiedź Aleksandra Brücknera, na którą powoływało się już wielu zasłużonych autorów. Pisał on: „Kościół pierwszy oderwał wzrok od ziemi i myśli o wyłączności potrzeb codziennych, o jednym prawie zysku osobistego. Wskazał cele wyższe, uczył miłości bliźniego, wymagał rachunku z każdego czynu, prawil o cnotach pokory, wstrzemięźliwości, czystości, potępiał wszelkie wybryki. Stworzył życie szkolne i naukowe, którego przedtem wcale nie było, dokonał zupełnego przeobrażenia uczuć estetycznych” (*Dzieje kultury polskiej*, t. I, Kraków 1931, s. 268).

Od wielu lat czyni to także Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu przybliżając zainteresowanym Bożą prawdę, która nigdy się nie starzeje i nie traci swej aktualności. Przestrzega nadal przed złem i ukazuje w konkretnych warunkach Boży plan zbawienia, plan, który nie krępuje w niczym wolnej woli człowieka, w tym także prawdo wolnych badań i odkrywania prawdy, jak również do wykorzystywania odkrytych praw w codziennym życiu, w myśl Bożego nakazu „Czyńcie sobie ziemię poddaną“. W tym nakazie jest jednak pewne zastrzeżenie: jeśli chcemy żyć lepiej i godniej, pozwólmy podobnie żyć także innym, w tym także następnym pokoleniom. Jest to nakaz chwili, jest to nasze zadanie. I nie ma tu miejsca na żaden subiektywizm czy relatywizm, na co tak mocno zwraca uwagę Ojciec Święty Jan Paweł II w ostatniej adhortacji *Ecclesia in Europa*.

Za chwilę ks. prorektor złoży krótkie sprawozdanie z naszej działalności za miniony rok akademicki. W sprawozdaniu dzisiejszym zabraknie niestety listy nagrodzonych i wy-

różnionych. Nie znaczy to, byśmy o nich zapomnieli. Po prostu przesunęliśmy wyjątkowo w tym roku jedynie termin wręczenia nagród i wyróżnień na dzień św. Tomasza z Akwinu.

Kończąc słowo rektorskie, wyrażam jeszcze raz wdzięczność Jego Ekscelencji ks. Arcybiskupowi, naszemu Wielkiemu Kanclerzowi, za szczerą troskę o dzień dzisiejszy i przyszłość naszej uczelni. Wszystkim reprezentowanym tu uczelniom życzę w nowym roku akademickim obfitego błogosławieństwa Bożego, duchowego entuzjazmu, wytrwania, cierpliwości i przyjaźni na drogach poszukiwania i głoszenia prawdy. Szczególne powinszowania składam społeczności akademickiej.

Teologia wrocławska wraz z Uniwersytetem od dwóch lat kroczy już w czwartym stuleciu swojej działalności, mimo że nie brakowało okresów burz i naporu. I dziś wyruszamy w nowy etap z nadzieją i z przekonaniem, że czuwać będzie nad nami Boża Opatrzność, że będzie z nami Ten, który powiedział: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6); Ten, który zapewnił: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20b); Ten, który stwierdził: „Miejcie odwagę, Jam zwyciężył świat” (J16,33b). Zawierając całą społeczność akademicką Bożemu Miłosierdziu, ogłaszam rok akademicki 2004/2005 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu za otwarty: *Quod felix, faustum fortunatumque sit!*

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
w czasie kadencji rektorskich ks. prof. dr. hab. Ignacego Deca  
(1992-2004)

(Niektóre dane statystyczne)

I. WŁADZE I ADMINISTRACJA WYDZIAŁU

**1. Wielcy kanclerze**

JEm ks. kard. dr Henryk Gulbinowicz, Metropolita Wrocławski do 24 IV 2004  
JE ks. abp dr hab. Marian Gołębiewski, Metropolita Wrocławski od 24 IV 2004

**2. Prorektorzy**

Ks. prof. dr hab. Józef Swastek – do 1998  
Ks. prof. dr hab. Piotr Łyszka – 1995-2001  
Ks. doc. dr hab. Andrzej Siemieniewski 1998-2001  
Ks. dr hab. Józef Pater – 2001-2004  
Ks. dr hab. Wiesław Wenz – od 2001

**3. Sekretarze generalni**

Ks. dr Leopold Rządziejewicz – do 1993  
Ks. dr Adam Bałabuch – 1993-1997  
Ks. dr Janusz Misiewicz – 1997-1999  
Ks. lic. Andrzej Tomko – od 1999

**4. Dyrektorzy administracyjni**

Ks. dr Edward Janiak – do 1996  
Ks. dr Adam Bałabuch – 1996-1997  
Ks. dr Janusz Misiewicz – 1997-1999  
Ks. mgr Grzegorz Trawka – 1999-2004

**5. Dyrektorzy Biblioteki**

Ks. dr Tadeusz Fitych – do 1993  
Ks. dr Andrzej Siemieniewski – 1993-1995  
Ks. dr inż. Jerzy Witczak – od 1995

**6. Rada Wydziału (samodzielni pracownicy naukowci – rok 1992)**

1. Ks. doc. dr hab. Janusz Czerski
2. Ks. doc. dr hab. Ignacy Dec
3. Ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola
4. Ks. doc. dr hab. Edward Górecki
5. Ks. doc. dr hab. Tomasz Hergesel
6. O. doc. dr hab. Sebastian Jasiński
7. Ks. prof. dr hab. Jan Krucina
8. Ks. doc. dr hab. Jerzy Lewandowski
9. Ks. doc. dr hab. Eugeniusz Mitek
10. Ks. prof. dr hab. Antoni Młotek
11. Doc. dr hab. Piotr Nitecki
12. Ks. prof. dr hab. Roman Rogowski
13. Ks. prof. dr hab. Józef Swastek

**7. Rada Wydziału (samodzielni pracownicy naukowci – rok 2004)**

1. Ks. dr hab. Władysław Bochnak, prof. PWT
2. Ks. dr hab. Michał Chłopowiec, prof. PWT
3. Ks. prof. dr hab. Ignacy Dec
4. Ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT
5. Ks. prof. dr hab. Tomasz Hergesel
6. Ks. dr hab. Waldemar Irek
7. S. prof. dr hab. Ewa Józefa Jezierska
8. Ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT
9. Ks. dr hab. Mieczysław Kogut, prof. PWT
10. Ks. prof. dr hab. Piotr Liszka
11. Ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek
12. Ks. prof. dr hab. Antoni Młotek
13. Ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki
14. Ks. dr hab. Andrzej Nowicki, prof. PWT
15. Ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT
16. Ks. dr hab. Tadeusz Reroń
17. Ks. prof. dr hab. Roman Rogowski
18. Ks. dr hab. Mariusz Rosik
19. Ks. prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski
20. Ks. prof. dr hab. Józef Swastek
21. Ks. dr hab. Wiesław Wenz, prof. PWT
22. Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki
23. Ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec
24. Ks. prof. dr hab. Jan Krucina, prof. em.
25. Ks. prof. dr hab. Edward Górecki, prof. em.

## II. WYKAZ DOKTORATÓW I HABILITACJI

**1. Doktoraty honorowe**

1. Kard. Henryk GULBINOWICZ (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – 2 II 1996)
2. Kard. Joachim MEISNER (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina – 8 X 1996)
3. Abp Johannes Joachim DEGENHARDT (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina – 17 X 1998);
4. Dr Helmut KOHL (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina – 11 I 2000)
5. Kard. Joseph RATZINGER (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – 27 X 2000)
6. Prof. Jan KMITA (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – 15 V 2002)
7. Ks. prof. Jan KOWALSKI (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek – 15 V 2002)
8. Prof. Herbert SCHAMBECK (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina – 8 X 2002)
9. Kard. Angelo SODANO (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – 9 X 2002)
10. Prof. Franciszek ZIEJKA (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – 7 X 2003)

**2. Doktoraty zwyczajne**

1. Ks. Wojciech TOKARZ, *Pijaństwo w Polsce w czasach saskich i walka z nim duchowieństwa katolickiego*, ss. 247 (promotor: ks. dr hab. Józef Mandziuk; publiczna obrona: 1 XII 1992)
2. Ks. Antoni KIEŁBASA, *Ksiądz Franciszek Maria od Krzyża Jordan (1848-1918), założyciel salwatorianów. Jego idee, plany i realizacja*, ss. 189, (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 1 XII 1992)
3. Ks. Janusz CZARNY, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości i jej filozoficzne implikacje*, ss. XX + 230, (promotor: ks. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 15 XII 1992)
4. Ks. Jan A. ŁATA, *Bóg i Chrystus jako objawienie odpowiedzi na tajemnicę bytu i egzystencji człowieka w nauce Pawła Tilicha*, ss. 262 (promotor: ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski; publiczna obrona: 16 III 1993)
5. Ks. Jan SŁOMBA, *Możliwość współzależności między rozwojem społeczno-ekonomicznym regionu wrocławskiego a stanem religijności archidiecezji wrocławskiej*, ss. 263 + aneks mapy (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina; publiczna obrona: 22 VI 1993)
6. Ks. Henryk WOLLNY, *Posoborowa ewolucja teologii kultu maryjnego w Polsce*, ss. 223 + XVIII (promotor: bp prof. dr hab. Alfons Nossol; publiczna obrona: 14 XII 1993)
7. Ks. Donat MANTERYŚ, *Obrona życia ludzkiego w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, ss. 243 (promotor: ks. dr hab. Jerzy Lewandowski; publiczna obrona: 24 V 1994)
8. Grzegorz KUBSKI, *Interpretacja Królestwa Bożego w „Ojczyźnie nasz” A. Cieszkowskiego i „Wykładzie Pisma Świętego” W. Serwatowskiego*, ss. 2 nlb + 290 + 2 tabele (promotor: ks. prof. dr hab. Janusz Czernski; publiczna obrona: 24 V 1994)

9. O. Józef MAZUR CSSR, *Rozwój rozumienia teologii pastoralnej w odbiciu powojennego piśmiennictwa polskiego na tle eklezjologicznej koncepcji teologii praktycznej*, ss. 321 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina; publiczna obrona: 14 VI 1994)
10. Ks. Robert HULBÓJ, *Problemy religijne i moralne katolików XIX wieku w przepowiadaniu kaznodziejskim biskupa wrocławskiego Heinricha Forstera (1799-1881)*, ss. 372 (promotor: ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola; publiczna obrona: 14 VI 1994)
11. Ks. Marian BISKUP, *Relacje teologii moralnej do teologii prawa kościelnego. Studium metateoretyczne*, ss. 203 (promotor: ks. prof. dr hab. Antoni Młotek; publiczna obrona: 25 X 1994)
12. Ks. Stanisław KUSIK, *Struktury organizacyjne Kościoła i praca duszpasterska w dekanacie legnickim w latach 1945-1985*, ss. XXVII + 256 (promotor: ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola; publiczna obrona: 13 XII 1994)
13. Ks. Alfons SCHUBERT, *Współczesne założenia w zakresie skuteczności szkolnej katechezy. Studium katechetyczno-pedagogiczne w odniesieniu do diecezji opolskiej*, ss. XL + 242 (promotor: ks. doc. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 13 XII 1994)
14. Ks. Stefan WÓJCIK, *Uwarunkowania katechizacji w systemie totalitarnym na przykładzie administracji apostolskiej Dolnego Śląska w latach 1945-1961*, ss. 386 (promotor: doc. dr hab. Piotr Nitecki; publiczna obrona: 14 XII 1994)
15. Ks. Jan WÓJTOWICZ, *Psalmy w kształtowaniu duchowości laikatu katolickiego oraz ich aplikacje teologiczno-pedagogiczne*, ss. 235 + XX (promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 19 XII 1995)
16. Ks. Aleksander WALKOWIAK, *Biblioteka kolegiacka w Głogowie w okresie średniowiecza*, ss. 283 (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 19 XII 1995)
17. Ks. Eligiusz PIOTROWSKI, *Dramatyczna wizja zbawienia w Theodramatik Hansa Ursa von Balthasara*, ss. 285 (promotor: bp prof. dr hab. Alfons Nossol; publiczna obrona: 13 II 1996)
18. Ks. Czesław WŁODARCZYK, *Duchowość kapłańska w pismach bp. Józefa Sebastiana Pelczara na tle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis”*, ss. XXX + 237 (promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 23 IV 1996)
19. Ks. Andrzej SZAFULSKI, *Nierówności w świecie w świetle podstawowych zasad społecznych. Studium teologiczno-moralne*, ss. XL + 287 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; publiczna obrona: 30 IV 1996)
20. S. Bernadetta K. ŻYCHLIŃSKA, *Biblia w pismach Służebnicy Bożej Matki Marii Karłowskiej*, ss. XVIII + 288 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 28 V 1996)
21. Ks. Ryszard MROZIUK, *Teologiczne idee polskich Kongresów Eucharystycznych*, ss. 315 (promotor: ks. doc. dr hab. Jerzy Lewandowski; publiczna obrona: 19 XI 1996)
22. Ks. Henryk SZELOCH, *Koncepcja państwa w dziele naukowym ks. prof. Józefa Majki*, ss. XVI + 218 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina; publiczna obrona: 10 XII 1996)



23. Ks. Krzysztof BOJKO, *Działalność duchowieństwa katolickiego w Związku Harcerstwa Polskiego w latach 1921-1939*, ss. XXXVI + 187 (promotor: ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola; publiczna obrona: 21 I 1997)
24. Ks. Andrzej MAŁACHOWSKI, *Koncepcja Objawienia według Mircei Eliadego. Studium z teologii religii*, ss. 186 (promotor: ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola; publiczna obrona: 21 I 1997)
25. Ks. Stanisław CHOMIAK, *Życie sakramentalno-liturgiczne w diecezji wrocławskiej za rządów Biskupa Sebastiana Rostocka (1664-1671)*, ss. 300 + 2 mapy, (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk; publiczna obrona: 11 III 1997)
26. O. Wincenty M. PRZEPIÓRA, *Dzieje opactwa w Szczyczycu w XVII i XVIII wieku* ss. 308, (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 11 III 1997)
27. Ks. Jerzy KIKIELA, *Zagadnienie poszukiwania sensu życia i wartości w poradnictwie pastoralnym w świetle logoterapii V.E. Frankla*, ss. 256 (promotor: ks. doc. dr hab. Marian Wolicki; publiczna obrona: 17 VI 1997)
28. Ks. Jerzy ŻYTOWIECKI, *Koncepcja pokoju między narodami w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie opublikowanych dokumentów Stolicy Apostolskiej*, ss. 184 + XV, (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina; publiczna obrona: 17 VI 1997)
29. Ks. Mieczysław MIKOŁAJCZAK, *L'atteggiamento di Dio verso l'uomo nella parabola del figlio prodigo (Lc 15,11-32)*, ss. 226 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 18 VI 1997)
30. Ks. Marian ROSIK, *Ku radykalizmowi Ewangelii. Studium nad współczesnymi logiami Jezusa w Ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, ss. XII + 298 synopsa (promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Hergesel; publiczna obrona: 18 VI 1997)
31. Jan WADOWSKI, *Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, ss. 314 (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 18 VI 1997)
32. Ks. Radosław KISIEL, *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, ss. 264 (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 16 XII 1997)
33. Ks. Adam KUBASIK, *Wizja narodu, państwa i cerkwi ukraińskiej w wypowiedziach i działalności Metropolity Lwowskiego ob. gr.-kat. Andrzeja Szeptyckiego (1865-1944)*, ss. 312 (promotor: ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola; publiczna obrona: 16 XII 1997)
34. Ks. Zbigniew WALESZCZUK, *„Nulla libertas extra Ecclesiam”. Wolność w ujęciu biskupa Kettelera*, ss. 381 (promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki; publiczna obrona: 28 IV 1998)
35. Ks. Ludwik KOŚMIDEK, *Wychowanie młodzieży do małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich (1945-1989)*, ss. XX + 272 (promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 12 V 1998)
36. Ks. Józef PACAL, *Brnensky diecezni sond od vzniku do roku 1995*, ss. X + 202 (promotor: ks. prof. dr hab. Edward Górecki; publiczna obrona: 16 VI 1998)
37. O. Tadeusz SOLSKI, *Życie i działalność bł. ks. Adolfa Kolpinga (1813-1865)*, ss. 302 (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 18 VI 1998)

38. Ks. Robert ZAPOTOCZNY, *Koncepcja wychowania Urszuli Ledóchowskiej (1865-1939)*, ss. 348 (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 18 VI 1998)
39. Ks. Wiesław WENZ, *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych” (1617-1655)*, ss. 333 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Dudziak; publiczna obrona: 24 XI 1998)
40. Ks. Ryszard LISZKIEWICZ, *Profetyczne postannictwo Ludu Bożego według nauki teologów po Soborze Watykańskim II*, ss. XV + 244 (promotor: ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski; publiczna obrona: 30 XI 1998)
41. Ks. Stanisław JAWORECKI, *Przepowiadanie słowa Bożego w pasterskim postugiwaniu ks. bpa Wilhelma Pluty w latach 1958-1986, ze szczególnym uwzględnieniem listów pasterskich. Studium historyczno-teologiczne*, ss. 321 + aneksy, (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 18 I 1999)
42. Ks. Tadeusz SKIBIŃSKI, *Konflikty dorastającej młodzieży z rodzicami i dążenie do ich likwidacji (na przykładzie badań ankietowych w wybranych szkołach średnich na terenie diecezji zielonogórsko-gorzowskiej)*, ss. XVIII + 286 + tabele (promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 18 I 1999)
43. O. Antoni H. WRÓBEL OFM, *Historia duszpasterstwa polskiego w Argentynie w latach 1897-1997*, ss. 441 + ilustr. (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 1 III 1999)
44. Ks. Roman GAWLIK, *Teologia laikatu w ujęciu Ferdynanda Klostermanna*, ss. XIII + 249 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Krucina; publiczna obrona: 24 IV 1999)
45. Ks. Wojciech KOPEĆ, *Eucharystia sakramentem braterstwa w nauczaniu Kościoła i w literaturze teologicznej okresu posoborowego*, ss. 249 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; publiczna obrona: 1 VI 1999)
46. Mieczysław GUZEWICZ, *Świętego Pawła Hymn o miłości (1 Kor 13) w świetle wyznań Ewangelii*, ss. 220 + XXXIX (promotor: ss. doc. dr hab. Ewa J. Jezierska; publiczna obrona: 4 VI 1999)
47. Andrzej BATOR, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena w Mieczysława Alberta Krąpca*, ss. 224 (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 22 VI 1999)
48. Jacek PROKOPSKI, *Søren Kierkegaard dialektyka paradoksu wiary*, ss. 318 (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 22 VI 1999)
49. Ks. Tomasz BŁASZCZYK, *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811-1914*, ss. 253 (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk; publiczna obrona: 29 XI 1999)
50. Jan DĄBROWSKI, *Życie zakonne w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego w świetle jego pism*, ss. 180 (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk; publiczna obrona: 29 XI 1999)
51. Ks. Andrzej BRENK, *Wpływ duszpasterstwa parafialnego na życie duchowe w rodzinie w nauczaniu biskupa Wilhelma Pluty*, ss. 252 (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 20 XII 1999)

52. Ks. Jan BABACZ, *Poznanie i przyjęcie prawdy według Kardynała Johna Henry'ego Newmana*, ss. 223 (promotor: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 1 II 2000)
53. Ks. Jarosław PIOTRÓW, *Wypowiedź Jezusa skierowana do Dwunastu w jednym z domów w Kafarnaum. Jedność i funkcja tekstu Mk 9,33-50 na tle synoptycznym*, ss. XV + 149 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 6 III 2000)
54. O. Gottfried Andreas Opraem JANTA-LIPIŃSKI, *Życie i działalność opata Fryderyka Ferdynanda Silberbauera w latach 1931-1952*, ss. 195 + aneks (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 18 V 2000)
55. Ks. Andrzej JAROSIEWICZ, *Pneumatologia w ujęciu Pawła Ewdokimova*, ss. 335 (promotor: ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski; publiczna obrona: 23 VI 2000)
56. Jadwiga ŁUGIEWICZ, *Treść religijna i etyczno-społeczna preambuł współczesnych konstytucji europejskich*, ss. 213 + aneks (promotor: ks. prof. dr hab. Antoni Młotek; publiczna obrona: 5 XII 2000)
57. Ks. Jan BRYJA, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce Ojców i pisarzy kościelnych IV i V wieku*, ss. XXIII + 186 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; publiczna obrona: 5 XII 2000)
58. Ks. Władysław KULKA, *Teologia narodu w ujęciu ks. prof. Czesława Bartnika*, ss. 156 + 86 aneks (promotor: ks. prof. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 11 XII 2000)
59. Ks. Marek ZOŁOTENKI, *Teologiczno-pastoralny wymiar pieśni i piosenek religijnych wykonywanych w Ruchu Światło-Życie*, ss. XXV + 258 (promotor: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 12 XII 2000)
60. Ks. Dariusz DANILEWICZ, *Nawiedzenie Diecezji Legnickiej przez kopię obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w latach 1992-1993*, ss. XXIX + 245 + aneks (promotor: ks. doc. dr hab. Antoni Kielbasa SDS; publiczna obrona: 5 II 2001)
61. Ks. Ryszard KOZIOŁ, *Rozumienie świętości Kościoła w świetle Katechizmu Rzymskiego (1566) i Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992)*, ss. 222 (promotor: ks. doc. dr hab. Piotr Liszka CMF; publiczna obrona: 5 II 2001)
62. Ks. Robert KUFEL, *Życie i działalność pastoralna arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego dra Floriana Stablewskiego, Prymasa Polski (1891-1906)*, ss. 222 (promotor: ks. doc. dr hab. Władysław Bochnak; publiczna obrona: 14 III 2001)
63. O. Antoni DUDEK OFM, *Duszpasterska i misyjna działalność Władysława Edwarda Schneidera OFM (1833-1919)*, ss. 216 + 7 listów (promotor: ks. dr hab. Zdzisław Lec, prof. PWT; publiczna obrona: 21 V 2001)
64. Ks. Marek BIAŁKOWSKI CM, *Postawy religijne i moralne ludzi znajdujących się w sytuacjach granicznych. Studium na podstawie ankiety przeprowadzonej w latach 1945-1948 przez Konstantego Michalskiego wśród więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych i więźniów politycznych*, ss. XXXV + 225 (promotor: ks. dr hab. Zdzisław Lec, prof. PWT; publiczna obrona: 18 VI 2001)
65. Ks. Wiesław HACZKIEWICZ, *Katecheza w szkołach średnich jako środek formacji moralno-religijnej młodzieży*, ss. XXV + 230 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 23 X 2001)

66. Ks. Kazimierz DROZD, *Opis śmierci i pogrzebu Pana Jezusa w Ewangeliach apokryficznych na tle Ewangelii kanonicznych*, ss. 216 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 11 XII 2001)
67. Ks. Jacek BIERNACKI, *Nawiedzenie kopii obrazu Matki Boskiej Łaskawej z Krzeszowa w Diecezji Legnickiej*, ss. 433 + 16 aneks (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 15 IV 2002)
68. O. Damian NEMEC OP, *Rozwój czeskiej prowincji dominikańskiej w latach 1948-1997*, ss. XL + 221 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Edward Górecki; publiczna obrona: 27 IV 2002)
69. Ks. Przemysław SŁYSZKO, *Młodzież dorastająca wobec świątecznych zwyczajów przekazywanych przez rodziców w ciągu roku kościelnego (na podstawie badań ankietowych w wybranych szkołach średnich na Dolnym Śląsku)*, ss. XIX + 297 + aneks (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 18 VI 2002)
70. Ks. Paweł NOWATKOWSKI, *Tajemnica żywotności systemu pedagogicznego J. Korczaka*, ss. XI + 264 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 18 VI 2002)
71. Elżbieta DOŁGANISZEWSKA, *Extra Ecclesiam nulla salus – Kościół jako wspólnota zbawienia według Cypriana biskupa Kartaginy*, ss. 305 (promotor: ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Nowicki; publiczna obrona: 25 VI 2002)
72. Ks. Jan ADAMARCZUK, *Historia rzymskokatolickiej diecezji pińskiej w latach 1925-1939*, ss. 283 + mapy (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 25 VI 2002)
73. Ks. Eugeniusz DATA, *Zaangażowanie życia konsekrowanego w nową ewangelizację jako kontynuacja trynitarnej misji Ducha Świętego według teologii hiszpańskiej po Soborze Watykańskim II*, ss. 314 (promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF; publiczna obrona: 18 XI 2002)
74. Ks. Mieczysław KINASZCZUK, *Terapeutyczny charakter odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa w ujęciu Paula Evdokimova*, ss. 223 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Roman E. Rogowski; publiczna obrona: 20 XI 2002)
75. Bogusława PULKOWSKA, *Biblia o Mądrości Bożej*, ss. 190 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 17 XII 2002)
76. O. Franciszek BRAZDIL, *Rozwój idei cyrylometodiańskiej w Welehradzie w okresie działalności jezuitów (1890-2000)*, ss. 248 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 20 I 2003)
77. Ks. Czesław MAJDA, *Struktura religijności wspólnoty parafialnej pw. św. Maksymiliana M. Kolbego we Wrocławiu. Studium teologiczno-socjograficzne na podstawie badań z r. 2000*, ss. 260 + 16 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Jan Krucina; publiczna obrona: 24 II 2003)
78. Ks. Artur ŻUK, *Trynitarny wymiar sakramentu namaszczenia chorych w świetle posoborowej literatury teologicznej*, ss. 253 + 16 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Roman E. Rogowski; publiczna obrona: 10 III 2003)

79. Ks. Witold BACZYŃSKI, *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu ks. Józefa Tischnera*, ss. 226 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 26 V 2003)
80. Piotr ZABAGŁO, *Wiara jako proces w opisach cudownych uzdrowień Ewangelii synoptycznych*, ss. 248 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 10 VI 2003)
81. Ks. Wojciech MILEK, *Obraz pasterza w posynodalnej adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II „Pastores dabo vobis” i jego tło biblijne*, ss. 267 (promotor: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM; publiczna obrona: 10 VI 2003)
82. Dariusz REUS, *Ewolucja w ujmowaniu własności w nauczaniu kościelnym od Leona XII do Jana Pawła II*, ss. XXVI + 205 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; publiczna obrona: 17 VI 2003)
83. S. Krystyna SZOŁDRA OP, *Wpływ odnowy Soborowej Vaticanum II na rozwój Konstytucji Zgromadzenia Sióstr św. Dominika*, ss. 232 (promotor: ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski, prof. PWT; publiczna obrona: 24 XI 2003)
84. Ks. Jarosław LIPNIAK, *Recepcja „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej*, ss. 304 (promotor: ks. T. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT; publiczna obrona: 24 XI 2003)
85. Mariola MARYNICZ-HYLA, *Misterium cierpienia według Jana Pawła II*, ss. II + 215 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Roman E. Rogowski; publiczna obrona: 23 II 2004)
86. Ks. Korneliusz POLICKI SDS, *Model antropologii we wczesnej twórczości Józefa Innocentego Marii Bocheńskiego*, ss. 235 (promotor: bp prof. zw. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 24 V 2004)
87. Mieczysław KURIAŃSKI, *Cywilizacja bizantyjska w ujęciu Feliksa Konecznego (1852-1949). Studium historyczno-teologiczne*, ss. 549 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Józef Swastek; publiczna obrona: 24 V 2004)
88. Ks. Rajmund PIETKIEWICZ, *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, ss. XL + 255 (promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Hergesel; publiczna obrona: 25 V 2004)
89. Ks. Krzysztof MOSZUMAŃSKI, *Ks. Julian Michalec (1922-1988), człowiek i jego dzieło*, ss. 305 + aneks (promotor: ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT; publiczna obrona: 25 V 2004)
90. Ks. Rafał MASARCZYK SDS, *Granice relatywizmu w filozofii moralności Marii Ossowskiej*, ss. 306 (promotor: bp prof. zw. dr hab. Ignacy Dec; publiczna obrona: 8 VI 2004)
91. Robert URSZULAK, *Reakcje agresywne młodzieży gimnazjalnej a wyjazd ojca do pracy za granicą*, ss. 239 + aneksy (promotor: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki; publiczna obrona: 16 VI 2004)
92. Ks. Leonard SADOWSKI, *Wychowanie młodego pokolenia w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, ss. XVII + 233 (promotor: ks. prof. zw. dr hab. Eugeniusz Mitek; publiczna obrona: 16 VI 2004).

W wyżej wymienionych doktoratach ks. prof. dr hab. Ignacy Dec jako rektor PWT we Wrocławiu był 9 razy promotorem, 4 razy recenzentem i prowadził 79 publicznych obron. Przewodniczył także 1642 egzaminom magisterskim i 154 licencjackim. Pod jego kierunkiem napisano do końca 2004 roku – 172 prace magisterskie na PWT i 7 na Uniwersytecie Wrocławskim.

### 3. Habilitacje

1. Ks. dr Tomas HALIK, *Katolicka kultura a ceska spolecnost po II Vatikanskem Koncilu*, Wrocław 1992, ss. 197; kolokwium habilitacyjne: 13 X 1992
2. Ks. dr Piotr LISZKA CMF, *Wplyw nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław 1992, ss. 235; kolokwium habilitacyjne: 4 V 1993
3. S. dr Ewa J. JEZIERSKA OSU, *Żyjemy dla Pana... Umieramy dla Pana – Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej (Rz 14,8)*, Wrocław 1993, ss. 235; kolokwium habilitacyjne: 8 VI 1993
4. Ks. dr Marian WOLICKI, *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje*, Przemyśl 1993, ss. 201; kolokwium habilitacyjne: 22 II 1994
5. Ks. dr Frantisek POLASEK, *Discretio iudici nutne k platnemu souhlasu v kodexech cirkevnio prava z roku 1917 a 1983*, Olomouc – Wrocław 1994, ss. 274; kolokwium habilitacyjne: 16 V 1995
6. Ks. dr Andrzej NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*, Wrocław 1995, ss. 224; kolokwium habilitacyjne: 13 VI 1995
7. Ks. dr Zdzisław LEC, *Jezuici we Wrocławiu (1581-1776)*, Wrocław 1995, ss. 195; kolokwium habilitacyjne: 5 XII 1995
8. Ks. dr Roman HARMACIŃSKI, *Specyfika działalności pasterskiej pierwszego biskupa gorzowskiego dra Wilhelma Pluty w Kościele na ziemi lubuskiej w latach 1958-1986*, Wrocław 1995, ss. 248; kolokwium habilitacyjne: 11 II 1997
9. Ks. dr Andrzej SIEMIENIEWSKI, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997, ss. 298; kolokwium habilitacyjne: 13 V 1997
10. Ks. dr Henryk WEJMAN, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej. Studium z teologii życia wewnętrznego*, Szczecin 1997, ss. 316; kolokwium habilitacyjne: 19 VI 1997
11. Ks. dr Józef KIEDOS, *Zakony i zgromadzenia zakonne w życiu diecezji katowickiej do wybuchu II wojny światowej*, Katowice 1996, ss. 426; kolokwium habilitacyjne: 23 VI 1997
12. Ks. dr Władysław BOCHNAK, *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław 1996, ss. 404; kolokwium habilitacyjne: 15 XII 1997
13. Ks. dr Bogdan FERDEK, *Sekty i ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997, ss. 291; kolokwium habilitacyjne: 27 V 1998

14. Ks. dr Michał CHŁOPOWIEC, *Wychowanie religijno-moralne dziecka w rodzinie. Aspekt psychologiczno-teologiczny*, Wrocław 1998, ss. 208, kolokwium habilitacyjne: 16 VI 1998
  15. Ks. dr Tadeusz CZAPIGA, *Antropocentryzm teologii Grzegorza z Elwiry*, Wrocław 1996, ss. 132; kolokwium habilitacyjne: 24 XI 1998
  16. Ks. dr Józef PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna w XVIII wieku*, Wrocław 1998, ss. 265; kolokwium habilitacyjne: 3 XII 1998
  17. Ks. dr Antoni KIEŁBASA, *Salwatorianie z ziem polskich w latach 1881-1903*, Wrocław 1998, ss. 350 (I) + 422 (II); kolokwium habilitacyjne: 3 XII 1998
  18. Ks. dr Jerzy MACHNACZ, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, ss. 338; kolokwium habilitacyjne: 23 VI 1999;
  19. Ks. dr Edward NAWROT, *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, Wrocław 1997, ss. 172; kolokwium habilitacyjne: 24 I 2000
  20. Ks. dr Adam PRZYBECKI, *Między poczuciem zagrożenia a potrzebą obecności. Koncepcja duszpasterstwa akademickiego w Polsce na przełomie 1989 roku*, Poznań 1999, ss. 282; kolokwium habilitacyjne: 6 IV 2000
  21. Ks. dr Mieczysław KOGUT, *Kościół katolicki w archidiecezji wrocławskiej w latach 1654-1945*, Wrocław 2001, ss. 478; kolokwium habilitacyjne: 19 VI 2001
  22. Ks. dr Wiesław WENZ, *Struktura władzy w ujęciu św. Wincentego à Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji*, Wrocław 2001, ss. 447; kolokwium habilitacyjne: 29 IX 2001
  23. O. dr Benedykt J. HUCULAK OFM, *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*, ss. 332; kolokwium habilitacyjne: 13 XII 2001
  24. Ks. dr Wojciech NECEL TCH, *Prawny aspekt powołania chrystusowca. „Vocatio Dei” czy „necessitas pastoralis”?*, Szczecin 2002, ss. 315; kolokwium habilitacyjne: 25 XI 2002
  25. Ks. dr Tadeusz RERON, *Sakrament Pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002, ss. 463; kolokwium habilitacyjne: 19 XII 2002
  26. Dr Kurt ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Schöningh 2001, ss. 186; kolokwium habilitacyjne: 27 I 2003
  27. Ks. dr Waldemar IREK, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego” (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003, ss. 314; kolokwium habilitacyjne: 27 X 2003
  28. Ks. dr Włodzimierz WOŁYNIĘC, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003, ss. 283; kolokwium habilitacyjne: 6 XI 2003
  29. Ks. dr Mariusz ROSIK, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, ss. 693; kolokwium habilitacyjne: 7 VI 2004
- Ks. rektor Ignacy Dec przewodniczył 28. kolokwium habilitacyjnym, w jednym był recenzentem (ks. dr. Jerzego Machnacza – 23 VI 1999).

III. WYKAZ SYMPOZJÓW, SESJI I KONFERENCJI NAUKOWYCH  
PRZYGOTOWANYCH I PRZEPROWADZONYCH  
NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU  
W LATACH 1992-2004

### 1. Wrocławskie Dni Duszpasterskie

Inicjatorem Wrocławskich Dni Duszpasterskich był ordynariusz archidiecezji wrocławskiej, arcybiskup, późniejszy kardynał Bolesław Kominek. Sympozjum jest adresowane do duszpasterzy, katechetów, działaczy religijnych całej Polski. W latach 1971-1992, a więc za kadencji rektorskiej ks. prof. Józefa Majki (1970-1988) oraz ks. prof. Jana Kruciny (1988-1992) odbyło się dwanaście Wrocławskich Dni Duszpasterskich. Za kadencji rektorskich ks. prof. Ignacego Deca odbyły się następujące:

XXIII WDD – „Rodzina dzisiaj” (23-25 VIII 1993);

XXIV WDD – „Misja Kościoła w świecie – Akcja Katolicka dzisiaj” (29 VIII – 1 IX 1994);

XXV WDD – „Odrodzenie człowieka źródłem odnowy społeczeństwa” (28-30 VIII 1995);

XXVI WDD – „Eucharystia i wolność – 46. Międzynarodowemu Kongresowi Eucharystycznemu naprzeciw” (27-29 VIII 1996);

XXVII WDD – „«Ducha nie gaście» – w stronę wielkiego Jubileuszu 2000”; (27-29 VIII 1997);

XXVIII WDD – „«Abba, Ojcze» – w stronę wielkiego Jubileuszu 2000”; (27-29 VIII 1998);

XXIX WDD – „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki” (23-25 VIII 1999);

XXX WDDD – „Milenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro”(28-30 VIII 2000);

XXXI WDD – „Gdy otwiera się przyszłość nadziei – *Novo millennio ineunte*”; (27-29 VIII 2001);

XXXII WDD – „Katechizujący – katechizowani? – w dziesięciolecie powrotu religii do szkoły” (27-29 VIII 2002);

XXXIII WDD – „Kobieta w Kościele i w społeczeństwie” (27-29 VIII 2003) ;

XXXIX WDD – „*Ecclesia in Europa*. Kościół w Europie i w Polsce”; (23-25 VIII 2004)

### 2. Forum Młodych

Inicjatorem Forum Młodych był ks. dr Ignacy Dec, wicerektor MWSD we Wrocławiu. Pierwsze Forum Młodych na temat „Młodzi w Kościele” odbyło się za kadencji rektorskiej ks. prof. Józefa Majki w 1985 r. Sympozjum jest adresowane głównie do młodzieży duchownej, do braci kleryckiej wszystkich polskich seminariów duchownych, a w ostatnich latach także i do młodzieży świeckiej studiującej na PWT we Wrocławiu. Organizatorami Forum Młodych są alumni MWSD i zarazem studenci PWT we Wrocławiu. Oto wykaz Forum Młodych przeprowadzonych za kadencji rektorskiej ks. prof. Ignacego Deca:

VIII Forum Młodych – „Nowa Ewangelizacja” (12-14 XI 1992);

IX Forum Młodych – „Gdzie szukać zbawienia?” (18-20 XI 1993);



- X Forum Młodych – „Dokąd zmierza człowiek?” (17-19 XI 1994);  
XI Forum Młodych – „Ewangelia a gospodarka – wezwania dla Polski” (16-18 XI 1995);  
XII Forum Młodych – „Eucharystia tworzy Kościół” (21-23 XI 1996);  
XIII Forum Młodych – „Kościół w dobie przełomu – Na drodze do Wielkiego Jubileuszu” (20-22 XI 1997);  
XIV Forum Młodych – „Literatura i sztuka technieniem Ducha Świętego” (19-21 XI 1998);  
XV Forum Młodych – „O moralny kształt «czwartej władzy»” (18-20 XI 1999);  
XVI Forum Młodych – „Wyzwania moralne przełomu tysiącleci” (23-25 XI 2000);  
XVII Forum Młodych – „Kapłan na nowe czasy” (22-24 XI 2001);  
XVIII Forum Młodych – „Etyka i medycyna na ratunek człowiekowi” (21-23 XI 2002);  
XIX Forum Młodych – „Młodzież w poszukiwaniu sensu” (20-22 XI 2003).

### 3. Sesje historyczne

W latach 1992-2004 odbyło się ich siedemnaście. W większości były organizowane z Instytutem Historii Wydziału Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Oto ich wykaz:

1. „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” (sesja międzynarodowa zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Duszpasterstwem par. pw. św. Jadwigi w Trzebnicy – 21-23 IX 1993)
2. „Kościół Katolicki na Śląsku w powojennym 50-leciu” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 7 XII 1995)
3. „Eucharystia w dziejach Kościoła na ziemiach polskich ze szczególnym uwzględnieniem Śląska” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 12-13 III 1996)
4. „Tendencje unijne w czasach nowożytnych” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 12 XII 1996)
5. „50-lecie powojennej działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 1 III 1997)
6. „Pierwsi święci Dolnego Śląska” (20 IX 1997)
7. „Kościół katolicki na Śląsku w okresie średniowiecza” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 11 XII 1997)
8. „Kościół wrocławski w okresie rządów kard. Melchiora Diepenbrocka (1845-1853)” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 10 III 1998)
9. „Dzieje śląskiego Kościoła katolickiego w czasach nowożytnych” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 12 IX 1998)
10. „900-lecie Cystersów w Polsce” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego – 2 XII 1998)

11. „Kościoł katolicki na Śląsku w XIX wieku” (zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu wrocławskiego – 18 V 1999)
12. „Miejsce i rola Kościoła Wrocławskiego w dziejach Śląska” (sesja międzynarodowa zorganizowana wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego z okazji millennium biskupstwa wrocławskiego – 20-21 VI 2000)
13. „Książę Henryk Brodaty w dziejach Śląska i Polski – w 800-lecie objęcia rządów” (18 XII 2001)
14. „Kształcenie teologiczne na Śląsku – 300-lecie Wydziału Teologicznego we Wrocławiu” (14 V 2002)
15. „Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich i w dawnej Rzeczypospolitej. 800-lecie fundacji opactwa w Trzebnicy” (symposium międzynarodowe; współorganizatorzy: Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu – Instytut Historii; Uniwersytet Wrocławski – Instytut Historii, Instytut Historii Sztuki; par. św. Jadwigi w Trzebnicy oraz Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Trzebnicy, Trzebnica 18-21 IX 2002)
16. „Błogosławiony Czesław i jego dziedzictwo” (międzynarodowa Konferencja Naukowa; współorganizatorzy: Polska Prowincja Dominikanów, Klasztor Dominikanów we Wrocławiu, Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Pracownia Badań nad Dziejami Zakonów i Kongregacji Kościelnych UWr – 12 V 2003)
17. „Ludzie wrocławskiego Kościoła po II wojnie światowej – w 30-lecie śmierci kardynała Bolesława Kominka” (konferencja naukowa zorganizowana przez: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Komisję Historyczną Oddziału PAN we Wrocławiu i dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne) – 11 III 2004

#### **4. Sympozja poświęcone encyklikom papieskim**

1. Symposium na temat encykliki *Veritatis splendor* (30 XI 1993)
2. Symposium na temat encykliki *Evangelium vitae* (25 IV 1995)
3. Symposium na temat encykliki *Fides et ratio* (15 XII 1998)
4. Sesja na temat encykliki *Ecclesia de Eucharistia* (13 V 2003)

#### **5. Inne sesje, konferencje i sympozja naukowe**

1. Konferencja naukowa pt. „Nauka i religia” (zorganizowana wspólnie z Akademią Medyczną we Wrocławiu – 09-10 XI 2000)
2. „Ks. prałat Aleksander Zienkiewicz – kapłan i wychowawca” (w piątą rocznicę śmierci – 18 XI 2000)
3. Sesja naukowa poświęcona Deklaracji *Dominus Iesus* (20 III 2001)
4. VII Dni Edyty Stein (12-16 IX 2001)
5. Konferencja naukowa pt. „Człowiek – Medycyna – Kultura Fizyczna” (zorganizowana wspólnie z Akademią Medyczną i Akademią Wychowania Fizycznego – 25-26 IV 2002)
6. Sesja międzynarodowa pt. „Kościoł w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II” – 27-28 V 2003

IV. PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE WYDANE  
NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM W LATACH 1992-2004

**1. Czasopisma (lata 1992-2004)**

„Wrocławski Przegląd Teologiczny” – półrocznik – od roku 1993

„Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu” – rocznik – od roku akademickiego 1992/1993

„Informator Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – rocznik – od roku akademickiego 2001/2002

„Vox Nostra” – pismo alumnów MWSD – od roku 1993

„Nasz Fakultet” – pismo studentów PWT we Wrocławiu – kwartalnik – od roku 1995

**2. Seria: „Rozprawy naukowe” (format B5) – redaktor serii: ks. Ignacy Dec**

1. Osoba – Kościół – Społeczeństwo, red. ks. I. Dec, Wrocław 1992, ss. 380;

2. S. Ewa Józefa Jezierska, *Żyjemy dla Pana, umieramy dla Pana. Proegzystencja chrystocentryczna w myśli Pawłowej*, Wrocław 1993, ss. 164;

3. Ks. Ignacy Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, ss. 287;

4. *W prawdzie ku wolności (W kręgu encykliki „Veritatis splendor”)*, red. ks. E. Janiak, Wrocław 1994, ss. 312;

5. Ks. Janusz Czarny, *Jana Pawła II cywilizacja miłości (Studium filozoficzne)*, Wrocław 1994, ss. 216;

6. Ks. Andrzej Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego (Studium eklezjologiczno-biblijne)*, Wrocław 1995, ss. 224;

7. Ks. Ignacy Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1997, ss. 284;

8. Ks. Zdzisław Lec, *Jezuici we Wrocławiu (1581-1776)*, Wrocław 1995, ss. 195;

9. *Życie – dar nienaruszalny (Wokół encykliki „Evangelium vitae”)*, red. ks. A. Młotek i ks. T. Reroń, Wrocław 1995, ss. 234;

10. Ks. Piotr Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, ss. 205;

11. Ks. Marian, Biskup, *Teologia moralności i prawa (Studium metateoretyczne)*, Wrocław 1996, ss. 170;

12. Ks. Antoni Kielbasa, *Salwatorianie ziem polskich w latach 1881-1903*, Wrocław 1998, ss. 250;

13. Ks. Andrzej Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997, ss. 298;

14. Ks. Władysław Bochnak, *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław 1996, ss. 404;

15. Ks. Edward Nawrot, *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, Wrocław 1997, ss. 172;

16. Ks. Ryszard Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, Wrocław 1996, ss. 217;
17. Ks. Bogdan Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997, ss. 291;
18. Ks. Michał Chłopowiec, *Wychowanie religijno-moralne dziecka w rodzinie. Aspekt psychologiczno-teologiczny*, Wrocław 1998, ss. 208;
19. Ks. Antoni Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim*, Wrocław 1998, ss. 220;
20. Ks. Ignacy Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998, ss. 144;
21. Ks. Andrzej Małachowski, *Objawiające się sacrum*, Wrocław 1999, ss. 152;
22. Ks. Andrzej Szafuński, *Nierówności w świecie w świetle podstawowych zasad społecznych*, Wrocław 1998, ss. 212;
23. Ks. Józef Pater, *Wrocławska Kapituła Katedralna w XVIII wieku*, Wrocław 1998, ss. 265;
24. Ks. Józef Swastek, *Rządcy Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945-1995*, Wrocław 1998, ss. 282;
25. *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, ss. 232;
26. Ks. Jerzy Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, ss. 338;
27. *Kardynał Melchior von Diepenbrock (1798-1853). Odnowiciel życia religijnego na Śląsku*, red. M. Kaczmarek, ks. A. Kiełbasa, ks. J. Swastek, Wrocław 2000, ss. 116;
28. Ks. Ryszard Liszkiewicz, *Postannictwo profetyczne ludu Bożego według nauki teologów po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1999, ss. 160;
29. Ks. Wiesław Wenz, *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych” (1617-1656)*, Wrocław 1999, ss. 352;
30. Ks. Marian Wolicki, *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Wrocław – Przemyśl 1999, ss. 300;
31. Ks. Jerzy Żytowiecki, *Błogosławieni pokój czyniący. Jana Pawła II nauka o pokoju (w druku)*;
32. Ks. Mieczysław Kogut, *Kościół katolicki w Archidiecezji Żmigrodzkiej w latach 1654-1945*, Wrocław 2001, ss. 498;
33. Ks. Jan Adrian Łata, *Ostateczna troska człowieka (Filozoficzno-teologiczna analiza pojęcia religii według Pawła Tillicha)*, Wrocław 2000, ss. 344;
34. Ks. Zdzisław Lec, *Jezuici w Legnicy (1689-1776)*, Wrocław 2001, ss. 360;
35. Ks. Wiesław Wenz, *Struktura władzy w ujęciu św. Wincentego a Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji*, Wrocław 2001, ss. 452;
36. Ks. Marian Wolicki, *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2001, ss. 231;

37. Ks. Andrzej Brenk, *Wpływ duszpasterstwa parafialnego na życie duchowe w rodzinie w nauczaniu bpa W. Pluty* (w druku);
38. S. Bernadeta K. Żychlińska, *CSDP, Rzeczownikowe implikacje scalające formułę objawieniową „ΕΥΘ ΕΙΜΙ” w Janowej Ewangelii. Próba weryfikacji autentycznej świadomości Synostwa Bożego Jezusa Chrystusa*, Wrocław 2003, ss. 224;
39. Ks. Jan Babacz, *Poznanie i przyjęcie prawdy według kardynała Johna Henry’ego Newmana*, Wrocław 2001, ss. 198;
40. Ks. J. Bryja, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce Ojców i pisarzy kościelnych IV i V wieku*, Częstochowa 2002, ss. 168;
41. Ks. Wojciech Kopeć, *Eucharystia sakramentem braterstwa*, Wrocław 2002, ss. 222;
42. Ks. Tadeusz Reroń, *Media na usługach moralności chrześcijańskiej*, Wrocław 2002, ss. 251;
43. Ks. Marian Wolicki, *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2002, ss. 188;
44. Ks. Tadeusz Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002, ss. 461;
45. Ks. Andrzej Siemieniewski, „*Ochrzczeni w jednym duchu*”. *Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002, ss. 329;
46. Ks. Mariusz Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, ss. 195;
47. Ks. Mieczysław Kinaszczuk, *Chrystus Lekarz. Terapeutyczny charakter odkupieńczego dzieła Chrystusa w ujęciu Paula Evdokimova*, Wrocław 2003, ss. 151;
48. Ks. Waldemar Irek, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego” (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003, ss. 311;
49. Ks. Włodzimierz Wołyniec, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003, ss. 291;
50. Ks. Marian Wolicki, *Logoterapia w praktyce pastoralnej*, Wrocław 2003, ss. 236;
51. Ks. Czesław Majda, *Religijność miejska. Struktura religijności wspólnoty parafialnej pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego we Wrocławiu. Studium teologiczno-socjograficzne na podstawie badań w roku 2000*, Wrocław 2004, ss. 264;
52. Ks. Zbigniew Waleszczuk, *Kościół ostoją wolności. Wolność w nauczaniu społecznym biskupa Wilhelma Emmanuela von Kettelera*, Wrocław 2003, ss. 245;
53. Ks. Andrzej Jagiełło, *Osobowościowe uwarunkowania religijności studentów teologii. Studium psychologiczno-pastoralne* (w druku);
54. Ks. Tomasz Błaszczuk, *Zakony na Śląsku w dobie Kulturkampf*, Wrocław 2004, ss. 337;
55. Ks. Marian Wolicki, *Otwartość osoby ludzkiej. Interpretacja filozoficzna* (w druku).

**3. Seria: „Sympozja i sesje naukowe” (A5) – redaktor serii: ks. Ignacy Dec**

1. Misja Kościoła w świecie – *Akcja Katolicka dzisiaj* (materiały z XXIV Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 1995, ss. 230;
2. *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa* (materiały z XXV Wrocławskich Dni Duszpasterskich), Wrocław 1996, red. ks. I. Dec, Wrocław 1996, ss. 320;
3. *Praca nad pracą. Kongres Pracy we Wrocławiu*, praca zbiorowa (materiały konferencyjne z Kongresu Pracy w 1991 roku), Wrocław 1996, ss. 480;
5. *Ducha nie gościę. W stronę wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (materiały z XXVII Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 1998, ss. 256;
6. „*Abba – Ojciec*”. *W stronę wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (materiały z XXVIII Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 1998, ss. 237;
7. Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. *W stronę wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (materiały z XXIX Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, ss. 228;
8. *Milenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro* (materiały z XXX Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 2001, ss. 258;
9. *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia* (materiały z XXXI Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 2002, ss. 344;
10. *Kościół katechizujący i katechizowany* (materiały z XXXII Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 2003, ss. 286;
11. *Kobieta w Kościele i społeczeństwie* (materiały z XXXIII Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 2004, ss. 228;
12. *Ecclesia in Europa. Kościół w Polsce i w Europie* (materiały z XXXIV Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 2005 (w druku).

**4. Publikacje książkowe katedry antropologii filozoficznej i etyki: (A5)**

1. *Wokół filozofii Kardynała Karola Wojtyły*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1998, ss. 258;
2. Jan Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych*, Wrocław 1999, ss. 255;
3. Andrzej P. Bator, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i M.A. Krapca*, Wrocław 1999, ss. 253;
4. Ks. Witold Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Wrocław 2004, ss. 259.

**5. Inne publikacje książkowe**

1. Ks. Eugeniusz Mitek, *Wychowanie chrześcijańskie: młodzież, Ewangelia. Msza święta, małżeństwo*, Oleśnica 1993, ss. 200;
2. *Gdzie szukać zbawienia?*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1994, ss. 107;
3. *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. ks. I. Dec, wyd. 2 poprawione, Wrocław 1994, ss. 151;
4. Ks. Eugeniusz Mitek, *Wychowawcze wartości szkolnej katechezy: wykłady na studium licencjacko-doktoranckim specjalizacji filozoficzno-pastoralnej*, Wrocław 1994, ss. 114;
5. *Patientia et Caritas. W hołdzie Księdzu Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi Arcybiskupowi Metropoliecie Wrocławskiemu, w 25-lecie sakry biskupiej 8 II 1970 – 8 II 1995*, Wrocław 1995, ss. 572.

6. *W blasku Eucharystii* (materiały z sympozjum: „Eucharystia w dziejach Kościoła na ziemiach polskich ze szczególnym uwzględnieniem Śląska” oraz z XXVI Wrocławskich Dni Duszpasterskich), red. ks. I. Dec, Wrocław 1996, ss. 480;
7. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny. Wrocław, 25 V – 1 VI 1997 r. Pomoce liturgiczno-duszpasterskie, Wrocław 1996, ss. 131 (wspólnie z ks. A. Bałabuchem i ks. A. Siemieniowskim);
8. *Wychowanie katolickie w szkole i w domu*, red. E. Mitek, Wrocław 1996, ss. 284;
9. *Zatroskanie o prawdziwą autoedukację*, red. E. Mitek, Wrocław 1996, ss. 302;
10. *Na drodze do Kongresu. Wykłady otwarte w ramach przygotowań do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1997, ss. 133;
11. *Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa ku czci ks. Jana Kruciny*, red. J. Tyrawa, A. Nowicki, Wrocław 1998, ss. 758;
12. *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza z okazji 50-lecia kapłaństwa, 30-lecia biskupstwa, 25-lecia posługi w archidiecezji wrocławskiej i 15-lecia kardynalatu*, t. I: *W służbie Kościoła*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2000, ss. 394;
13. *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza z okazji 50-lecia kapłaństwa, 30-lecia biskupstwa, 25-lecia posługi w archidiecezji wrocławskiej i 15-lecia kardynalatu*, t. II: *W służbie teologii*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2000, ss. 781;
14. *Unxit et misit, Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Józefa Pazdura*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2000, ss. 516;
15. *Papięski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 1968-2001. Pracownicy naukowo-dydaktyczni. Wykaz prac dyplomowych. Sympozja. Działalność wydawnicza*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2000, ss. 599;
16. *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wrocław 2000, ss. 804;
17. *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zarys historii i pracownicy naukowci PWT we Wrocławiu*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2002, ss. 248;
18. *Veritati salvificae servire. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. zw. dr. hab. Edwardowi Góreckiemu z racji 70. rocznicy urodzin*, red. ks. W. Wenz, Wrocław 2002, ss. 376;
19. Ks. Tadeusz Reroń, ks. Andrzej Szafulski, *Między królewskim Krakowem a piastowskim Wrocławiem. Doktorat honoris causa PWT we Wrocławiu ks. prof. dra hab. Jana Kowalskiego*, Wrocław 2002, ss. 204;
20. Prof. dr hab. inż. Jan Kmita, Ks. prof. dr hab. Jan Kowalski, *Doctores honoris causa Pontificae Facultatis Theologicae Wratislaviensis*, Wrocław 2002, ss. 80;
21. Prof. dr hab. Franciszek Ziejka, *Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktor honoris causa PWT we Wrocławiu, 7 października 2003*, Wrocław 2003; ss. 54;
22. Ks. Eugeniusz Mitek, *W kręgu chrześcijańskiej pedagogiki*, Wrocław 2003;
23. *Nowe tchnienie Ducha. Kościół w Krajach Europy Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2003; ss. 254;

24. Ks. Waldemar Irek, *Kościół w drodze*, Wrocław 2003, ss. 209;  
 25. S. M. W. Kucharska, *Działalność pastoralna i zakonodawcza Sługi Bożego Ks. Prałata Roberta Spiskego (1821-1888)*, Wrocław 2004, ss. 194;  
 26. Ks. Ignacy Dec, *Siejba słowa*, 7 tomów, od roku 1996..

## 6. Działalność kulturalno-artystyczna – Wieczory Tumskie

Pomysł tego dzieła zrodził się wiosną 1998 roku w kręgu kilku ludzi Wrocławia. Głównym pomysłodawcą był Stanisław Rybarczyk. Patronat organizacyjno-programowy Wieczorów podjęły trzy instytucje: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Agencja Artystyczna „Wieczory Tumskie” oraz Redakcja Wrocławska „Gościa Niedzielnego”. Patronat honorowy objęli: kard. Henryk Gulbinowicz – arcybiskup metropolita wrocławski, Witold Krochmal – wojewoda wrocławski, Bogdan Zdrojewski – prezydent Wrocławia, Roman Duda – rektor Uniwersytetu Wrocławskiego i zarazem przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, Leon Kieres – przewodniczący Prezydium Sejmiku Województwa Dolnośląskiego.

Wieczory zostały pomyślane jako impreza wykładowo-artystyczna (słowo i muzyka) w wykonaniu uznanych autorytetów, wybitnych uczonych, wykładowców, muzyków i artystów. Pierwotnym celem Wieczorów było uwydatnienie jubileuszy: 2000-lecia chrześcijaństwa oraz 1000-lecia biskupstwa wrocławskiego i miasta Wrocławia, a także wykreowanie w jeszcze większym stopniu wspaniałości Ostrowia Tumskiego, najstarszej części Wrocławia. W Wieczorach Tumskich postanowiono wracać nie tylko do kościelnej i kulturalnej przeszłości Śląska, ale także podjęto refleksję nad obecnymi zadaniami, nad sposobami promocji miasta i regionu w wymiarze kościelnym, kulturowym, gospodarczym i społecznym. Dyrektorem naukowym Wieczorów w latach 199-2004 był ks. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu, zaś dyrektorem artystycznym Stanisław Rybarczyk. Oto chronologiczny wykaz przeprowadzonych Wieczorów Tumskich:

### Rok 1999

1. 31 I 1999, godz. 18,30 – katedra wrocławska. Inauguracyjny Wieczór Tumski. Msza św. pod przewodnictwem JEm kard. Henryka Romana Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Homilia – ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu. Śpiewy połączonych chórów miasta Wrocławia (Chór „Consonanza”, Chór „Gaudium”, Chór św. Maksymiliana, Chór „Pueri cantores wratislavienses”, Chór „Cantores minores”).
2. 28 II 1999, godz. 18,00 kościół pw. świętych Apostołów Piotra i Pawła. Wykład: prof. dr hab. Lech Tyszkiewicz (UWr) – *Wrocław – początki biskupstwa i miasta*. Część artystyczna: Zespół Barokowy ALTRI STROMENTI pod kierownictwem Leszka Firka z udziałem czeskiej sopranistki Gabrieli Eibenovej. W programie: utwory z przełomu XVI i XVIII wieku ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu.
3. 21 III 1999, godz. 17,30 – kościół pw. Św. Krzyża. Wykład: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (PWT): *Grzech – cierpienie – zbawienie*. Część artystyczna: chór alumnów Wyższego Seminarium Duchownego oo. Paulinów z Krakowa. W programie: chorał gregoriański.



4. 25 IV 1999, godz. 18,00 – kościół Najświętszej Marii Panny na Piasku. Wykład: o. Andrzej Konopka (przeor klasztoru oo. Dominikanów we Wrocławiu): *Człowiek jako byt przyszłości*. Część artystyczna: Zbigniew Kozub – Psalmi czasów przyszłych do słów z Księgi Psalmów w tłumaczeniu Romana Brandstaettera.
5. 30 V 1999, godz. 18,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (pl. Katedralny 1). Wykład: ks. prof. dr Mieczysław Maliński (Kraków): *Miłość nadająca człowiekowi piękno*. Część artystyczna: liryka miłosna w wykonaniu studentów Akademii Muzycznej we Wrocławiu.
6. 20 VI 1999, godz. 20,00 – katedra wrocławska. Wykład: ks. prof. Jan Krucina (PWT): *Jan Paweł II – pielgrzym*. Część artystyczna: utwór Andrzeja Nikodemowicza: *Misterium Krzyża Świętego*, napisany na Jubileusz XX-lecia pontyfikatu Jana Pawła II oraz słynna *Msza kreolska* argentyńskiego kompozytora Ariela Ramirez’a. Wykonawcy: Chór Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium”, Zespół „Sierra Manta” oraz Orkiestra Teatru Muzycznego – Operetki Wrocławskiej pod dyrekcją Alana Urbanka.
7. 25 VII 1999, godz. 19,00 – kościół pw. św. Apostołów Piotra i Pawła. Wykład: ks. prof. Józef Swastek (PWT): *Zabytki Ostrowia Tumskiego*. Część artystyczna: psalmy i muzyka lutniowa w wykonaniu: Jacka Wisłockiego – tenor, i Ireneusza Trybulca – lutnia.
8. 29 VIII 1999, godz. 18,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku. Wykład: Jan Pilicki (architekt z Krakowa): *Jerzy Nowosielski – sacrum w sztuce*. Część artystyczna: śpiewy cerkiewne w wykonaniu Zespołu Kameralnego Cerkwi Prawosławnej św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu „Oktoich”. Po koncercie – promocja najnowsze- go, monumentalnego, dwutomowego wydawnictwa o sztuce sakralnej Jerzego Nowosielskiego – *Villa dei misteri, Pascha ikony*.
9. 26 IX 1999, o godz. 20,00 – katedra wrocławska. Wykład: ks. prałat Zdzisław Peszkowski (ocalały z Katynia): *W 60. rocznicę 1 i 17 września 1939 r.* Część artystyczna: *Requiem* Wolfganga Amadeusa Mozarta w wykonaniu solistów „Poznańskich Słowików” i Orkiestry Symfonicznej Filharmonii Sudeckiej z Wałbrzycha – pod dyrekcją prof. Stefana Stuligrosza.
10. 24 X 1999, godz. 19,30 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: Jerzy Kichler (przewodniczący Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce): *Między pogardą a nadzieją*. Część artystyczna: pieśni synagogałne w wykonaniu Chóru Synagogi pod Białym Bocianem we Wrocławiu pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka, z udziałem organisty Andrzeja Grabarka i skrzypaczki Agnieszki Ostapowicz-Rybarczyk.
11. XI 1999, godz. 18,00 – kościół pw. św. Bartłomieja (dolny kościół św. Krzyża). Wykład: ks. doc. dr hab. Józef Pater (wicedyrektor Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego we Wrocławiu). Część artystyczna: śpiewy Kościoła katolickiego w wykonaniu Chóru Kameralnego „Consonanza” pod dyrekcją Marty Kierskiej-Witczak. W programie – m. in. śpiewy gregoriańskie, kompozycje Wacława z Szamotuł, Mozarta, Griega i Koszewskiego oraz muzyka hiszpańska.
12. 26 XII 1999, godz. 18,00 – kościół Najświętszej Marii Panny na Piasku. Wykład: o. prof. dr hab. Franciszek Rosiński OFM (UWr): „Ludowe tradycje bożonarodzeniowe w Polsce”. Część artystyczna: koncert kolęd w wykonaniu chóru parafii pw. Matki Bożej Bolesnej we Wrocławiu CANTA NOBISCUM pod dyrekcją Marka Pisarskiego.

## Rok 2000

1. 30 I 2000, godz. 19,30 – Katedra wrocławska. Wykład: Marek Dyżewski (publicysta, prelegent muzyczny, b. rektor Akademii Muzycznej we Wrocławiu): *O rotulach, kantyczkach, pastoralkach i symfoniach anielskich*. Część artystyczna: *Pastoralka* wrocławskiego kompozytora i aranżera Włodzimierza Szomańskiego. Wykonawcy: aktorka Teatru Polskiego – Ewa Kamas, Spirituals Singers Band i Orkiestra Symfoniczna Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej im. K. Szymanowskiego we Wrocławiu pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka.
2. 27 II 2000, godz. 18,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: prof. dr hab. Wojciech Wrzesiński (UWr): *Wybrane karty z dziejów Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku w pierwszych latach po II wojnie światowej*. Część artystyczna: recital Romana Kołakowskiego (wrocławski bard, kompozytor, poeta, dyrektor artystyczny Przeglądu Piosenki Aktorskiej) pod tytułem: *Nie śpiewać tym, co klaszczą...* W programie: piosenki autorskie i wiersze współczesnych poetów polskich.
3. 26 III 2000, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. bp Jan Tyrawa: *Jubileuszowe przebaczenie i pojednanie*. Część artystyczna: słynny utwór Josepha Haydna *Siedem słów Chrystusa na Krzyżu* w wykonaniu Kwartetu Wieniawskiego z udziałem narratora Medarda Plewackiego.
4. 30 IV 2000, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża. Wykład: o. Antoni Dudek OFM (proboszcz par. pw. św. Antoniego we Wrocławiu): *Człowiek w drodze...* Część artystyczna: kompozycja mistrza włoskiego baroku Antonia Vivaldiego – *Cztery pory roku*. Wykonawcy: skrzypek Wiktor Kuźniecowa i Orkiestra Kameralna „Leopoldinum” pod kierunkiem Zbigniewa Szufłata.
5. 28 V 2000, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku. Wykład – słowo wstępne: prof. dr hab. Jan Miodek (UWr). Część artystyczna: *Pieśń nad Pieśniami*. Wykonawcy: aktorzy scen wrocławskich: Ewa Kamas, Jan Blecki i Marcin Rogoziński. Reżyseria – Jan Blecki. Scenografia – Zbigniew Lubicz – Miszewski. „Canticum canticorum” Palestriny śpiewali: Cantores Minores Wratislavienses i Pueri Consonantes pod dyrekcją Piotra Karpety.
6. 25 VI 2000, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu – Wieczór poświęcony ks. kard. Henrykowi Gulbinowiczowi, arcybiskupowi metropolii wrocławskiej z racji jego złotego jubileuszu kapłaństwa. Wykład: prof. dr hab. Andrzej Wiszniewski (Minister Nauki i Przewodniczący Komitetu Badań Naukowych): *Jubileusz ks. Henryka Kardynała Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego*. Część artystyczna: Maria Czechowska (sopran), Igor Cecocho (trąbka) i Andrzej Grabarek (organy). W programie m.in. utwory Händla, Bacha, Vivaldiego, Mozarta, Schuberta i Gounoda. Obecni byli kardynałowie: Henryk Gulbinowicz, Edmund Szoka, osobisty legat Ojca Św. Jana Pawła II na obchody tysiąclecia wrocławskiego biskupstwa i miasta, Joachim Meisner, arcybiskup Kolonii.
7. 30 VII 2000, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża. Wykład: ks. dr hab. Józef Pater (PWT): *Święci, błogostawieni, studzy Boży związani ze Śląskiem*. Część artystyczna: utwory Johanna Sebastiana Bacha (w 250. rocznicę jego śmierci) w wykonaniu Dolno-

- śląskiej Orkiestry Barokowej pod dyrekcją Jana Tomasza Adamusa. Soliści: Anna Miłkołajczyk – sopran, Joana Majewska – alt, Maciej Gallas – tenor, Marek Fras – bas  
Instrumenty: Igor Cechocho – trąbka, Rafael Gabriel Przybyła – obój, Marek Niewiedział – obój, Dymitr Olszewski – skrzypce, Dorota Hosnowska – skrzypce, Joanna Kostylew – altówka, Kazimierz Pyzik – violone, Jan Tomasz Adamus – organy.
8. 27 VIII 2000, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu. Wykład: Wojciech Dzieduszycy: *Festiwałe muzyczne na Dolnym Śląsku*. Część artystyczna: występ dwóch wrocławskich zespołów muzyki dawnej: „Collegio di Musica Sacra” pod kierownictwem artystycznym Andrzeja Kosendiaka i grającego na historycznych instrumentach i ich kopiach „Altri Stromenti” – kierownik artystyczny Leszek Firek. Dyrygent zespołów – Andrzej Kosendiak. W programie koncertu: Claudio Monteverdi – utwory ze zbioru *Selva morale e spirituale*.
  9. 24 IX 2000, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu. Wykład: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec (rektor PWT we Wrocławiu, dyrektor naukowy Wieczorów Tumskich): *Człowiek u progu trzeciego tysiąclecia*. Część artystyczna: koncert Stefanii Woytowicz, polskiej wokalistyki, śpiewaczki koncertującej na całym świecie, pierwszej odtwórczyni partii sopranowej w słynnej III Symfonii *Pieśni żałobnych* Henryka Mikołaja Góreckiego. Razem z artystką wystąpił ceniony organista Michał Dąbrowski, organista kościoła Św. Krzyża w Warszawie. W programie koncertu zatytułowanego *Te Deum laudamus w Roku Jubileuszowym* znalazły się: utwory Mikołaja Zielenieckiego, J. Staromiejskiego, Andrzeja Rohaczewskiego, Stanisława Moniuszki, Mieczysława Surzyńskiego, Witolda Lutosławskiego i Andrzeja Kurylewicza.
  10. 29 X 2000, godz. 19,30 – katedra wrocławska. Wykład: dr Peter Ohr (Konsul Generalny Niemiec we Wrocławiu): *Przełom w stosunkach polsko-niemieckich*. Część artystyczna, zatytułowana *Między Bachem a Pendereckim*: Chór Landesjugendchor Niedersachsen z Hannoveru pod dyrekcją Jörga Straube. Utwory solowe na organach – Stephan Ziegler. W programie – kompozycje: Guillaume de Machaut, J.P. Sweelinka, E. Rautavaara, J.S. Bacha, P. Hindemitha, F. Martina, K. Pendereckiego.
  11. 26 XI 2000, godz. 19,30 – katedra wrocławska. W ramach tego Wieczoru zaprezentowano Verba Sacra – Modlitwy Katedr Polskich – cykl spotkań zainicjowany w Poznaniu przez reżysera Przemysława Basińskiego, podążający przez najstarsze polskie katedry (Poznań, Gdańsk, Toruń, Pelplin, Gniezno, Warszawa, Kraków, Szczecin...). Honorowy patronat nad przedsięwzięciem – Premier RP, prof. Jerzy Buzek, oraz Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Kazimierz Ujazdowski. Podczas wrocławskiego spotkania ze słowem świętym przedstawiono Księgę Hioba w przekładzie Czesława Miłosza. Czytał znakomity aktor – Leszek Pešek. Oprawa muzyczna: poznański muzyk – Mieczysław Leśniczak (wykonane na trąbce m.in. utwory J.S. Bacha, M.R. Delalande, P. Baldassariego, improwizacje artysty). Wprowadzenie do Księgi Hioba dokonała s. prof. dr hab. Ewa Józefa Jezierska OSU (PWT). Współorganizatorem Wieczoru był Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu.
  12. 26 XII 2000, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład – dwugłos: Zofia Owińska (Polskie Radio Wrocław) i ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (PWT): *Dwugłos na koniec wieku*. Część artystyczna: *Kolędy świata* w wy-

konaniu zespołu Spirituals Singers Band pod kierunkiem Włodzimierza Szomańskiego. Specjalny gość Wieczoru – ukraińska bandurzystka i śpiewaczka – Olga Marko, która wykonała kilka oryginalnych kolęd z Ukrainy.

### Rok 2001

1. 28 I 2001, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec (rektor PWT we Wrocławiu, dyrektor naukowy Wieczorów Tumskich): *Zamyślenia na progu nowego tysiąclecia*. Część artystyczna: śpiewy gregoriańskie i pieśni staropolskie na Boże Narodzenie w wykonaniu najmłodszego wrocławskiego zespołu muzycznego – Schola Gregoriana Silesiensis, działającego przy Ośrodku Kultury i Sztuki (Kierownictwo artystyczne – Robert Pożarski).
2. 25 II 2001, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu. Wykład: prof. dr hab. Mirosław Zabierowski (UWr): *W stronę światła i nieskończoności: człowiek i kosmos*. Część artystyczna: projekcja wizualno-muzyczna wrocławskiego artysty-plastyka Witolda Liszkowskiego *Struktury transcendentne*. Artysta za pomocą rzutników laserowych zakomponował obrazami przestrzeń kościoła NMP na Piasku. W swojej wizji artystycznej odwołał się do tematyki Wieczoru. Autorem oprawy muzycznej projekcji był wrocławski muzyk, kompozytor i dziennikarz Bogusław Klimsa.
3. 25 III 2001, godz. 19,00 – kościół pw. św. Bartłomieja (dolny Św. Krzyża). Wykład – dwugłos: ks. prałat Norbert Jonek i ks. Grzegorz Cebulski: *Wielkopostne tradycje muzyczne Wschodu i Zachodu*. Część artystyczna: śpiewy Wielkiego Postu Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego w wykonaniu Zespołu Kameralnego Cerkwi Prawosławnej świętych Cyryla i Metodego we Wrocławiu „Oktoich” pod dyr. ks. Grzegorza Cebulskiego i Chóru Kameralnego „Consonanza” pod dyr. Marty Kierskiej-Witczak. W programie: m.in. staropolskie pieśni pasyjne z XV i XVI wieku, śpiewy wielkopostne Kościoła wschodniego.
4. 29 IV 2001, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: prof. dr hab. Wojciech Witkiewicz (dyrektor Wojewódzkiego Szpitala Specjalistycznego przy ul. Kamieńskiego): *Mistrz i uczeń*. Część artystyczna: wykonawcy koncertu: wybitny akordeonista i kompozytor, absolwent akademii muzycznych w Doniecku, Moskwie i Kijowie, laureat wielu konkursów – Aleksander Susłow, Tumski Kwartet Smyczkowy oraz Dziecięca Orkiestra Akordeonowa „Harmonica” pod dyrekcją Galiny Susłowa. W programie: koncert D-dur Josepha Haydna, prawykonanie *Concertu Diptychu* na akordeon i kwartet smyczkowy Aleksandra Susłowa oraz utwory Straussa, Bizeta, Czajkowskiego i inne.
5. 27 V 2001, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża. Wykład: ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki (PWT): *Aktualność przestania Prymasa Tysiąclecia*. Część artystyczna: Chór Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” pod dyr. Alana Urbanka. W programie: m.in. polskie pieśni religijne Wacława z Szamotuł, Lucjana Laprusa, Józefa Świdra, Juliusza Łuciuka.
6. 24 VI 2001, godz. 19,30 – katedra wrocławska. Wykład: Kazimierz Michał Ujazdowski (Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego): Państwo wobec dziedzictwa narodowego. Część artystyczna: koncert pod tytułem *Habit, sutanna i skrzypce* – duchowni, jako

- kompozytorzy w XVII i XVIII wieku. Wykonawca: Wrocławski Zespół Instrumentów Dawnych „Altri Stromenti” pod kierunkiem Leszka Firka, z udziałem znakomitej sopranistki, solistki Warszawskiej Opery Kameralnej, Jarosławy Walczak-Prus. W programie: m.in. kompozycje Antonio Solera, Stanisława Sylwestra Szarzyńskiego, Giacomo Carissimiego, Antonio Vivaldiego.
7. 29 VII 2001, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża we Wrocławiu. Wykład: prof. dr hab. Edmund Małachowicz (UWr): *Monumentalna architektura Ostrowia Tumskiego we Wrocławiu*. Część artystyczna: recital organowy w wykonaniu wrocławskiego artysty Piotra Rojka. W programie – kompozycje: Alaina, Piechlera, Boelmana, Kielba i Mendelssohna.
8. 26 VIII 2001, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku. Wykład: ks. prałat lic. Aleksander Radecki (ojciec duchowny alumnów MWSD we Wrocławiu): *Pielgrzymowanie – fenomen XXI wieku*. Część artystyczna: kameralny zespół śpiewaczy: Poznański Zespół Wokalny „AFFABRE CONCINUT”. W programie: pieśni Wacława z Szamotuł, madrygały renesansowe, utwory barokowe i romantyczne.
9. 30 IX 2001, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża we Wrocławiu. Wykład: Włodzimierz Szomański (wybitny artysta wrocławski): *Gospel – Słowo Boże*. Część artystyczna: MISSA GOSPEL’S w wykonaniu Chóru Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” i Orkiestry Filharmonii im. W. Lutosławskiego pod dyrekcją Włodzimierza Szomańskiego. Jako soliści wystąpili: Ewa Uryga, Olga Szomańska i Marek Bałata z SPIRITUALS SINGERS BAND.
10. 28 X 2001, godz. 19,00 – kościół pw. Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu. Wykład: o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW): *Śmierć w perspektywie chrześcijańskiej nadziei*. Część artystyczna: śpiewy opatrzone wspólnym tytułem *Chorał o Wieczne Spoczywanie* w wykonaniu znakomitego polskiego zespołu wokalnego „Bor-nus Consort”.
11. 18 XI 2001, godz. 18,00 – kościół pw. św. Krzyża we Wrocławiu. Wykład: ks. infułat Adam Drwięga (Prepozyt Kapituły Kolegiackiej św. Krzyża, Proboszcz Katedry Wrocławskiej): *Muzyka organowa w Kolegiacie św. Krzyża*. Podczas Wieczoru JEm ks. kard. Henryk GULBINOWICZ, arcybiskup metropolita wrocławski, poświęcił organy wybudowane przez firmę „Remigiusz Cynar”. Część artystyczna: recital organowy w wykonaniu jednego z najwybitniejszych polskich wirtuozów – prof. Joachima Grubicha. W programie koncertu: kompozycje Jana Sebastiana Bacha, Franciszka Liszta, Mieczysława Surzyńskiego, Cesara Francka i innych.
- 11a. 25 XI 2001, godz. 19,00, aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (UKSW): *Dialog chrześcijańsko-żydowski – trudności i nadzieje*. Część artystyczna: zespół synagogałny w Polsce – Chór Synagogi pod Białym Bocianem we Wrocławiu pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka. W partiach solowych wystąpili: Magdalena Wołowiec – sopran, i Piotr Bunzler – tenor. Na organach grał Andrzej Garbarek. W programie: śpiewy synagogałne – kompozycje Salomona Sulzera, Louisa Lewandowskiego, Abrahama Ellsteina, Ralpa Schlossberga, Samuela Naumbourga, a także pieśni tradycyjne.

12. 30 XII 2001, godz. 18,30 – katedra wrocławska. Zakończenie Roku Prymasa Tysiąclecia. Uroczysta Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Wykład – Homilia: JE. ks. bp Jan Tyrawa (PWT): *Rodzina w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*. W czasie Mszy św. śpiewał chór Pueri Cantores Wratislavienses pod dyr. ks. mgr. Stanisława Nowaka. Po Mszy św. odbył się koncert kolęd w wykonaniu tegoż chóru.

### Rok 2002

1. 27 I 2002, godz. 19,30 – katedra wrocławska. Wykład: ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT we Wrocławiu – *Ekumenizm na progu XXI wieku*. Część artystyczna: kolędy i pastoralki w wykonaniu trzech chórów: Chóru Parafii Ewangelickiej we Wrocławiu pod dyrekcją Danuty Wojnar, Chóru Katedry Prawosławnej we Wrocławiu pod dyrekcją Aleksandra Chudobina oraz Chóru Katedry św. Jana Chrzciciela pod dyrekcją Stanisława Kwiatkowskiego.
2. 24 II 2002, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. lic. Aleksander Radecki, MWSD we Wrocławiu – *Bezinteresowny Wielki Post*. Część artystyczna: muzyka pasyjna, m.in. skargi maryjne, pieśni z *Krzyszowskiej książki pasyjnej* autorstwa wrocławskiego kompozytora Georga Josepha, do słów Johannesa Schefflera (Angelusa Silesiusa), kompozycje Giovanniego Fontany, Marca Ucelliniego, Giovanniego Legrenziego – w wykonaniu „Ars cantus” oraz Tomasza Dobrzańskiego (flet prosty, lira korbowa), Ewy Prawuckiej (pozytyw) i Tomasza Frycza (wiolonczela).
3. 24 III 2002, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, dyrektor naukowy Wieczorów Tumskich – *Dlaczego zbawienie przez Krzyż?* Część artystyczna: Pasja według św. Mateusza w opracowaniu muzycznym ks. Leona Pęcherka – w wykonaniu Chóru Chłopięcego Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses” pod dyrekcją ks. Stanisława Nowaka oraz Chóru Alumnów Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, przygotowanego przez Eugeniusza Stępnia.
- 3a. 26 III 2002 – nadzwyczajny (dodatkowy) Wieczór Tumski – godz. 18,00 – kościół pw. Św. Krzyża. Słowo wstępne: Stanisław Rybarczyk, dyrektor artystyczny Wieczorów Tumskich. Część artystyczna: koncert muzyki pasyjnej w wykonaniu Wiesbadener Knabenchor pod dyrekcją Romana B. Twardego. W programie kompozycje: Johannesa Sebastiana Bacha, Dietricha Buxtehudego, Nicolausa Bruhnsa, Josepha Gabriela Rheinbergera, Antona Brucknera i innych. W koncercie wziął udział Wrocławski Chór Chłopięcy „Pueri Consonantes” pod dyrekcją Roberta Wajlera.
4. 28 IV 2002, godz. 19,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT we Wrocławiu – *Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim – część I: Akademia Leopoldyńska 1702-1811*. Część artystyczna: recital organowy wrocławskiego wirtuoza Andrzeja Garbarka. W programie: kompozycje powstałe w wieku XVIII, m. in. Johannesa Sebastiana Bacha, Dietricha Buxtehudego i Georga Böhma.

5. 26 V 2002, godz. 19,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: prof. dr hab. Mieczysław Pater, Uniwersytet Wrocławski – *Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim – część II: Lata 1811-1918*. Część artystyczna: recital organowy Sławomira Kamieńskiego, Akademia Muzyczna w Poznaniu. W programie: kompozycje XIX-wiecznych twórców polskich i niemieckich: Johannesa Brahmsa, Mieczysława Surzyńskiego, Feliksa Mendelssohna, Feliksa Nowowiejskiego oraz twórców wrocławskich – Adolpha Hessego i Moritza Brosiga
6. 30 VI 2002, godz. 19,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: prof. dr hab. Teresa Kulak, Uniwersytet Wrocławski – *Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim – część III: Lata 1918-1945*. Część artystyczna: występ Chóru Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” pod dykcją Alana Urbanka. Partie solowe: Bogdan Maka – baryton. W programie: kompozycje m.in. Benjamin Brittena, Johannesa Brahmsa, Józefa Świdra Lucjana Laprusa oraz śpiewy cerkiewne.
7. 28 VII 2002, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, PWT we Wrocławiu – *Czy Pan Bóg kocha góry?* Część artystyczna: muzyka góralska w wykonaniu Kapeli Folkowa „KAŻDY SOBIE” Ośrodka Kultury Gminy Oleśnica w Boguszycach – kierownik artystyczny: Dorota Bartzak.
8. 25 VIII 2002, godz. 19,00 – kościół Najświętszej Marii Panny na Piasku. Wykład: dr Andrzej Waloński, Akademia Muzyczna we Wrocławiu – *Dawny Wrocław śpiewający*. Część artystyczna: solo i duet – wrocławscy wirtuozi: Jan Tomasz Adamus – organy i pozytyw oraz Igor Cecocho – trąbka i trąbka barokowa. W programie: kompozycje Adolpha Friedricha Hessego, Giovanni Vivianiego, Girolamo Frescobaldiego, Joanna Gottlieba Janitzscha, Henry Purcella i Georgia Friedricha Händla.
9. 29 IX 2002, o godz. 18,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, dyrektor naukowy Wieczorów Tumskich – *Teologia we Wrocławiu po II wojnie światowej*. Część artystyczna: Chór Chłopięcy Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses” pod dykcją ks. Stanisława Nowaka. W programie: kompozycje Giovanniego Pierluigiego da Palestriny, Mikołaja Gomółki, Jacoba Arcadelta, Charlesa Gounoda, Manfreda Menschicka, Feliksa Mendelssohna, Cesara Francka, Mikołaja Zieleńskiego, Domenico Scarlattiego oraz Antona Brucknera. Akompaniament organowy: Maria Wodniak.
10. 27 X 2002, godz. 18,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT we Wrocławiu – *Święta. Jadwiga w przestaniu Jana Pawła II*. Część artystyczna: recital organowy wrocławskiego wirtuoza Andrzeja Garbarka; partie solowe: Kazimierz Myrlak (tenor) i Antoni Bogucki (bas). W programie: kompozycje Jana Sebastiana Bacha, Stanisława Moniuszki, ks. Jana Łukowskiego, Augusta Frezera, Bartłomieja Pekiela, Charlesa Marii Widoma.
11. 24. XI 2002, godz. 18.,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Słowo wstępne: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, PWT we Wrocławiu – *Poezja jest muzyką słowa*. Część artystyczna: autorska recytacja wierszy Aleksandra Szklarczyka w trzech tematycznych cyklach: Modlitwa, Czas i Ludzie oraz Miłość. Poezja Szklar-

czyka była poddana próbie interpretacji przez trójkę znanych, wrocławskich muzyków: Agnieszkę Ostapowicz-Rybarczyk (skrzypce), Piotra Barona (saksofon) i Zbigniewa Lewandowskiego (instrumenty perkusyjne). Ponadto – w programie wystąpił Zespół Wokalny „Senna Rigore” pod dyрекcją Jolanty Szybalskiej-Matczak.

12. 29 XII 2002, godz. 19,30 – Jubileuszowy, pięćdziesiąty Wieczór Tumski – katedra wrocławska. Wystąpienia: ks. Kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, i dr Rafał Dutkiewicz, prezydent Wrocławia. Część artystyczna: Zespół „Collegio di Musica Sacra” pod dyрекcją Andrzeja Kosendiaka. W programie: kolędy w opracowaniu solistów, chór i orkiestrę, dokonany przez Andrzeja Kosendiaka.

### Rok 2003

1. 26 I 2003, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Trójgłos wykładowy: ks. mitrat Eugeniusz Cebulski z parafii prawosławnej, ks. Marcin Orawski z parafii ewangelickiej i ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski, prof. PWT we Wrocławiu – *Dialog ekumeniczny – wyznania chrześcijańskie w jednoczącej się Europie*. Część artystyczna: Zespół Kameralny Cerkwi Prawosławnej św. św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu „OKTOICH” pod dyрекcją ks. Grzegorza Cebulskiego oraz działający przy wrocławskiej parafii ewangelickiej pw. Opatrzności Bożej Zespół „Capella Oecumenica” pod dyрекcją Adama Rajczyby. W programie: śpiewy cerkiewne oraz kompozycje Mikołaja Gomółki, Jana Sebastiana Bacha i Feliksa Mendelssohna.
2. 23 II 2003, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: Andrzej Ostoja-Solecki – *Akademicka chóralistyka w powojennym Wrocławiu*. Część artystyczna: Wrocławscy Madrygaliści, chór pod dyрекcją Ryszarda Matusewicza. W programie: kompozycje Mikołaja Gomółki, Aleksandra Scarlatti, Orlanda di Lasso, Gesualda da Venosa, Klaudia Monteverdiego i innych.
3. 30 III 2003, godz. 19,30 – katedra wrocławska. Wykład: o. Jan Kanty OCD, misjonarz z Burgundii – *Afrykański Wielki Post*. Część artystyczna: artyści z Republiki Południowej Afryki: Colla Voce Youth Choir pod dyрекcją Henka Bernarda. Na organach akompaniował Frank Geldenhuis. W programie: kompozycje o tematyce wielkopostnej – M. Hogana, M. Barretta, J. Ruttera, A. Esterhuysa, F. Guimanta, G. Faure’go, W.A. Mozarta.
4. 27 IV 2003, godz. 19,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, PWT we Wrocławiu – *Chrześcijanin wobec jedności Europy i świata*. Część artystyczna: Chór Chłopięcy Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri cantores Wraticlaviwnses” oraz Orkiestra Kameralna „Divisi” pod dyрекcją ks. Stanisława Nowaka. W programie: utwory Wolfganga Amadeusza Mozarta (1756-1791) – Msza C-dur *Koronacyjna* KV 317, „Te Deum” C-dur (KV 141) oraz *Laudate Dominum, Vesperae solemnes de Confessore*.
5. 25 V 2003, godz. 19,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. prof. dr hab. Jan Krucina, PWT we Wrocławiu – *Czy Unia Europejska ma przyszłość?*. Część artystyczna: Chór „GOSPEL SUNRISE” pod dyрекcją Macieja Wojciechowskiego. Soliści: Katarzyna Łebek, Kamila Juda, Tomasz Netybuć, Joanna Trembicka-Zaręba, Maciej Wojciechowski, Jacek Zameczki. W programie: *His Ele Is on the Sparrow – Gospel; I Offer My Life* –



- Worship; *Lean no Me* – Gospel; *Siyahamba African* – Gospel; *Wictory chant* – Work song; *O Happy Day* – Negro spiritual; *Hosanna* – Gospel; *Schabach* – Gospel; *Can't Stop Praisin' His Name* – Gospel.
6. 29 VI 2003, godz. 18,00 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT we Wrocławiu – *Najnowsza encyklika Piotra naszych czasów*. Część artystyczna: recital organowy Jana Tomasz Adamusa, prof. Akademii Muzycznej we Wrocławiu. W programie: kompozycje Franciszka Liszta i Cesara Francka.
7. 27 VII 2003, godz. 19,00 – kościół św. Krzyża. Wykład: *Po co duchowni w zjednoczonej Europie?*. Część artystyczna: Małgorzata Feldgebel (fidel, rebek) i Mirosław Feldgebel (harfa, instrumenty perkusyjne, śpiew). W programie: *Kolory średniowiecza: Consurge iubilans* – sekwencja o św. Jadwidze, anonim cysterski ok. 1267; Śląsk wersja instrumentalna; *Exultent hodie* – cystersi śląscy od. 1267; *La manfredina* – anonim XIV wiek, Włochy; *Cantiga 166* ze zbioru *Cantigas de Santa Maria*, Alfonso el Sabio, XIII wiek; *Cantiga 130* ze zbioru *Cantigas de Santa Maria*, Alfonso el Sabio, XIII wiek; *Tre fontane* – anonim XIV wiek, Włochy; *Cantiga 159* – ze zbioru *Cantigas de Santa Maria*, Alfonso el Sabio, XIII wiek; *Isabella* – anonim XIV wiek, Włochy; *Mariam matrem* – ze zbioru *El libre Vermell de Monserrat*, XIV wiek; *Cuncti simus* – ze zbioru *El libre Vermell de Monserrat*, XIV wiek; *O najdroższy kwiatku* – anonim XV wiek, Polska; *Predulcis eurus* – Piotr z Grudziądza, XV wiek; *Regina coeli laetare* – anonim ok. 1400 z rkp Jana z Jasiennej.
8. 31 VIII 2003, godz. 19,00 – kościół Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu. Wykład: ks. Stanisław Orzechowski, duszpasterz akademicki we Wrocławiu, popularny „Orzech” – *Jasnogórskie pielgrzymowanie*. Część artystyczna: występ Agnieszki Justyny Szumiało, śpiewaczki, absolwentki Akademii Muzycznej we Wrocławiu z towarzyszeniem organów – wirtuoza Andrzeja Garbarka. W programie: kompozycje: Jakoba Arcadelta, Jana Sebastiana Bacha, Pietro Mascagniego i Giacomo Pucciniego.
9. 28 IX 2003, godz. 19,00 – kościół Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu. Wykład: dr Maciej Łagiewki, dyrektor Muzeów Miejskich Wrocławia – *Wrocławskie ślady Edyty Stein*. Część artystyczna: recital wokalny znakomitego wrocławskiego kontratenora Piotra Łukowskiego, dziekana Wydziału Wokalnego Akademii Muzycznej we Wrocławiu – z towarzyszeniem organów – Bogumiły Turłukowskiej. W programie: kompozycje Henry Purcella, Jana Sebastiana Bacha, Franciszka Schuberta i Stanisława Moniuszki.
10. 16 X 2003, godz. 20,00 – katedra wrocławska – Wieczór dedykowany Ojcu Świętemu Janowi II w dwudziestą piątą rocznicę pontyfikatu. Wykład: bp Leszek Sławoj Głódź, biskup polowy – *Jan Paweł II – Papież z Polski*. Część artystyczna: Koncert Oratoryjny. W programie: kompozycje: Wojciecha Kilara – „Angelus” i Antona Brucknera – *Te Deum* w wykonaniu młodych, wrocławskich solistów, chórów Wrocławia i Orkiestry Symfonicznej Akademii Muzycznej we Wrocławiu pod dyrekcją Marka Pijarowskiego.
- Podczas Wieczoru nastąpiło wręczenie nagród laureatom Konkursu Kompozytorskiego ogłoszonego przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu i Fundację „Pro Arte” dla uczczenia Jubileuszu Ojca Świętego Jana Pawła II.

11. 30 XI 2003, godz. 19,30 – kościół Św. Krzyża. Wykład: ks. prof. dr hab. Józef Pater, prorektor PWT we Wrocławiu – *Beatyfikacje i kanonizacje Jana Pawła II*. Część artystyczna: recital organowy Piotra Rojka. W programie: Johann Sebastian Bach – preludium i fuga Es-dur (BWV 552) oraz Chorał: **Wachet auf, ruft uns die Stimme** (BWV 645); Moritz Brosig – Preludium e-mol op. 58 nr 1 oraz Postludium f-moll op. 58 nr 3; Jehan Alain – *Litanies*; Cesar Franck – Chorał E-dur (b.op.).
12. 21 XII 2003, godz. 19,30 – katedra wrocławska. Wykład: ks. radca Waldemar Pytel, proboszcz Kościoła Pokoju w Świdnicy – *Adwent i Boże Narodzenie w tradycji Kościoła ewangelickiego*. Część artystyczna: *Weihnachtsoratorium* (Oratorium na Boże Narodzenie) Jana Sebastiana Bacha w wykonaniu solistów, chóru i orkiestry z Drezna pod dyrekcją Markusa Leidenberga.

### Rok 2004

1. 25 I 2004, godz. 19,30 – kościół pw. św. Bartłomieja (dolny Św. Krzyża). Wykład: ks. dr Piotr Nikolski, duszpasterz parafii prawosławnej w Wałbrzychu i Ząbkowicach Śląskich: *Tradycja ascetyczna a dialog ekumeniczny*. Część artystyczna: Prawosławne kolędy i pieśni bożonarodzeniowe w wykonaniu Chóru męskiego cerkwi św. św. Cyryla i Metodego „OKTOICH” pod dyrekcją ks. Grzegorza Cebulskiego oraz Chóru Młodzieżowego Katedry Prawosławnej we Wrocławiu „SINAKSIS” pod dyrekcją Aleksandra Chudobina.
2. 29 II 2004, godz. 19,00 – kościół pw. św. Bartłomieja (dolny Św. Krzyża). Wykład: o. dr Mariusz Tabulski, paulin z Krakowa: *Święty Stanisław natchnieniem dla współczesnych Polaków*. Część artystyczna: śpiewy gregoriańskie w wykonaniu Scholi Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów na Skalce w Krakowie pod dyrekcją brata Piotra Olesia. W programie: m.in. kompozycje poświęcone św. Stanisławowi.
3. 21 III 2004, godz. 18,00 – kościół pw. św. Bartłomieja (dolny Św. Krzyża). Wykład: o. Andrzej Bujnowski, wrocławski dominikanin, laureat Nagrody Totus 2003: *Dlaczego Kościół przestaje śpiewać?*. Część artystyczna: koncert pieśni wielkopostnych zatytułowany *Słońce nagle zgasło* w wykonaniu chóru szczecińskiego „Deus Meus” pod dyrekcją Jolanty Szczepaniak.
4. 25 IV 2004, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża we Wrocławiu – Wieczór poświęcony osobie Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza – jako podziękowanie za 28-letni trud pasterzowania w Archidiecezji Wrocławskiej. Wykład: ks. infułat Adam Drwięga, proboszcz katedry wrocławskiej *Henryk Kardynał Gulbinowicz – metropolita wrocławski przełomu tysiącleci*. Część artystyczna: kompozycje Georga Friedricha Händla, Wolfganga Amadeusa Mozarta, Josepha Haydna, Feliksa Mendelssohna, Antoniego Dworzaka w wykonaniu wybitnych wrocławskich artystów: gwiazdy Opery Dolnośląskiej – Ewy Czermak (sopran), profesora Akademii Muzycznej we Wrocławiu i solisty Filharmonii Wrocławskiej – Igora Cecocho (trąbka) oraz znakomitego wirtuoza organów – Andrzeja Garbarka.
5. 30 V 2004, godz. 19,00 – kościół Św. Krzyża na Ostrowie Tumskim – Wieczór poświęcony JEm ks. kard. Henrykowi Gulbinowiczowi. W roli prelegenta wystąpił sam Ksiądz Kardynał. Wspominał lata swojego pasterzowania w Archidiecezji Wrocławskiej (1976-2004). Część muzyczna: kompozycje Stanisława Moniuszki, Wolfganga Ama-

- deusa Mozarta, Gaetano Donizettiego, Giacomo Pucciniego i wielu innych – w wykonaniu solistów Opery Dolnośląskiej: Jolanty Żmurko (sopran), Radosława Żukowskiego (bas), Aleksandry Kurzak, solistki Teatru Wielkiego w Warszawie i Staatsoper Hamburg (sopran), córki Jolanty Żmurko. Akompaniament organowy – Andrzej Chorosziński, profesor Akademii Muzycznych w Warszawie i we Wrocławiu.
6. 27 VI 2004, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykład: ks. dr Janusz Czarny, *Jak Dawid... Metafora ludzkiego losu*. Część artystyczna: kompozycje Jana Sebastiana Bacha, Bernarda Andresa i twórców hiszpańskich. w wykonaniu Magdaleny Czopka, harfistki Filharmonii Sudeckiej w Wałbrzychu, profesor wrocławskiej Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej – na królewskim instrumencie – harfie.
7. 25 VII 2004, godz. 19,00 – kościół pw. Św. Krzyża we Wrocławiu – Wieczór poświęcony kompozytorowi i pedagogowi Józefowi Elsnerowi, nauczycielowi Fryderyka Chopina, z okazji 150-lecia jego śmierci. Wykład: prof. dr Maria Zduniak – *W 150. rocznicę śmierci Józefa Elsnera – nauczyciela Fryderyka Chopina*. Część artystyczna: recital organowy znakomitego wrocławskiego wirtuoza Andrzeja Garbarka. W programie – utwory kompozytorów polskich z przełomu XIX i XX wieku: Stanisława Moniuszki, Mieczysława Surzyńskiego, Augusta Freyera, Franciszka Walczyńskiego i Feliksa Rączkowskiego.
8. 29 VIII 2004, godz. 19,00 – kościół Najświętszej Maryi Panny na Piasku”. Wykład: ks. prof. dr hab. Józef Pater, dyrektor Muzeum Archidiecezjalnego we Wrocławiu, rektor-elekt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – *Dzieje chrześcijaństwa w Szkocji*. Część artystyczna: szkocka muzyka dudziarska w wykonaniu wybitnego dudziarza szkockiego Lindsaya Davidsona wraz z harfistką – Ireną Czubek-Lindsay.
9. 26 IX 2004, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – Wieczór poświęcony rocznicom: wybuchu II wojny światowej i Powstania Warszawskiego. Wykład: prof. dr hab. Włodzimierz Suleja (Instytut Pamięci Narodowej) – *Niedostatki zbiorowej pamięci – wojenne rocznice z perspektywy współczesnego Polaka (1 września 1939 – 1 sierpnia 1944)*. Część artystyczna: koncert najpiękniejszych polskich pieśni patriotycznych w wykonaniu Kameralnego Chóru Męskiego „Cantilena” pod dyrekcją Adama Rajczyby.
10. 10 X 2004, godz. 19,30 – katedra wrocławska – Wieczór poświęcony Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II z racji Dnia Papieskiego. Wprowadzenie: ks. dr Jerzy Rasiak – *Jan Paweł II – Pielgrzym pokoju*. Część artystyczna: fragmenty tekstów papieskich, recytowane przez znanego wrocławskiego aktora, Michała Białeckiego oraz kompozycje Henryka Mikołaja Góreckiego, Mikołaja Zieleńskiego, Bartłomieja Pękiela, Józefa Świdra, Waclawa z Szamotuł i innych – w wykonaniu wrocławskiego chóru Cantores Minores Wratislavienses” pod dyrekcją Piotra Karpety.
11. 28 XI 2004, godz. 19,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – Wieczór ku uczczeniu 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Wykład: ks. dr Andrzej Małachowski (PWT Wrocław) – *Niepokalana w życiu chrześcijanina*. Część artystyczna: utwory o tematyce maryjnej, skomponowane przez Jana Sebastiana Bacha, Wolfganga Amadeusa Mozarta, Józefa

Haydna, Giovanni Battistę Pergolesiego, Franciszka Schuberta i innych. Wykonawcami byli: Andżelika Wesołowska – sopran, i Magdalena Kulig – mezzosopran, studentki Wydziału Wokalnego Akademii Muzycznej we Wrocławiu. Na fortepianie akompaniowała Małgorzata Jaworska z wrocławskiej Akademii Muzycznej.

12. 26 XII 2004, godz. 18,00 – aula Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Wieczór poświęcony tradycjom Bożego Narodzenia. Wykład: ks. prof. dr hab. Józef Pater, rektor PWT we Wrocławiu – *Polskie tradycje Bożonarodzeniowe. Część artystyczna: najpiękniejsze polskie kolędy i pastorałki w wykonaniu Chóru Chłopięcego Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses”, pod dyrekcją ks. Stanisława Nowaka oraz organisty Andrzeja Garbarka.*

## V. DZIAŁALNOŚĆ ADMINISTRACYJNO-GOSPODARCZA

Dzięki usilnym staraniom JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, Wielkiego Kanclerza Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Uczelnia zyskiwała z roku na rok coraz lepszą bazę lokalową. Na początku lat dziewięćdziesiątych, po upadku reżimu komunistycznego ks. kard. Gulbinowicz przydzielił Wydziałowi stopniowo odzyskiwany dawny Pałac Arcybiskupów Wrocławskich, nazywany Pałacem Bertrama. Przed 46. Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym, który odbył się we Wrocławiu w maju 1997 roku, z inicjatywy ks. Kardynała została wybudowana koło gmachu głównego PWT piękna aula, a także został przekazany przez ks. Kardynała dla PWT Dom Księży Profesorów, przy pl. Katedralnym 6. W następnych latach został podjęty generalny remont odzyskanej kanonii przy ul. Katedralnej 9. Po zakończeniu prac, 26 maja 2001, roku ks. kard. Henryk Gulbinowicz dokonał poświęcenia i oddania do użytku tegoż gmachu dla Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W budynku znalazły się pomieszczenia dla rektoratu, dziekanatu, kwestury, wydawnictwa. Największą ozdobą tego gmachu jest pięknie wykonana Sala Posiedzeń Senatu, gdzie także odbywają się kameralne uroczystości uczelniane. W ramach prac podjętych przed świętowaniem 300-lecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (2002), zrekonstruowano przy PWT ogrody nad Odrą.

Zestawił i opracował: bp Ignacy Dec

## SPIS TREŚCI

<i>Od redakcji</i> .....	5
--------------------------	---

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Bp Ignacy Dec, <i>Jan Paweł II papieżem Eucharystii</i> .....	7
Kurt Anglet, <i>Kirche und Dogma</i> .....	15
Ks. Tomasz Błaszczyk, <i>Działalność kościelna Antoniego i Augustyna Theinerów</i> .....	39
Ks. Ireneusz Celary, <i>Inicjacyjno-katechumenalny kształt nowej ewangelizacji kontynentu europejskiego</i> .....	53
Elżbieta Dołganiszewska, <i>Autorytet biskupa w Kościele lokalnym w ujęciu Cypriana z Kartaginy</i> .....	71
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Misterium Trójcy Świętej w teologii feministycznej</i> .....	83
Ks. Grzegorz Kucza, <i>J.H. Newmana koncepcja religii</i> .....	97
Ks. Jerzy Kułaczkowski, <i>Znaczenie samotności mężczyzny w świetle Rdz 1-2</i> .....	111
Ks. Jarosław M. Lipniak, <i>Teocentryczny wymiar łaski usprawiedliwienia w teologii Karla Rahnera</i> .....	127
Ks. Jerzy Machnac, <i>Filozofia – osoba – Bóg. O najnowszych badaniach dotyczących filozofii Edyty Stein</i> .....	139
Ks. Eugeniusz Mitek, <i>Wartości wychowawcze w Ewangelii</i> .....	153
Ks. Leonard Nałęcz-Sadowski, <i>Możliwości wychowywania młodzieży w szkołach KEN</i> .....	165

### OMÓWIENIA I RECENZJE

<i>Jan Wadowski, XXXIV Wrocławskie Dni Duszpasterskie, „Ecclesia in Europa – Kościół w Europie i w Polsce” (Wrocław, 23-25 VIII 2004)</i> .....	177
<i>ks. Ryszard Zawadzki, Konferencja naukowa Etos i egzegeza zorganizowana przez Wydziały Teologiczny i Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w dniach 19-20 XI 2004</i> .....	179
<i>Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi, red. E. Balawajder,</i>	

A. Jabłoński, ks. J. Szymczyk, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, ss. 737 (rec. bp Ignacy Dec) .....	184
Mieczysław A. Krąpiec, <i>Ludzka wolność i jej granice</i> , Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, ss. 276 (rec. bp Ignacy Dec) .....	185
<i>Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age</i> , Kazuhiko Yamaki (red.) Waseda, Curzon International Series 2002, ss. 288 (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	186
Klaus Schatz, <i>Prymat papieski od początków do współczesności</i> , tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wyd. WAM, Kraków 2004, ss. 286 (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	188
William J. Hoye, <i>Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus</i> , Wyd. Herder, Freiburg im Breisgau 2004, ss. 202 (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	190
Mirosław Wróbel, <i>Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)</i> , Studia Biblica 3, Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, Kielce 2002, ss. 276 (rec. ks. Mariusz Rosik) .....	191
M. Kozak MIC, <i>Kościół jako communio według Gerarda Philipsa</i> , Lublin 2003, ss. 186 (rec. Elżbieta Dołganiszewska) .....	194
Krzysztof Charamsa, <i>Czy Bóg naprawdę cierpi? Tradycja i nauczanie św. Tomasza</i> , Bolonia 2003, ss. 316 (rec. ks. Mieczysław Kinaszczuk) .....	196
Hartmut Krieb, <i>Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin</i> , Wyd. W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, ss. 206 (rec. ks. Tadeusz Reroń) .....	198
Alberto Mello, <i>Judaizm</i> , Mała Biblioteka Religii, Wydawnictwo WAM, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, ss. 183 (rec. ks. Mariusz Rosik) .....	201
Hans Waldenfels, <i>Chrystus a religie</i> , tłum. B. Drag, Wyd. WAM, Kraków 2004, ss. 152 (rec. ks. Andrzej Małachowski) .....	203
Norbert Hoerster, <i>Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik</i> , Wyd. C.H. Beck München 2004, ss. 108 (rec. ks. Tadeusz Reroń) .....	204
Magdalena Szymańska, <i>Bioetyka początków życia</i> , Wyd. Akademii Medycznej w Białymstoku, Białystok 2004, ss. 90 (rec. ks. Tadeusz Reroń) .....	208
E. Trocme, <i>Pierwsze kroki chrześcijaństwa</i> , wyd. WAM, Kraków 2004 (nihil obstat: o. prowincjał Krzysztof Dyrek SJ), ss. 193 (rec. ks. Andrzej Siemieniowski) .....	210

#### POMOCE DUSZPASTERSKIE

Świętej Bożej Rodzicielki, <i>Witając Nowy Rok Pański 2005</i> (ks. Aleksander Radecki) .....	213
2. Niedziela po Narodzeniu Pańskim, <i>Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa</i> (ks. Marian Kowalski) .....	216
Niedziela Chrztu Pańskiego, „ <i>To jest mój Syn umiłowany</i> ” (ks. Piotr Jurzyk) .....	217
2. niedziela zwykła, „ <i>Oto Baranek Boży</i> ” (ks. Adam Łuźniak) .....	219
3. niedziela zwykła, „ <i>Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie</i> ”... (ks. Adam Łuźniak) .....	220
4. Niedziela zwykła, <i>Osiem Błogosławieństw – konstytucja Kościoła – recepta na szczęście</i> , (bp Ignacy Dec) .....	221
5. niedziela zwykła, <i>Być światłem świata</i> , (ks. Tadeusz Reroń) .....	224
1. niedziela Wielkiego Postu, <i>Walka Miłości o życie człowieka</i> (ks. Marian Biskup) .....	226
2. niedziela Wielkiego Postu, „ <i>Jego słuchajcie</i> ” (ks. Marian Biskup) .....	227

3. niedziela Wielkiego Postu, <i>Bóg jest nieskończoną miłością</i> (ks. Zdzisław Lec) .....	229
4. niedziela Wielkiego Postu, <i>Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?</i> (ks. Zdzisław Lec) .....	230
5. niedziela Wielkiego Postu, „ <i>Oczekuję wskrzeszenia umarłych</i> ” (ks. Zdzisław Lec) .....	232
Wielki Czwartek, <i>Od wdzięczności za Eucharystię i kapłaństwo</i> <i>do wzajemnej służby</i> (bp Ignacy Dec) .....	233
Wielki Piątek, <i>Krzyż Chrystusa i nasze krzyże</i> (bp Ignacy Dec) .....	235
Wigilia Paschalna, <i>Noc światła i wody</i> (bp Ignacy Dec) .....	237
Zmartwychwstanie Pańskie, <i>Alleluja, Jezus żyje!</i> (bp Ignacy Dec) .....	239
2. niedziela wielkanocna, <i>Święto Bożego miłosierdzia</i> (ks. Andrzej Małachowski) .....	241
3. niedziela wielkanocna, <i>Zmartwychwstały Chrystus idzie z nami przez życie</i> (bp Ignacy Dec) .....	243
4. niedziela wielkanocna, <i>Chrystus pasterzem i bramą owiec</i> (bp Ignacy Dec) .....	245
5. niedziela wielkanocna, <i>Chrystus naszą drogą, prawdą i życiem</i> (bp Ignacy Dec) .....	247
6. niedziela wielkanocna, <i>Dlaczego potrzebujemy innego Pocieszyciela?</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec) .....	249
Wniebowstąpienie Pańskie, <i>Chrzescijanin świadkiem Chrystusa</i> (ks. Mieczysław Kinaszczuk) .....	250
Zesłanie Ducha Świętego, „ <i>Przyjdź, Duchu Święty!</i> ” (ks. Paweł Cembrowicz) .....	252
Niedziela Trójcy Świętej, <i>Tajemnica Trójcy</i> (ks. Andrzej Małachowski) .....	254
Boże Ciało, „ <i>Tworzymy jedno ciało</i> ” (ks. Paweł Cembrowicz) .....	255
9. niedziela zwykła, <i>Dom zbudowany na skale</i> (ks. Piotr Sroczyński) .....	256
10. niedziela zwykła, <i>Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary</i> (ks. Krzysztof Borecki) .....	257
11. niedziela zwykła, <i>Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie</i> (ks. Julian Rafałko) .....	258
12. niedziela zwykła, <i>Odwagi! Nie lękaj się!</i> (ks. Julian Rafałko) .....	260
13. niedziela zwykła, <i>Silna miłość</i> (ks. Piotr Sroczyński) .....	261

#### Z ŻYCIA FAKULTETU

Teologia w Nowej Europie .....	263
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu w czasie kadencji rektorskich ks. prof. dr. hab. Ignacego Deca .....	267

## CONTENTS

From the Editor .....	5
-----------------------	---

### ARTICLES

M. Rev. Fr. Ignacy Dec, <i>John Paul II, The Pope of the Eucharist</i> .....	7
Fr. Kurt Anglet, <i>Church and Dogmas</i> .....	15
Fr. Tomasz Błaszczyk, <i>The Church Activity of Anthony and Augustin Theiner</i> .....	39
Fr. Ireneusz Celary, <i>The Initiation and Catechumenal Aspects of the New Evangelization of the European Continent</i> .....	53
Elżbieta Dołganiszewska, <i>The Bishop's Authority in a Local Church According to Cyprianus of Carthago</i> .....	71
Fr. Bogdan Ferdek, <i>The Mystery of the Trinity in the Feministic Theology</i> .....	83
Fr. Grzegorz Kucza, <i>J.H. Newman's Idea of Religion</i> .....	97
Fr. Jerzy Kulaczkowski, <i>The Meaning of Man's Loneliness in Gen 1-2</i> .....	111
Fr. J. Lipniak, <i>A Theocentric Dimension of Justification Grace in Karl Rahner's Theology</i> .....	127
Fr. J. Machnacz, <i>Philosophy-Person-God: On the Newest Research on Edith Stein's Philosophy</i> .....	139
Fr. Eugeniusz Mitek, <i>Educational Values in the Gospel</i> .....	153
Fr. Leonard Nałęcz-Sadowski, <i>Possibilities of the Education of Youth in the KEN Schools</i> .....	165

### COMMENTS AND OPINIONS

Jan Wadowski, <i>XXXIV Wrocław Pastoral Days – „Ecclesia in Europa” (23-25 VIII 2004)</i> .....	177
ks. Ryszard Zawadzki, <i>Conference Ethos and Exegesis organized by Faculties of Theology and Filology of the Silesian University (19-20 XI 2004)</i> .....	179
<i>Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi</i> , red. E. Balawajder, A. Jabłoński, ks. J. Szymczyk, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, ss. 737 (by Most. rew. Ignacy Dec) .....	184
Mieczysław A. Krapiec, <i>Ludzka wolność i jej granice</i> , Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, ss. 276 (by Most. rew. Ignacy Dec) .....	185
<i>Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age</i> , Kazuhiko Yamaki (red.) Waseda, Curzon International Series 2002, ss. 288 (by Fr. Andrzej Małachowski) .....	186



Klaus Schatz, <i>Prymat papieski od początków do współczesności</i> , tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wyd. WAM, Kraków 2004, ss. 286 (by Fr. Andrzej Małachowski) .....	188
William J. Hoye, <i>Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus</i> , Wyd. Herder, Freiburg im Breisgau 2004, ss. 202 (by Fr. Andrzej Małachowski) .....	190
Mirosław Wróbel, <i>Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)</i> , Studia Biblica 3, Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, Kielce 2002, ss. 276 (by Fr. Mariusz Rosik) .....	191
M. Kozak MIC, <i>Kościół jako communio według Gerarda Philipsa</i> , Lublin 2003, ss. 186 (by Elżbieta Dołganiszewska) .....	194
Krzysztof Charamsa, <i>Czy Bóg naprawdę cierpi? Tradycja i nauczanie św. Tomasza</i> , Bolonia 2003, ss. 316 (by Fr. Mieczysław Kinaszczyk) .....	196
Hartmut Kreß, <i>Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin</i> , Wyd. W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, ss. 206 (by Fr. Tadeusz Reroń) .....	198
Alberto Mello, <i>Judaizm</i> , Mała Biblioteka Religii, Wydawnictwo WAM, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, ss. 183 (by Fr. Mariusz Rosik) .....	201
Hans Waldenfels, <i>Chrystus a religie</i> , tłum. B. Drąg, Wyd. WAM, Kraków 2004, ss. 152 (by Fr. Andrzej Małachowski) .....	203
Norbert Hoerster, <i>Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik</i> , Wyd. C.H. Beck München 2004, ss. 108 (by Fr. Tadeusz Reroń) .....	204
Magdalena Szymańska, <i>Bioetyka początków życia</i> , Wyd. Akademii Medycznej w Białymstoku, Białystok 2004, ss. 90 (by Fr. Tadeusz Reroń) .....	208
E. Trocmé, <i>Pierwsze kroki chrześcijaństwa</i> , wyd. WAM, Kraków 2004 (nihil obstat: o. prowincjał Krzysztof Dyrek SJ), ss. 193 (by Fr. Andrzej Siemieniewski) .....	210
PASTORAL TOOLS .....	213
FROM THE FACULTY'S LIFE .....	263





# WROCLAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

## KOMITET REDAKCYJNY

ks. Ignacy Dec (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniowski,  
Jan Wadowski

## PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCLAWIU

pl. Katedralny 9, 50-328 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70  
wydawca@pft.wroc.pl

Niniejszy numer recenzowali:

Pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego  
Uniwersytetu Opolskiego

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



