
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok X 2002 Nr 1

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu

10 /2002/ nr 1

OD REDAKCJI

Obecny numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” ukazuje się w roku trzechsetlecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wydział ten zaistniał w roku 1702 wraz z powstaniem Akademii Leopoldyńskiej. To właśnie ta jezuicka uczelnia, założona przez cesarza Leopolda I jako dwuwydziałowa Akademia, dała początek dzisiejszemu Uniwersytetowi Wrocławskiemu. Stąd też jubileusz trzechsetlecia świętuje także Uniwersytet Wrocławski, obecnie drugi co do wieku – po Uniwersytecie Jagiellońskim – uniwersytet w naszym kraju.

Jubileuszowe obchody trzechsetlecia Wydziału Teologicznego zostały rozłożone na dwie części: wiosenną i jesienną. W ramach obchodów wiosennych, 14 maja 2002 r. odbyła się na PWT sesja naukowa pt.: *Kształcenie teologiczne na Śląsku – 300-lecie Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. Podczas sesji ukazano losy kształcenia teologicznego na Dolnym Śląsku, poczynając od średniowiecznej szkoły katedralnej we Wrocławiu, poprzez założone w roku 1565 Seminarium Duchowne, Wydział Teologii na Akademii Leopoldyńskiej i na Uniwersytecie Wrocławskim, a kończąc na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. dopełnieniem niniejszej sesji była uroczystość nadania doktoratów *honoris causa* PWT prof. Janowi Kmicie, b. rektorowi Politechniki Wrocławskiej, i ks. prof. Janowi Kowalskiemu z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, która odbyła się 15 maja 2002 r.

Uroczystości jubileuszowe jesienne są zaplanowane na pierwszą dekadę października i będą połączone z uroczystą inauguracją roku akademickiego oraz plenarnym posiedzeniem Konferencji Episkopatu Polski. Wezmą w nich udział przedstawiciele Stolicy Apostolskiej.

Akcenty jubileuszowe są zaprogramowane także w sympozjach i imprezach naukowych, które od lat wpisane są na stałe do kalendarza akademickiego PWT. W jubileuszowym roku są to: XXXII Wrocławskie Dni Duszpasterskie (27-29 XIII), V Dolnośląski Festiwal Nauki (19-21 IX) i XVIII Forum Młodych (21-23 XI).

Niniejszy numer WTP posiada już akcent świętowanego jubileuszu. Stanowi go pierwsza część periodyku zatytułowana: *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. Zawiera ona zarys dziejów akademickiej teologii we Wrocławiu w minionym trzechsetleciu. Trzy pierwsze teksty były wygłoszone w ramach tegorocznych Wieczorów Tumskich (ks. A. Kielbasa – 28 IV, M. Pater – 26 V, T. Kulak – 30 VI). Traktują one o dziejach teologii na Uniwersytecie Wrocławskim. Tekst czwarty, w nieco zmienionej formie, był zaprezentowany na sesji naukowej na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (12 V 2002) i przedstawia losy teologii akademickiej we Wrocławiu po drugiej wojnie światowej, gdy teologia znalazła się poza Uniwersytetem.

Struktura dalszej części niniejszego numeru pozostaje bez zmian. Godzi się jedynie nadmienić, że teksty zamieszczone w dziale *Rozprawy i artykuły* zostały recenzowane przez pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Na ręce Dziekana tegoż Wydziału, ks. prof. dr. hab. Helmuta Sobeczko, składam wszystkim Recenzentom w imieniu redakcji WPT bardzo serdeczne podziękowanie.

Wyrażam nadzieję, że prezentowany numer zyska życzliwe przyjęcie wśród Czytelników i będzie kolejnym znakiem obecności teologii w stolicy Dolnego Śląska.

Ks. Ignacy Dec

Wrocław, dnia 29 czerwca 2002 r., w uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła

300 LAT WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO WE WROCŁAWIU (1702-2002)

KS. ANTONI KIEŁBASA SDS

TEOLOGIA W AKADEMII LEOPOLDYŃSKIEJ (1702-1811)

Założenie biskupstwa wrocławskiego w 1000 roku dało początek budownictwu sakralnemu; jedno i drugie zapowiadało rozwój kultury, wiedzy i nauki. O poziomie szkół: katedralnej, kolegiackich, klasztornych i miejskich, świadczy liczba studentów śląskiego pochodzenia na uczelniach zagranicznych, a zwłaszcza na znanych w Europie średniowiecznej uniwersytetach.

Do połowy XIV w. elita umysłowa Wrocławia i Śląska zdobywała wykształcenie głównie na uniwersytetach francuskich i włoskich. Wśród studiujących tam scholarów nie brakowało Polaków. W latach 1265-1294 na Uniwersytecie Bolońskim kształciły się 24 osoby z Polski, w tym 11 ze Śląska. Według danych tejże uczelni z lat 1300-1327, dalece niepełnych, więcej niż trzecia część scholarów Polonusów legitymowała się śląskim pochodzeniem.

Od drugiej połowy XIV w. pojawiły się możliwości, większego niż przedtem, wyboru miejsca studiów. Powstały wówczas wyższe uczelnie terytorialnie znacznie bliższe Śląskowi, jak Uniwersytet w Pradze, założony w 1348 r., czy w Krakowie (1364), czy też w Niemczech: w Kolonii, Heidelbergu, Erfurcie i Lipsku.

Inteligencja śląska stworzyła dobrą podstawę do zabiegania o własny uniwersytet we Wrocławiu. Z pomysłem takim już w 1308 roku wystąpiła Rada Miejska w Legnicy, uzyskując poparcie biskupa wrocławskiego Henryka z Wierzbnej (1302-1319). Do realizacji planu nie doszło, a założenie uniwersytetów w Pradze, w Krakowie i innych podobnych uczelni w Europie Zachodniej zaspokajało potrzeby kształcenia młodzieży śląskiej. Pierwszy, znany źródłowo, plan założenia uniwersytetu we Wrocławiu wysunął w 1409 roku Jan Hofmann ze Świdnicy, wykorzystując kryzys zaistniały na Uniwersytecie Praskim. Jednakże, jak się wkrótce okazało, wielu profesorów Pragi powędrowało nie do Wrocławia, ale do Lipska. Idea uniwersytetu we Wrocławiu na nowo odżyła wśród ojców miasta pod koniec XV wieku. Zaważyły względy ambicjonalne, by utwo-

rzony ośrodek naukowy przeciwstawić szerzącym się nowinkom religijnym, niepokojącym ludność Śląska. Starania przyniosły pożądany efekt. Akt erekcyjny Uniwersytetu we Wrocławiu podpisał król Władysław Jagiellończyk 20 lipca 1505 roku w Budzie. W uzasadnieniu podano potrzebę zwalczania herezji i umocnienia katolicyzmu na Śląsku. O niepowodzeniu starań o założenie uniwersytetu we Wrocławiu zdecydował jednak między innymi sprzeciw Uniwersytetu Krakowskiego.

Uczelnia krakowska poczuła się w pewnym stopniu zagrożona mającym powstać we Wrocławiu uniwersytetem, gdyż w XV i częściowo XVI w. ponad 10 proc. wszystkich słuchaczy uczelni krakowskiej pochodziło ze Śląska. Obawa, że ich napływ ustanie lub zmniejszy się na rzecz Wrocławia i że Kraków straci wskutek tego pod względem materialnym, miała swoje pełne uzasadnienie. Zrozumiałe więc, że Akademia Krakowska, wykorzystując poparcie króla polskiego Aleksandra Jagiellończyka, spowodowała wysłanie do papieża Juliusza II protestu przeciw tworzeniu uniwersytetu we Wrocławiu.

Protest krakowski nie może być uznany za jedyny powód niepowodzenia uniwersyteckiej inicjatywy Wrocławia. Wiele innych okoliczności, niezależnie od postawy Krakowa, aż nadto wystarczało, aby zdecydować o całkowitym niepowodzeniu wrocławskich ambicji uniwersyteckich.

Mimo niepowodzeń raz rzucona myśl założenia uniwersytetu nie wygasła. Była jednak podejmowana w warunkach dalece odmiennych. W XVI w. Śląsk był podatny na szerzące się wówczas w Europie idee humanizmu. W skojarzeniu z nimi w szybkim tempie szerzyła się reformacja luterkańska, która doprowadziła do oderwania większej części ludności Śląska od Kościoła katolickiego. Na fali tych ruchów poważnym zmianom uległo szkolnictwo w całym regionie. Swoje dotychczasowe przodujące znaczenie straciła szkoła katedralna. W 1575 r. wraz z nauczycielami została przeniesiona do Nysy, która do momentu powstania pierwszych kolegiów jezuickich stanowiła główny ośrodek przeciwdziałania protestantyzmowi. Już w XIV i w pierwszej połowie XV w. istniała w Nysie szkoła kolegiacka, ciesząca się znakomitą opinią ze względu na wysoki poziom nauki i skupiająca licznych uczniów. Staraniem biskupów w latach 1554-1574 nastąpiły w niej zmiany, zyskała bowiem charakter gimnazjum humanistycznego, w którym dominowały łacina i greka. Tradycja i sława wrocławskiej szkoły katedralnej przeszła na gimnazjum w Nysie. Na jej miejscu na Wyspie Tumskiej pozostała tylko szkoła parafialna. We Wrocławiu rolę ważnego ośrodka myśli katolickiej zyskała szkoła kanoników regularnych na Piasku.

Kolejne pomysły utworzenia uniwersytetu na Śląsku pozostawały w ścisłym związku z rozwojem reformacji. Żywiolowy rozwój protestantyzmu już na początku reformacji sprawił, że wychodziły one ze środowisk protestanckich i miały na celu jego umacnianie i przeciwdziałanie katolicyzmowi. Z takich przesłanek wyrasta-

jące koncepcje uniwersytetu, rzecz oczywista, nie wymagały zatwierdzenia papieskiego. W zmienionych warunkach z projektem założenia uniwersytetu w Legnicy na początku lat dwudziestych wystąpił książę legnicki Fryderyk II. Już w samym założeniu miał to być uniwersytet o charakterze luterańskim, wzorowany na Uniwersytecie w Wittenberdze – głównym ośrodku niemieckiego protestantyzmu. Naukową podstawą planowanej w Legnicy wyższej uczelni miała być zasobna biblioteka tamtejszej kolegiaty. Nad programem uniwersytetu pracowali – sprowadzeni do Legnicy przez księcia – wybitni humaniści śląscy: Walenty Krautwald, Jan Schwenkfeld i Walenty Trotzendorf, który studiował na Uniwersytecie Wittenberskim. Wspomagał ich przybyły z Wittenbergi do Legnicy dr Bernard Ziegler. Przygotowany przez ten zespół w 1526 r. plan przewidywał stworzenie trzech wydziałów: filozoficznego, prawniczego i teologicznego. Do utworzenia uniwersytetu nie doszło, gdyż sami twórcy nie sformułowali jasno ogólnych jego założeń, a ponadto książę nie mógł mu zagwarantować wystarczających podstaw materialnych.

Przeszło 100 lat później, pod koniec wojny trzydziestoletniej do myśli założenia w Legnicy protestanckiej uczelni typu akademickiego powrócił książę legnicki Jerzy Rudolf. Wieloletnie zabiegi i starania dopiero w 1708 r. doprowadziły do utworzenia w tym mieście akademii rycerskiej przeznaczonej dla młodzieży szlacheckiej. Zresztą przyjmowano do niej także katolików.

Myśl o utworzeniu uczelni o charakterze uniwersyteckim przyświecała kalwinowi Jerzemu Schöneichowi. Wstępny do tego krokiem było założone przez niego na przełomie XVII i XVIII w. gimnazjum w Bytomiu nad Odrą. Miało ono charakter akademicki, nadawało bowiem stopnie bakałarza i magistra teologii. Nie przeobraziło się jednak w uniwersytet, a po śmierci założyciela straciło na znaczeniu.

Ostatecznie Uniwersytet we Wrocławiu stał się faktem dzięki inicjatywie ze strony katolickiej. Rzecz jednak znamienita, wyszła ona nie z grona kapituły i biskupa, lecz od jezuitów, którzy w Kościele katolickim w całej Europie najczęściej przeciwstawiali się reformacji na rzecz katolicyzmu. W dążeniu do utworzenia uniwersytetu we Wrocławiu mieli za sobą poparcie cesarskie, zresztą sami reprezentowali konsekwentnie orientację prohabsburską. Ich droga do uniwersytetu we Wrocławiu była długa i bardzo żmudna.

W 1581 roku pierwsi jezuita przybyli do Wrocławia w charakterze kaznodziejów katedralnych. W wyniku sprzeciwu władz miejskich, książąt i stanów śląskich musieli oni w 1595 roku opuścić miasto. Zaczęli powracać na Śląsk w czasie trwania wojny trzydziestoletniej i w XVIII wieku założyli tam dziewięć kolegiów, cztery rezydencje i dwie misje. Planowali nawet utworzenie w Nysie uczelni akademickiej. Dopiero dzięki decyzjom cesarza Ferdynanda III z 1644 i 1645 r. nakazującym władzom Wrocławia przyjęcie jezuitów, pojawiło się dla nich zielone światło. Dnia 12 października 1659 powrócili oni do Wrocławia. Kolejny władca – cesarz

Leopold I – przekazał w 1671 roku jezuitom zamek wrocławski, który zaczęli adaptować dla swoich zakonnych i dydaktycznych celów. Wdzięczni jezuita już w dniu św. Leopolda, 15 listopada tego roku, założyli szkołę oraz zaczęli myśleć o uniwersytecie. Kiedy oficjalnie wystąpili z projektem przekształcenia swojego kolegium w uniwersytet spotkali się ze zdecydowanym sprzeciwem władz miasta, które sądziły, że będzie to równoznaczne z rekatolizacją jego mieszkańców. Mimo wielu sprzeciwów cesarz Leopold I w dniu 21 października 1702 roku podpisał dokument zredagowany przez jezuitów, powołujący do istnienia Akademię Leopoldyńską. Rada Miejska i jezuita wrocławscy zostali powiadomieni o tym fakcie w dniu 2 listopada tegoż roku.

W informacji do jezuitów cesarz stwierdza, iż powołał Uniwersytet, „najlaskawiej biorąc pod uwagę, że nie tylko jedynie prawowita religia katolicka, ale również dobro publiczne od dawna ogromnie zyskało dzięki nauczaniu młodzieży przez Towarzystwo Jezusowe na Śląsku i zyska znacznie więcej, jeśli studia uniwersyteckie w tutejszym królewskim mieście Wrocławiu będą praktykowane”. W tekście przeznaczonym dla władz miejskich opuszczono zwrot: „nie tylko jedynie prawowita religia katolicka, lecz także”. Zdrażnienia z poprzednich lat nie wygasły, ale nie chciano ich na nowo rozpalać. Zresztą władze miejskie były we wszystkim zorientowane. Zwierzchni urząd napominał je, „aby w poczuciu jak najuniżeńszego obowiązku podporządkowały się najmiłościwszej woli cesarza”. Władze cesarskie w mieście od razu zadbały o to, aby nowo założony uniwersytet i jego prawa nie godziły w system prawny miasta. Wynikłe na tym tle sprawy sporne miał uzgadniać zwierzchni urząd.

Jak głęboka była awersja Wrocławia i jego Rady do idei uniwersytetu jezuitckiego w mieście, wskazują niemal rozpaczliwe kroki zmierzające do odwrócenia tego, czego już odwrócić się nie dało. Jeszcze przed podpisaniem dyplomu cesarskiego wysoki urzędnik dworski sugerował, że bardziej celowe byłoby utworzenie uniwersytetu w Legnicy, gdyż istniał tam już znaczny fundusz na ten cel, a ponadto łatwiejsze byłyby kontakty nowej uczelni z Lipskiem. Tę sugestię cesarz stanowczo odrzucił. Ale jeszcze po złożeniu jego podpisu pod dyplomem założycielskim próbowano zmienić zaistniałą sytuację. W tym celu syndyk wrocławski dr John udał się do Wiednia, aby nalegać na przeniesienie uniwersytetu do innego miasta śląskiego. Tym razem wskazywano na Nysę. Zresztą chodziło o umiejscowienie uniwersytetu gdziekolwiek, byleby nie we Wrocławiu. John został przyjęty na audiencji u cesarza 29 XII 1702 r. Cesarz wysłuchał cierpliwie argumentów Johna, ale ten nic nie uzyskał. Cesarz stwierdził krótko, że decyzyję o utworzeniu uniwersytetu we Wrocławiu podjął po gruntownym namyśle, kierując się dobrem ogólnym.

Dokument cesarski nie określał ściśle jednej nazwy uczelni. Oficjalnie uprawnione były nazwy: „Academia” i „Universitas Leopoldina”. Uczelni zostały przy-

znane wszystkie przywileje, jakie posiadały inne uniwersytety europejskie, zresztą wymienione w dokumencie cesarskim: Paryż, Lowanium, Bolonia, Wiedeń, w szczególności Ołomuniec, gdzie istniał już uniwersytet jezuicki, na którym wzorowała się Akademia Leopoldyńska we Wrocławiu. Formalnie nie była ona zatwierdzona przez papieża, ale cesarz poinformował Rzym o swoim projekcie i otrzymał akceptację. Warto tu dodać, że już w 1671 roku jedna z rzymskich kongregacji wymieniała Wrocław jako miasto uniwersyteckie.

Ustrój Akademii Leopoldyńskiej w niejednym odbiegał od zasad przyjętych na uniwersytetach europejskich i był podobny do innych wyższych uczelni jezuickich. Zgodnie z dyplomem cesarskim na czele Akademii stał rektor, pochodzący jednak nie z wyboru ani też z nominacji cesarskiej. Godność ta każdorazowo przypadała rektorowi Kolegium jezuickiego we Wrocławiu, mianowanemu przez generała lub prowincjała. Zatem rektor Kolegium był równocześnie rektorem Uniwersytetu. Przepisy ustrojowe nie określały czasu sprawowania funkcji rektorskiej. Zależało to od przełożonych zakonu. Oni też decydowali o obsadzeniu innych stanowisk: kanclerza, dziekanów, seniorów wydziałów oraz profesorów. Wszyscy musieli być zakonnikami jezuickimi. Jedynie syndykiem mógł być świecki, ale o jego nominacji również decydowali przełożeni zakonu. Zespół kierujący uczelnią nazywano „akademickim magistratem” (*Magistratus*).

Z dużym rozmachem i w szybkim tempie zorganizowano uroczystości otwarcia Akademii, podczas których ukonstytuowały się władze uczelni. Przygotowaniami do inauguracji kierował ks. Fryderyk Wolff, generalny prefekt Kolegium. Na drzwiach kościoła i Kolegium jezuickiego 12 XI 1702 r. wywieszono ogłoszenia, zawiadamiające o inauguracji i otwarciu Uniwersytetu 15 XI, w dniu imienin cesarza. Osobiste zaproszenie na inaugurację otrzymali przedstawiciele cesarza, władz kościelnych i świeckich. Początkowo wrocławska uczelnia miała tylko dwa wydziały: filozoficzny i teologiczny, i miała prawo nadawana stopni: bakalarjatu, licencjatu, magisterium i doktoratu z zakresu filozofii, prawa kanonicznego i teologii. Zajęcia odbywały się w Kolegium jezuickim, a w 1728 roku przystąpiono do rozpoczęcia budowy obecnego gmachu uniwersyteckiego. Prace rozpoczęto 19 V 1728 roku. Gdy z fundamentów wylaniały się pierwsze fragmenty budowli, 6 XII tegoż roku dokonano w niezwykle uroczystej oprawie wmurowania kamienia węgielnego.

Gmach, który przez pokolenia stał się chlubą miasta, powstał wbrew niemu. Przepychem wyróżniała się Aula Leopoldina, a także sala muzyczna, zwana *Aula minor*, która początkowo spełniała funkcję kaplicy uniwersyteckiej, a w której odbywały się wykłady dla studentów z zakresu religii i moralności. Oprócz tego w gmachu mieściło się 6 dużych sal, 10 dużych i kilka mniejszych audytoriów i sal wykładowych, sala senatu, pomieszczenia dla celów urzędowych, kilkanaście urzędowych mieszkań, obserwatorium astronomiczne, drukarnia i apteka. Z po-

wodu wybuchu wojny z Prusami w 1740 r. budowę przerwano i nigdy jej potem na nowo nie podjęto. Gmach został wzniesiony tylko w połowie w stosunku do pierwotnego planu.

Mimo konsekwentnej wrogości miasta, wielu środowisk społecznych Wrocławia i Śląska oraz jego władz do jezuitów, Leopoldina rozwijała się pomyślnie. W roku 1724 liczba słuchaczy osiągnęła najwyższą w dziejach Leopoldiny liczbę 1303 studentów, a w latach 1702-1811 (lata działalności Leopoldiny) przez uczelnię przeszło 16384 studentów pochodzących przeważnie ze Śląska. O staraniach jezuitów, aby uczelnia miała wszystkie cztery wydziały, świadczą fakty, że w latach 1715-1730 podjęto próby zorganizowania wydziałów prawa i medycyny.

Opanowanie Śląska przez Prusy w wyniku wojen śląskich i wojny siedmioletniej – toczących się z niewielkimi przerwami w latach 1740-1763 – radykalnie zmieniło warunki egzystowania i działalności Leopoldiny. Do 1740 r. cieszyła się ona nieustanną i niezawodną protekcją cesarzy austriackich. Po wojnach już nie można było odwoływać się do ich decyzji. Akademia znalazła się na łasce i niełasce czynników protestanckich, zwłaszcza zaś państwa, w którym protestantyzm cieszył się pozycją uprzywilejowaną. Mimo to uczelnia jezuicka we Wrocławiu była czynna jeszcze przez ponad 70 lat, choć rok 1740 kończył okres jej pomyślnego rozwoju i najlepszych wyników w kształceniu młodzieży.

Przejście Wrocławia pod panowanie pruskie nie spełniało wszystkich jego nadziei. Polityka fiskalna Prus doskwierała miastu, a król nie liczył się z jego tradycyjnymi przywilejami, choć Fryderyk II deklaratywnie je gwarantował. Chcąc pozyskać katolików dla Prus i ich polityki, król pruski decydował się na traktowanie ich według zasad tolerancji, dzięki ideom oświecenia modnym w drugiej połowie XVIII w. Sama polityka tolerancji była podporządkowana ogólnym interesom państwa pruskiego. W zależności od zmieniającej się koniunktury ulegała zawężeniu lub rozszerzeniu w sytuacji, gdy państwo w bardziej krytycznych dla siebie momentach chciało liczyć na poparcie katolików.

Kiedy więc rektor Leopoldiny, Sebastian Friedl, podczas wizyty Fryderyka II we Wrocławiu wręczył mu 5 XI 1741 r. prośbę o uznanie uczelni i zgodę na jej dalszą działalność, król niemal natychmiast uczynił zadość tej prośbie. Już następnego dnia, 6 XI, rektor otrzymał własnoręcznie przez króla podpisany dokument gwarantujący Uniwersytetowi dalszą egzystencję, jego prawa i przywileje oraz zapewniał o monarszej protekcji.

Tradycyjna wrogość protestantów do jezuitów i ich Akademii we Wrocławiu pod panowaniem pruskim nie tylko nie wygasła, ale się wzmogła. Niewykluczone, że gwarancje Fryderyka II w specyficzny sposób ożywiły ją. Ujawniło się to w sporze o jezuicką aptekę oraz drukarnię. Szczegółowo tę sprawę omawia prof. Mieczysław Pater w swojej pracy na temat Uniwersytetu Wrocławskiego.

Sytuację uczelni akademickiej we Wrocławiu w siódmej dekadzie XVIII wieku nieoczekiwanie skomplikowało breve papieża Klemensa XIV, rozwiązujące 21 VII 1773 r. zakon jezuitów.

Na krótką metę sprawę uczelni wyjaśniała decyzja Fryderyka II zabraniająca ogłaszania papieskiego *breve*. Oznaczało to, że król nie godzi się na likwidację zakonu jezuickiego w Prusach. Nie było to podyktowane jego sympatią do jezuitów, lecz wynikało z niechęci do papieżstwa i katolicyzmu.

Sprawa jezuitów w Prusach, w tym losów Leopoldiny, była przedmiotem przewlekłych rozmów między Stolicą Apostolską a Berlinem. Ostatecznie zgodzono się na dalsze funkcjonowanie Uniwersytetu i podległych mu szkół oraz na kolejne zatrudnienie w nich eksjezuitów, wszakże pod warunkiem podporządkowania się ich jurysdykcji biskupa. Król, upewniwszy się co do gotowości podporządkowania się jezuitów na Śląsku władzy biskupiej, zezwolił na początku 1776 r. na ogłoszenie *breve*. Kilka miesięcy później, 26 VIII 1776 r., postanowione w *Ustawach szkolnych* zmiany zostały ujęte w formie zarządzenia. Na jego mocy powoływano Królewski Instytut Szkolny (*Königliches Schulen-Institut*) oraz utworzono Towarzystwo Księży Królewskiego Instytutu Szkolnego (*Gesellschaft der Priester des Königlichen Schulen-Institutes*). Należeli do niego niedawni jezuici, którzy nadal wykładali na Uniwersytecie i w gimnazjum katolickim. Byli oni podporządkowani Instytutowi Szkolnemu, a przez niego nadzorowi państwowemu, sprawowanemu przez ministra Carmera. Otrzymali oni status księży świeckich i w takim charakterze byli wykładowcami w Instytucie Szkolnym. Mogli być zatrudnieni jako wykładowcy tylko w Instytucie i w gimnazjum katolickim, a Msze św. mogli odprawiać jedynie w swoim kościele Najświętszego Imienia Jezus.

Nie bez wpływu na działalność Leopoldiny w końcu XVIII w. miały ogólne zjawiska i prądy nurtujące ówczesne uniwersytety w ogóle. Przeżywały one kryzys spowodowany uporczywym trwaniem przy tradycyjnych treściach i formach nauczania, pozostając przez to poza nurtami coraz to nowych dyscyplin, metod, nowego języka wypowiedzi naukowych.

Rytm działalności Uniwersytetu poważnie zakłócały częste i gruntowne zmiany. Najpoważniejsze z nich zostały wprowadzone na podstawie specjalnego zarządzenia z 26 VII 1800 r., dotyczącego Uniwersytetu i związanych z nim szkół (*Neue Schulreglement für die Universität Breslau und die damit verbundenen Gymnasia*). Na mocy tego dokumentu zniesiono Śląski Instytut Szkolny oraz Stowarzyszenie Księży Królewskiego Instytutu Szkolnego. Odtąd każdy ksiądz będący nauczycielem miał pozostawać na służbie państwowej.

Zarządzeniem z 26 VII 1800 r. utworzono Królewsko-Pruską Katolicką Dyрекcję Szkolną na Śląsku (*Königlichpreussische katholische Schuldirektion für Schlesien*), której podporządkowano Uniwersytet i gimnazja katolickie.

Dnia 1 VIII 1801 r. Komisja przekazała Uniwersytetowi we Wrocławiu oraz gimnazjum katolickiemu „w Księstwie Śląskim i Hrabstwie Kłodzkim” obszerny i dokładny „plan studiów i wychowania” (*Studien- und Erziehungsplan für die Universität Breslau und die katholischen Gymnasien in dem Herzogtum Schlesien und der Grafschaft Glatz*), zawierający szczegółowe tygodniowe plany lekcji i wykładów zarówno dla gimnazjum, jak i Uniwersytetu, obowiązujące do 1811 r. Decyzja o utworzeniu Komisji przekształcała Uniwersytet Leopoldyński w instytucję państwową. Jeśli zmiany wprowadzone w 1776 r. respektowały jeszcze pewne elementy tradycji jezuickiej uczelni, teraz zerwano z nimi całkowicie. Tradycja jezuicka w Leopoldinie stała się tylko wspomnieniem zapisanym w pamięci współczesnych.

W ciągu przeszło stuletniej działalności Leopoldina swoim poziomem nauczania i studiów nie odbiegała od podobnych uczelni w Niemczech i w całej Europie. Nie odstawała od nich, a często w niejednym je przewyższała. Zależało to od uczonych, jakich zatrudniała, od ich zdolności i aktywności naukowej, od ich orientacji naukowej i wyobraźni intelektualnej. W 1702 r. Uniwersytet Leopoldyński zatrudniał więcej filozofów niż niektóre podobne uczelnie.

Wśród całego grona Leopoldiny wyróżniali się: prof. Heinrich – wybitny matematyk, korespondował z Leibnizem, Juliusz Zwicker – rektor w latach 1720-1723, F. Sieghardt – teolog, później wykładał w Pradze.

Pewna zmiana w orientacji filozoficznej w Leopoldinie nastąpiła wraz z zatrudnieniem jezuitów francuskich. W zamierzeniu króla, który sprowadził ich do Wrocławia, mieli oni przyczynić się do wyeliminowania filozofii scholastycznej.

Ku ideom oświecenia od końca XVIII w. skłaniali się filozofowie Grollmus i Eligiusz A. Jung, w latach 1785-1791 wykładowca estetyki, a w latach 1791-1812 – historii, oraz Marcin Pelka, w latach 1786-1789 wykładający filozofię, następnie prawo kościelne. W celu uchronienia kleryków od wpływów ze strony wspomnianych profesorów, książę-biskup Josef Hohenlohe zorganizował w 1789 r. paralelne do fakultetu teologicznego studium w alumnacie, które przetrwało do 1811 roku.

Kiedy w 1803 r. obchodzono stulecie uczelni, nie była to już ta sama ani taka sama uczelnia. Nie można było jednak zlekceważyć dziedzictwa Akademii jezuickiej. Setnej rocznicy jej założenia nie sposób było pominąć. Z powodu gruntownych przemian polityczno-ustrojowych w Niemczech na samym początku XIX w., którym podlegały także Prusy, uroczystości przesunięto z 1802 na 1803 r. Relację z ich przebiegu „Schlesische Provinzialblätter” – rzecz szczególna – zatytułowały: *Schulfeierlichkeit zu Breslau*. Świątowano więc rocznicę „szkoły”, choć przecież chodziło o stulecie (*Secularfeier*) założenia Uniwersytetu. Relację z uroczystości autor zaczął od znamiennego stwierdzenia: „Ósmego sierpnia tutaj królewski Uniwersytet, od założyciela cesarza Leopolda I nazwany Leopold-

dyńskim, rozpoczął obchody z okazji pierwszego stulecia swego istnienia, które z ważnych powodów zostały przełożone na koniec roku szkolnego 1802-1803". Cesarski w swych początkach Uniwersytet nazwano królewskim, czyli pruskim, nie pomijając jego cesarskiej genezy. Świętowano więc rocznicę Uniwersytetu jako uczelni pruskiej, a nie cesarskiej. Nie dostrzeżono przy tym faktu, że była to uczelnia nade wszystko śląska, gdyż studiowali na niej przede wszystkim Ślązacy, a spoza terenu Śląska w Leopoldinie wrocławskiej studiowała młodzież z obszaru Rzeczypospolitej.

Obchody setnej rocznicy Leopoldiny dają wiele do myślenia, wymownie ilustrują bowiem sposób traktowania jej przez współczesnych Niemców, przede wszystkim w samym Wrocławiu. W czasie uroczystości chętnie nawiązywano do tradycji cesarskiej, ale unikano akcentów austriackich i habsburskich, obchodzono rocznicę Uniwersytetu tak, jakby uważano go – lub chciano uważać – za uczelnię od początku pruską. W programie uroczystości na najdalszy margines zepchnięto element katolicki Leopoldiny, niemal całkowicie przemilczając początkowe jej dzieje jezuickie. Katolicki charakter Uniwersytetu został uznany za oczywisty, ale w taki sposób, jakby katolickość miała w pełni charakter pruski, a nawet więcej, jakby była zasługą państwa pruskiego. Nie bez powodu promocje zakonników – uczonych katolickich zostały wyłączone z głównej uroczystości. Tak została uporzorowana prawda o dziejach Leopoldiny.

MIECZYŚLAW PATER

WYDZIAŁ TEOLOGII KATOLICKIEJ I EWANGELICKIEJ W UNIWERSYTECIE WROCŁAWSKIM (1811-1918)

Dwa wydziały teologiczne na tym samym Uniwersytecie Wrocławskim działały opierając się na tym samym statucie uczelni, ale na podstawie różnych przepisów wydziałowych i w różnych warunkach wynikających z odmienności wyznawczej dwóch nurtów chrześcijańskich.

Stwarzało to dość osobliwą sytuację na Uniwersytecie. Dla jej zrozumienia trzeba mieć świadomość genezy tej sytuacji sięgającej kilkaset lat wstecz, do czasów piastowskich, gdy Śląsk należał do państwa polskiego. To wówczas, w wyniku utworzenia biskupstwa wrocławskiego, od początku będącego częścią metropolii gnieźnieńskiej, powstawały pierwsze szkoły, rozwijał się coraz żywszy ruch umysłowy, uzyskując wysoki poziom i uznanie krajów ościennych. W wiekach zwłaszcza XV i XVI był on inspirowany przez Akademię Jagiellońską, dokąd licznie ciągnęła młodzież śląska i na której wykładali wybitni uczeni rodem ze Śląska. Na fali tego coraz żywszego ruchu umysłowego i oświatowego już w XV w. rodziły się pierwsze pomysły utworzenia uniwersytetu we Wrocławiu. Idące w tym kierunku starania Rady Miejskiej Wrocławia zyskały w 1505 r. formalne zatwierdzenie przez Kazimierza Jagiellończyka, króla Czech i Węgier. Inicjatywa władz miejskich była jednak nieudolna i formalnie zatwierdzony akt erekcyjny nie przeobraził się w rzeczywistość.

Kolejna poważna inicjatywa w tym kierunku została podjęta przez jezuitów w XVII, zrealizowana na początku XVIII w., po długich i żmudnych staraniach, w sytuacji zmienionych na skutek reformacji stosunków wyznaniowych na Śląsku. Protestanckie władze miejskie Wrocławia z niesłychaną gwałtownością prze-

ciwdziały inicjatywie jezuitów i tylko dzięki poparciu i decyzji cesarza austriackiego Leopolda I Akademia jezuitska we Wrocławiu mogła rozpocząć swoją działalność w 1702 r. Ale jedynie przez niespełna 40 lat mogła działać i rozwijać się pomyślnie. Toczące się przez ponad 20 lat z przerwami wojny śląskie oraz tzw. wojna siedmioletnia położyły kres pomyślnemu rozwojowi Akademii Leopoldyńskiej, a po zagarnięciu Śląska przez Prusy uczelnia ta już nigdy nie zdołała się dźwignąć. Państwowe władze pruskie ingerowały w jej wewnętrzne sprawy, nadając jej ostatecznie kształt tzw. Instytutu Szkolnego. Na początku zaś XIX w. decyzją władz pruskich uczelnia jezuitska we Wrocławiu w ogóle przestała istnieć.

Utworzenie nowej uczelni z połączenia dwóch wcześniejszych: katolickiej we Wrocławiu i ewangelickiej we Frankfurcie nad Odrą, sprawiło, że powołano w niej dwa wydziały teologiczne: teologii katolickiej i teologii ewangelickiej. Niemożliwe było utworzenie jednego wydziału teologicznego z dwóch odmiennych, często przeciwstawnych sobie koncepcji chrześcijańskich. Ponadto Prusy, chcąc zyskać opinię państwa tolerancyjnego wyznaniowo, akceptowało pomysł dwóch wydziałów teologicznych we Wrocławiu. Ponieważ jednak było to państwo o tradycjach protestanckich i opiekuńczych wobec protestantyzmu, dlatego wydział teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Wrocławskim miał lepsze warunki rozwoju i działalności aniżeli wydział teologii katolickiej, dyskryminowany przez władze państwowe. Ta trudna dla wydziału katolickiego sytuacja ujawniała się raz po raz w różnych okolicznościach.

Profesorowie obydwu wydziałów teologicznych mieli świadomość, że reprezentują odmienne orientacje teologiczne. Działając wszakże niejako w bezpośrednim sąsiedztwie, na tej samej uczelni, nie żywili do siebie niechęci z tego powodu, rozumiejąc, iż jest to stan faktyczny, który należy tolerować. Zresztą i sposób teologicznego myślenia uczonych jednego wydziału skłaniał do szacunku dla profesorów drugiego wydziału teologicznego. Do sporów dochodziło, zwłaszcza w pierwszej połowie XIX w., w związku z organizowaniem nabożeństw uniwersyteckich i kazań dla studentów. W tamtych bowiem czasach praktyki religijne studentów, również z wydziałów nieteologicznych, należały do normalnego porządku życia akademickiego. Trzeba jednak zaznaczyć, że z biegiem czasu praktyki te była coraz bardziej zaniedbywane.

Napięta sytuacja między wydziałami wytworzyła się w związku z przygotowaniem do obchodów 300. rocznicy reformacji w 1817 r. Z nakazu ministra najpierw miały w nich uczestniczyć wszystkie wydziały, w tym również wydział teologii katolickiej. Profesorów tego wydziału postawiło to w niezmiernie trudnej sytuacji, bo uczestnictwo w obchodach musiałoby dla nich oznaczać świętowanie wydarzenia, które tak potężnie ugodziło w katolicyzm.

Do konfliktu nie doszło jednak dzięki wysokiej kulturze i taktowi nade wszystko dziekanów: prof. Jana Augustiego z wydziału teologii ewangelickiej i prof. Mar-

cina Pełki, dziekana wydziału teologii katolickiej. Augusti, zobligowany przez ministra, wystosował do Pełki zaproszenie do udziału w uroczystościach, podkreślając równocześnie równoprawność wyznaniową obydwu fakultetów. Natomiast Pełka z wyszukaną uprzejmością odmownie odpowiedział na zaproszenie do udziału w uroczystościach. Augusti przyjął to do wiadomości i w ten sposób napięta sytuacja uległa całkowitemu rozładowaniu.

Do poważnego spięcia między wydziałem teologii katolickiej a kuratorem Uniwersytetu, reprezentującym w uczelni państwo, oraz, o pewnego stopnia z wydziałem teologii ewangelickiej doszło w 1823 r. Powodem był brak porozumienia co do regulaminu seminarium i rocznych sprawozdań z jego działalności oraz ogłoszenia programu 3 świąt religijnych w roku: Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świąt. Ministerstwo zarzucało wydziałowi ogólnikowość sprawozdań, z czym wydział kierowany przez prof. Tadeusza Antoniego Deresera nie godził się.

W marcu 1823 r. minister wydał zarządzenie nakazujące Uniwersytetowi ogłosić w formie swego rodzaju proklamacji programu 3 wspomnianych świąt. Ogłoszeniem świąt miały się zająć co roku – na przemian – wydziały teologii katolickiej i ewangelickiej. Gdy na początku kwietnia 1823 r. kurator zażądał od dziekana teologii katolickiej ogłoszenia programu Zielonych Świąt w tymże roku, wydział odmówił, w przekonaniu że naśladowanie tego w istocie protestanckiego obyczaju podważałoby zaufanie opinii katolickiej do fakultetu. W tamtych czasach takie stanowisko miało bardzo silną wymowę, nic więc dziwnego, że minister zarzucał fakultetowi teologii katolickiej ducha niesubordynacji, a na dziekana Deresera nałożył dotkliwą karę 10 talarów, na pozostałych zaś członków wydziału – po 5 talarów. Powtórne odrzucenie żądania ministra spowodowało podwojenie kary. Ostatecznie wydział zgodził się na opracowanie programu, który jednak nie został ogłoszony. Od roku następnego zaniechano tej praktyki, na co wydział teologii ewangelickiej wyraził zgodę.

Incydent z 1823 r. wykazuje, że władze państwowe stały na stanowisku rygorystycznego podporządkowania obydwu wydziałów teologicznych, nie licząc się z ich odrębnym charakterem.

W związku z tym pojawia się pytanie o charakter zależności obydwu tych wydziałów od władz państwowych. Cały Uniwersytet był państwowy, a więc i wydziały teologiczne podlegały tym władzom. Nie można jednak mówić o teologii państwowej ani o chrześcijaństwie państwowym, bo cóżby to miało znaczyć? Sprawy religii, wiary, są tak dalece suwerenne wobec jakiegokolwiek porządku doczesnego, że nie da się ich podporządkować jakimkolwiek świeckim instytucjom. Jednak formalnie obydwie wydziały teologiczne Uniwersytetu Wrocławskiego pozostawały w odmiennym stosunku do władz państwowych. Wydział teologii ewangelickiej pozostawał w bezpośredniej od tych władz zależności, gdyż zwierzch-

nikiem ewangelików był władca świecki, w Prusach – każdorazowy król pruski. Zatem fakultet ewangelicki zależał od państwa w podwójnym sensie: jako część państwowego, pruskiego Uniwersytetu i jako struktura związana z kościelnymi instytucjami. Dla ewangelików miało to dodatnie strony, gdyż wydział ewangelicki cieszył się szczególną protekcją państwa. Ale nie brakowało stron ujemnych, bowiem państwo podporządkowywało instytucje ewangelickie instrumentalnie co celów politycznych państwa, w istocie obcych chrześcijaństwu także w kształcie ewangelickim. Wielu światłych ewangelików, w tym także profesorowie wydziału teologii katolickiej, dostrzegało tę sytuację, a niektórzy z nich głosili koncepcje teologiczne ukazujące konieczność uniezależnienia się od państwa. W pierwszej połowie XIX w. byli to profesorowie: Jan Gottfryd Scheibel, profesor wydziału teologii ewangelickiej i Edward Huschke – prawnik.

Zaznaczyć trzeba, że idee niezależności od państwa były wśród protestantów bardzo silne, zwłaszcza w nurcie luteranckim, przez wiele lat opierającym się przystąpieniu do Unii, a więc do struktury kościoła ewangelickiego w państwie pruskim, budowanej szczególnie od 1817 r., gdy obchodzono 300. rocznicę reformacji. Nurt zmierzający do uniezależnienia się ewangelików od państwa był bardzo słaby wśród profesorów wydziału ewangelickiego, ale tak lub inaczej nieustannie się zaznaczał. W połowie XIX w. jego reprezentantem był Gustav Friedrich Oehler, w latach 1845-1852 profesor wydziału teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Wrocławskim, wykładający teologią systematyczną i egzegezę Starego Testamentu. Był on przekonany, że ruch unijny w protestantyzmie, któremu przewodziły Prusy, doprowadzi do religijnego spłycenia i rozpadu kościelnego. Wrocławskie doświadczenia sprawiły, że był zwolennikiem konfesjonalizmu, będącego przeciwieństwem idei i dążeń unijnych, oraz zwrotu ku luteranckiej tożsamości wyznaniowej. Ostatecznie system ewangelicki państwowo-kościelny (*Landesherrliches Kirchen-system*) został zlikwidowany w 1918 r. po detronizacji Wilhelma II, cesarza Niemiec i króla Prus, i po jego ustąpieniu z wszystkich funkcji politycznych i kościelnych. Dokonało się to jednak, co warto zaznaczyć, bez udziału samych ewangelików.

Sytuacja wydziału teologii katolickiej przedstawiała się odmiennie. Pozostawał on w zależności od państwa, ale także od władz kościelnych, ściśle rzecz biorąc, od biskupa wrocławskiego. Biskup bowiem współdecydował o mianowaniu profesorów i o programie wykładów i zajęć dla studentów wydziału teologii katolickiej. Było to zgodne z wszelkimi przepisami dotyczącymi uczelni i wynikało z suwerennej pozycji Kościoła katolickiego. Ten specyficzny status wydziału był powodem powtarzających się tarć między biskupem, wydziałem i władzami państwowymi, które na Uniwersytecie reprezentował kurator w osobie najwyższego urzędnika prowincji śląskiej, czyli nadprezydenta. Dla wydziału teologii katolickiej miało to niezmiernie istotne znaczenie, gdyż – wspierany przez biskupa – starał się angażować, w miarę możliwości, najwybitniejszych teologów i wykładowców.

Pod tym względem zachodziła istotna różnica między obydwooma wydziałami teologicznymi. Fakultet ewangelicki mniejszą wagę przywiązywał do naukowych dociekań, punkt ciężkości kładąc na cele praktyczne – duszpasterskie i ewangelizacyjne, udział w pracach konsystorza kierującego Kościołem ewangelickim na Śląsku. Autor pierwszego syntetycznego ujęcia historii wydziału ewangelickiego, prof. Franklin Arnold, stwierdzał w 1911 r., że wydział ten nie wyróżniał się wybitnymi osiągnięciami naukowymi i nie promieniował pod tym względem na zewnątrz. Jego zdaniem, prace naukowe uczonych ewangelickich ogłaszane we Wrocławiu miały na ogół charakter przyczynkowski, a pierwszorzędną rolą wydziału teologii ewangelickiej zaznaczała się nade wszystko w praktycznym oddziaływaniu kulturalnym na społeczeństwo ewangelickie na Śląsku, gdzie przetrwało specyficzne życie religijne. „Można mówić – pisał Arnold – o śląsko-niemieckiej religijności, która zyskiwała swoje znaczenie w walce przeciw polskości, czeskości, nade wszystko zaś przeciw jezuityzmowi”.

Wydział teologii katolickiej rozwijał się stosunkowo bogatym nurtem naukowym i reprezentował pod tym względem wysokie ambicje. W związku z tym pojawiły się poważne kłopoty. Wysokim wymaganiom naukowym mogli sprostać tylko uczeni odpowiednio do tego przygotowani. Takich uczonych wydział starał się angażować. Tak się jednak składało, że przez kilkadziesiąt lat w wielu wypadkach byli to profesorowie hołdujący teologii tzw. oświeceniowej, racjonalizującej, zdecydowanie obcej ortodoksji katolickiej. Taką orientację reprezentował wspomniany Dereser zatrudniony na wydziale teologii katolickiej już w 1815 r., przybyły ze szwajcarskiej Lucerny, specjalista w zakresie egzegezy biblijnej, autor licznych prac. Angażując go, wydział teologii katolickiej nie orientował się w jego poglądach, a gdy one wyszły na jaw, doszło do konfliktu między nim a biskupim generalnym wikariatem, zażegnanym przez biskupa Józefa Christiana Hohenlohe (1795-1817).

Trudności w angażowaniu profesorów na wydziale teologii katolickiej w wysokim stopniu wynikały z sytuacji, jaka powstała na Śląsku w wyniku konfiskaty dóbr Kościoła katolickiego w 1810 r. Z tego powodu wielu profesorów odmawiało przyjęcia stanowiska wykładowcy we Wrocławiu. W związku z tym zdecydowano się na zatrudnianie miejscowych teologów. Doszło do tego w latach 20., gdy w wyniku naturalnej wymiany pokoleń trzeba było zatrudnić na wydziale nowych wykładowców. Nie bez różnic w opiniach między fakultetem a ministrem, za zgodą biskupa na stanowisko profesora prawa kanonicznego zatrudniono w 1824 r. dr. Antoniego Theinera, księdza w parafii Sobota nad Bobrem. Znamienne, że Theiner zyskał poparcie również teologów ewangelickich, a także kuratora. W krótkim czasie okazało się, że Theiner przysporzył wiele kłopotu biskupowi i Kościołowi na Śląsku. Wspólnie ze swoim bratem Augustynem wystąpił z daleko idącą krytyką Kościoła, godzącą w jego podstawowe założenia i struktury. Ostrzeżenia

pod jego adresem nie tylko nie odniosły skutku, ale nasiliły kontestacyjną działalność Theinera, co ujawniło się w jego ogłoszonej anonimowo w 1826 r. broszurze, zawierającej bardzo ostrą krytykę stosunków w Kościele katolickim i żądającą daleko idących zmian. Sam tytuł publikacji brzmiał prowokująco: „Kościół katolicki, w szczególności na Śląsku, w jego występkach (Gebrechen) przedstawiony przez pewnego duchownego katolickiego”. Biskup był zdecydowany odsunąć Theinera od obowiązków akademickich, ale trudności stawał kurator. Ostatecznie biskup Emanuel Schimonsky (1824-1832) oświadczył, że A. Theiner nie może uczyć kandydatów teologii, i w marcu 1829 r. zażądał usunięcia go ze stanowiska wykładowcy wydziału teologii katolickiej, a kiedy to nie poskutkowało, oświadczył ministrowi, że słuchaczy Theinera wykluczy od święceń kapłańskich. To poskutkowało. Później Theiner odwołał swoje poglądy i działał z pożytkiem dla Kościoła.

Rozgłos, jaki zyskała krytyka Kościoła ze strony Theinera, sprawiła, że kolejne wakaty na stanowiskach profesorów w latach 30. trudno było obsadzić. Propozycje stawiane teologom w różnych państwach niemieckich spotykały się z odmową. W związku z tym zdecydowano się na zatrudnienie znakomitego miejscowego teologa, Józefa Sauera, duchownego w kościele NMP na Piasku. Wykładał on dogmatykę, egzegezę Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś teologię pastoralną. Dla obsadzenia kolejnych wakatów wydział zatrudnił Józefa Ignacego Rittera, Jana Baltzera i Piotra Józefa Elvenicha z ośrodków zachodniemieckich. Wszyscy trzej byli indywidualnościami naukowymi, ale też – jak się potem okazało – stali się powodem poważnych kłopotów zarówno wydziału, jak też władz kościelnych. Głosili bowiem poglądy sprzeczne z ortodoksją katolicką. Wszyscy trzej wywodzili się ze szkoły filozoficznej i teologicznej Georga Hermesa, profesora Uniwersytetu w Bonn, zmarłego w 1831 r. Jego poglądy zostały odrzucone przez Kościół w 1835 r. Zarówno Hermes, jak i jego zwolennicy i uczniowie odwoływali się do filozofii Kanta i głosili, że rozum jest jedynym źródłem prawdy objawionej. Zanim ujawniły się poglądy Baltzera, Rittera i Elvenicha na wydziale teologii katolickiej we Wrocławiu, biskup zgodził się na powierzenie im stanowisk profesorskich na wydziale teologii katolickiej. Intelktualnie zdominowali oni wydział. W tej sytuacji wspomniany Sauer, reprezentujący odmienny typ myślenia naukowego i teologicznego, poczuł się zmuszony do rezygnacji z działalności akademickiej. Był bowiem izolowany przez trójkę z Bonn. Świadczą o tym chociażby słowa Rittera, który w rozmowie z Sauerem w sposób nietaktowny i obraźliwy wyraził jakoby ubolewanie, iż „najpierw na jeden lub dwa semestry nie udał się do Bonn”. W ten sposób dyskwalifikował Saperę jako nauczyciela akademickiego.

Zatrudnianie profesorów z Niemiec zachodnich stało się powodem krytyk w różnych środowiskach na Śląsku. Obudziły się kompleksy wobec zachodnich Niemiec. Opinia śląska krytycznie oceniała fakt, że profesorowie wydziału wywodzą się wyłącznie z regionów zachodnich i że Ślązacy są pomijani w awansach nauko-

wych. Nie brak było powodów do utyskiwań, gdyż w latach 40. i 50. czterech pierwszych prywatnych docentów wydziału, Ślązaków, nie otrzymało profesury. Byli to: wspomniany Sauer, Weltz, Wiek i Soffner. W tymże czasie zatrudniono jednak dwóch nowych profesorów z Bonn: Franciszka Karola Moversa i Jana Henryka Friedlieba. Movers był wybitnym i zasłużonym egzegetą Starego i Nowego Testamentu, Friedlib zaś zajmował się we Wrocławiu teologią moralną.

W końcu października 1844 r. wydział zwrócił się do ministra o zwiększenie obsady profesorskiej, powołując się na znaczną liczbę studentów (194). Zwrócono przy tym uwagę na większe grono profesorski na wydziałach teologicznych w Gies-sen, Fryburgu Bryzgowijskim, Tybindze i Bonn, a także na fakt, że teologia ewangelicka we Wrocławiu przy mniejszej liczbie studentów (83), zatrudnia 7 płatnych profesorów i 3 docentów prywatnych. Za niewystarczającą uznano również dotację (*peculium*) dla wydziału w wysokości 400 talarów. Ponieważ prośby o zwiększenie *peculium* i liczby profesorów pozostały bez echa, w marcu 1845 r. dziekan przedstawił ministerstwu memoriał ukazujący sytuację wydziału od początku, czyli od 1811 r. W memoriale zwracano uwagę na gorszą sytuację wydziału w porównaniu z wydziałem teologii ewangelickiej. W rezultacie zwiększono wydziałowi katolickiemu *peculium* o 100 talarów i obsadę profesorską do 6 osób.

Tymczasem pojawiły się nowe kłopoty z Baltzerem. Kiedy wyznawane przez niego poglądy zostały w 1835 r. potępione przez Kościół, Baltzer zerwał z nimi w 1839 r., równocześnie jednak stał się zwolennikiem poglądów Antoniego Günthera, profesora teologii na uniwersytecie wiedeńskim. Jednak günterianizm był bliiski hermezjanizmowi. Günther bowiem usiłował stworzyć tzw. teologię naukową, a więc opartą na przesłankach czysto racjonalnych. Kiedy Stolica Apostolska w 1857 r. umieściła dzieła Günthera na indeksie, ten wycofał się ze swoich koncepcji. Baltzer początkowo również podporządkował się opinii Rzymu, ale potem powrócił do günterianizmu. Sprawa dotarła do władz kościelnych w Rzymie. Ostatecznie biskup wrocławski Henryk Förster dekretem z 17 IV 1860 r. cofnął Baltzerowi misję kanoniczną i zażądał od niego złożenia profesury. Papież potwierdził decyzję Förstera, ale Baltzer nie podporządkował się jej. Fakultet stanął jednak po stronie Baltzera i wybrał go na dziekana na rok 1862/63. Ostatecznie decyzją biskupa z 15 VII 1862 r. Baltzer został suspendowany. W tym samym czasie w konflikt z kapitułą popadł inny profesor, Franciszek Bittner, w rezultacie i jemu odebrał biskup misję kanoniczną w zakresie jego obowiązków akademickich. Baltzer zaś od semestru zimowego 1860/61 musiał zawiesić swoje wykłady i nigdy już potem do nich nie powrócił.

Nie był to jednak koniec kłopotów wydziału. W 1861 r., w 50. rocznicę Uniwersytetu, profesor historii Kościoła, Józef Reinkens, ogłosił książkę poświęconą historii jezuickiej Akademii Leopoldyńskiej we Wrocławiu, w której wystąpił z twierdzeniem, że Ślązacy będący „narodową mieszaniną” niemiecko-słowiań-

ską nie byli zdolni powołać do życia uniwersytetu, że rola ta przypadła ludziom niemieckiego zachodu, do których Ślązacy, według niego, odnosili się z głęboką awersją. Ten pogląd spotkał się z licznymi protestami na Śląsku.

Z oficjalnym oświadczeniem w tej sprawie wystąpiła kapituła katedralna, uznając poglądy Reinkensa za naganne.

Po niespełna 10 latach Reinkens wspólnie z Baltzerem przygotowali inną niespodziankę zarówno biskupowi, jak i fakultetowi. Gdy w 1870 r. I Sobór Watykański uchwalił dogmat o nieomyślności papieża, zarówno Baltzer, jak i Reinkens odmówili jego uznania, stawiając się w ten sposób poza Kościołem, przechodząc do sekty tzw. starokatolików, czyli uznających stan doktrynalny sprzed Soboru, w związku z tym biskup Förster poinformował 13 XII 1870 r. wydział, iż zasuspendował obydwu tych profesorów *ab ordine* i cofnął im misję kanoniczną. Na tym też doszło do konfliktu między biskupem i wydziałem, a władzami państwowymi, zwiastującego już ataki państwa przeciw Kościołowi po zjednoczeniu Niemiec w 1871 r., a mający na celu podporządkowanie go polityce państwa. Na Uniwersytecie był to już początek *Kulturkampfu*. Decyzja Förstera wobec Baltzera i Reinkensa była w pełni uprawniona, ale władze państwowe zareagowały na nią w sposób niedwuznacznie zdradzający zamiar pozbawienia go jego uprawnień dotyczących wydziału teologii katolickiej Uniwersytetu. Nie kwestionując decyzji biskupa o zasuspendowaniu Baltzera i Reinkensa, minister oświaty w styczniu 1870 r. zwracał uwagę dziekanatowi wydziału, że za poprzedniego dziekana (Friedlieba) „była prowadzona bezpośrednia korespondencja między fakultetem teologii katolickiej a biskupem wrocławskim”. „Bezpośrednia” – oznaczało: z pominięciem kuratora, który jako reprezentant władz państwowych pośredniczył w kontaktach między Uniwersytetem a instytucjami spoza uczelni.

Minister stwierdzał, że takie postępowanie jest sprzeczne z przepisami statutu wydziału i zobowiązywał do przestrzegania przepisów statutowych w przyszłości. Dalszy rozwój sytuacji ujawnił, że chodziło nie o przepis statutu, lecz o podważenie decyzji biskupa odnośnie do dwóch oponentów wobec postanowienia Soboru. Baltzer już w 1870 r. zmarł. Zatem kwestią sporną stała się sprawa zatwierdzenia wykładów Reinkensa. Spór trwał przez kilka lat. Kurator przedstawiał biskupowi do zatwierdzenia plan wykładów na każdy semestr, z wyszczególnieniem wykładów Reinkensa. Biskup odmawiał zatwierdzenia; mimo to kurator polecał ogłoszenie planu zajęć, co znaczyło, że jest on obowiązujący. W końcu biskup zapowiedział, że studenci uczęszczający na wykłady Reinkensa nie będą mogli się starać o przyjęcie do seminarium duchownego. To poskutkowało. Reinkensowi zabrakło słuchaczy. Plan wykładów na semestr zimowy 1875/76 nie wymieniał już nazwiska Reinkensa, został więc zatwierdzony przez biskupa.

Po odejściu z wydziału Baltzera i Reinkensa, aż do wojny 1914 r. był on wolny od kontestacji profesorskich. W końcu XIX i na początku XX w. wykładali w nim

profesorowie zyskujący szacunek zarówno dzięki swoim znakomitym zdolnościom dydaktycznym, jak też osiągnięciom naukowym. Byli to m.in.: Jan Henryk Friedlieb, Hugo Lämmer, Ferdinand Probst, Antoni Schulz, Artur König i Ernst Commer. Wśród nich znaleźli się znani do dziś wybitni historycy: Maksymilian Sdralek, Józef Jungnitz i Franz Xaver Seppelt. Nie można nie wspomnieć, że Commer, reprezentujący teologię fundamentalną, w 1900 r., w 500. rocznicę odnowienia Akademii Jagiellońskiej, jako jedyny spośród profesorów Uniwersytetu Wrocławskiego został wyróżniony honorowym stopniem doktora. W uzasadnieniu władze Uniwersytetu Jagiellońskiego stwierdzały: „badacz około nauk teologicznych wielce zasłużony, duchowieństwu polskiemu stale życzliwy” (*studiosorum theologiarum promotorem egregium, sacerdotum polonorum fautorem constantem*).

Na koniec refleksja ogólna. O wyższej uczelni stanowią uczeni – mistrzowie, ich etos wykładowcy, badacza, ich wyobraźnia i sprawność intelektualna, ich dociekliwość, ich nienaganny poziom moralny. Wydział teologii katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim przez całe stulecie dochodził do wypracowania takiego etosu uczonych budujących przestrzeń naukową, duchową i moralną, przez co ostatecznie bez zakłóceń można było służyć studentom, nauce, Kościołowi, ludziom. Wybuch wojny potężnie wstrząsnął etosem uczonego – mistrza. Po wojnie trzeba go było na nowo odbudowywać.

TERESA KULAK

WYDZIAŁ TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO W LATACH 1918-1945

W chwili zakończenia I wojny światowej Śląski Uniwersytet im. Fryderyka Wilhelma rozpoczynał 117. rok swego istnienia, natomiast dla Wydziału Teologicznego był to już rok 216, gdyż był jedynym fakultetem wywodzącym się bezpośrednio z powołanej w 1702 r. Akademii Leopoldyńskiej. Pozostałe wydziały powstały w 1811 r., gdy tworzono państwowy uniwersytet pruski. Nowy rok akademicki zainaugurowano we Wrocławiu tradycyjnie 15 października 1918 r., a liczba zapisanych studentów w semestrze zimowym roku akademickiego 1918/1919 osiągnęła 3915 osób. Z tego na Wydział Teologii Katolickiej zapisało się 303 studentów, 169 na Wydział Teologii Ewangelickiej, Prawa i Nauki o Państwie – 853, na Wydział Medyczny – 1205 i Filozoficzny – 1375. Wiadomo z *Personal-Verzeichnis der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau* – drukowanego co semestr urzędowego wykazu pracowników naukowych i prowadzonych przez nich zajęć, gdzie także odnotowywano dane o liczbie immatrykulowanych studentów – że 1/3 z tych studentów zapisanych (dokładnie 1305 osób) była urlopowana, co mogło oznaczać, że znaczna z nich część nadal pełniła służbę wojskową. W semestrze letnim 1919 r. zapisało się już 4344 studentów, w tym 323 kobiety, a liczba urlopowanych zmniejszyła się, chociaż było ich jeszcze 586 osób. Ogółem pracowało wówczas na uczelni 192 profesorów i docentów, asystentów i lektorów, z których 1/3 powróciła z frontu.

Na rektora Uniwersytetu na rok akademicki 1918/1919 wybrany został prof. Max Koch, wybitny znawca literatury angielskiej XVIII wieku, a także wydawca arcydzieł światowej literatury i autor wielu opracowań z zakresu historii literatury niemieckiej. Cieszył się on wielkim poważaniem w środowisku akademickim za 3,5-letnią służbę na wojnie i dwukrotne odznaczenie krzyżem żelaznym I i II kla-

sy. Na dziekana Wydziału Teologii Katolickiej wybrano znanego specjalistę w zakresie teologii moralnej, prof. Friedricha Wagnera. Trzeba tu zaznaczyć, że ówczesnie istniała w szkolnictwie wyższym zasada, że wszystkie funkcje obieralne na uczelni sprawowano tylko przez rok. Po upływie kadencji ustępujący rektor na rok następny przejmował stanowisko prorektora, a dziekan pełnił funkcję prodziekana. Wobec tej corocznej fluktuacji władz uczelnianych stabilizację prawną i ekonomiczną zapewniał Uniwersytetowi kurator, powoływany na swój urząd bezterminowo przez władze w Berlinie.

Uniwersytet Wrocławski miał charakter uczelni prowincjonalnej, nie tylko z racji usytuowania na dalekim południowo-wschodnim krańcu Niemiec. Prowincjonalność jego wynikała także z faktu, że od 1811 r. najważniejszym zadaniem Uniwersytetu było przygotowanie wykształconych kadr dla potrzeb prowincji śląskiej. Do 1918 r. studiowała we Wrocławiu także młodzież z Poznańskiego i Pomorza, ale teologia katolicka kształciła księży głównie dla posługi duszpasterskiej wśród ludności polskiej na terenie Górnego Śląska. Przed I wojną światową na ogólną liczbę 156 studentów Polaków we Wrocławiu, na teologii studiowało ich 33, z tego 26 pochodziło z Górnego Śląska. Na publikowanych przez Uniwersytet Wrocławski w czasie wojny listach osób poległych śmiercią bohaterską „za cesarza i ojczyznę” zdarzały się nazwiska polskie – studentów pochodzących z Pomorza, Poznańskiego i Górnego Śląska.

Studenci teologii katolickiej mieszkali w Konwiktach Książęco-Biskupim na Ostrowie Tumskim, a o ich przyjęciu na studia decydowały władze kościelne. Administracji uniwersyteckiej przedkładali wprawdzie wymagane przez uczelnię dokumenty, ale decyzja władz kościelnych była nadrzędna. Spełniać bowiem musieli ściśle określone konfesyjne kryteria, ponieważ po odbyciu trzyletnich (od 1934 r. – czteroletnich) studiów i uzyskania stopnia licencjata, następnie kończyli Seminarium Duchowne, otrzymując święcenia kapłańskie. Studentów obu teologii, tzn. katolickiej i ewangelickiej, obowiązywało uczestnictwo we Mszach św., natomiast pozostałych studentów jedynie do tego zachęcano. Dla słuchaczy z Wydziału Teologii Katolickiej w każdą niedzielę i święto kościelne w kościele św. Macieja na pl. Uniwersyteckim o godz. 11 odbywała się Msza św. z kazaniem, którą odprawiali wyznaczeni przez fakultet profesorowie. Obowiązek ten utrzymano również za czasów hitlerowskich.

Kończąca się wojna spowodowała liczny napływ studiujących. W salach wykładowych znaleźli się „przerośnięci” wiekowo zdemobilizowani żołnierze, którym wojna przerwała studia i dorastające po wojnie roczniki. W 1920 r. na teologię zapisało się 435 osób, a na studia uniwersyteckie ogółem 4968 studentów. Kryzys powojenny w Niemczech i na Śląsku spowodował, że studenci głodowali, znaczna ich część miała też kłopoty ze zdobyciem mieszkania i skompletowaniem ubrania. Zdemobilizowani na ogół nadal chodzili w swoich wojskowych uniformach, co

oznaczało, że nie mieli pieniędzy na cywilne ubranie i buty. Przedwojenne zasoby prywatnych fundacji stypendialnych pozostających w gestii Uniwersytetu uległy dewaluacji, a państwowych stypendiów nie było. Najczęściej studenci korzystali z bezpłatnych obiadów, były to tzw. *Freitische*. Utrzymujący się do 1923 r. system kartkowy powodował, że studenci odczuwali niedostatek pożywienia. Władzom uczelni nie starczało pieniędzy nawet na oświetlenie i ogrzewanie sal wykładowych, toteż podczas zajęć studenci siedzieli w wierzchnich okryciach. Brakowało również środków na zakup książek i pomocy naukowych. Ks. Franz Xavier Sepelt, profesor teologii katolickiej, wspólnie z prawnikiem prof. Richardem Schottem utworzył w 1918 r. Akademicki Związek Pomocy, który dla studentów zbierał datki i świadczył im pomoc rzeczową. Parokrotnie zwracał się do mieszkańców Wrocławia o ofiary w postaci używanej odzieży i butów.

Także inni profesorowie z Wydziału Teologii Katolickiej zwracali się o pomoc do wspólnot parafialnych na Śląsku i w Niemczech, a także do środowisk niemieckich katolików w USA. Uzyskana pomoc w finansowa i materialna była znaczna, toteż w 1923 r. Wydział Teologii Katolickiej w podziękcie nadał tytuły doktorów *honoris causa* Sebastianowi Messmerowi, arcybiskupowi Milwaukee, i Georgowi Wilhelmowi Mundeleinowi, arcybiskupowi Chicago. Szczególnie w tę akcję zaangażował się Johannes Nickel, profesor zwyczajny teologii katolickiej i proboszcz katedry wrocławskiej. Z racji pozycji naukowej i w uznaniu dla podjętych wysiłków na rzecz społeczności akademickiej w 1923 r. został wybrany na rektora. Wyłożona praca na rzecz uczelni podkopała jednakże jego zdrowie, toteż zmarł nagle w czerwcu 1924 r., przed zakończeniem kadencji. Do historii uczelni przeszedł jako fundator – mocą zapisu testamentalnego – domu akademickiego, który oddano do użytku w 1925 r. i na jego cześć nazwano *Johannes-Nikel-Haus*.

Oprócz trudności finansowych na powojenną sytuację Uniwersytetu wpływał fakt, że pod względem politycznym region śląski nie był spokojny. Podpisany 28 VI 1919 r. traktat pokojowy w Wersalu zapowiadał na Górnym Śląsku przeprowadzenie plebiscytu, którego wyniki miały zadecydować o podziale tego obszaru między Niemcy a Polskę. Walka przed plebiscytem, który odbył się 20 III 1921 r., i trzy powstania śląskie, zorganizowane przez ludność Górnego Śląska domagającą się przynależności do odrodzonej Polski, angażowały ogół ludności w prowincji śląskiej, w tym także środowisko uniwersyteckie. Jest rzeczą charakterystyczną, że w przeciwieństwie do studentów z innych wydziałów studenci teologii nie brali udziału w tzw. wolnych korpusach (*Freikorpsen*), walczących ochotniczo z polskimi powstańcami. Specyfika studiów i fakt zamieszkania na Ostrowie Tumskim izolowały ich nieco od ogółu studentów, nie brali też udziału w tworzeniu samorządu studenckiego i jego pracach na rzecz środowiska akademickiego.

Inaczej reagowali profesorowie, których postawa polityczna zdeterminowana była lokalnym patriotyzmem i troską o interes państwowy Prus i Rzeszy Niemiec-

kiej. W 1921 r. Wydział miał 9 profesorów zwyczajnych, 1 honorowego i 1 profesora nadzwyczajnego oraz 4 docentów prywatnych. Wśród nich było kilka prawdziwych indywidualności, jak chociażby rektor Johannes Nickel, od 1900 r. profesor zwyczajny, znany z egzegezy Starego Testamentu, czy wspomniany wcześniej Franz Xavier Sepelt, który po śmierci Nikela został proboszczem katedralnym i radcą konsystorialnym Kurii Biskupiej. Zajmował się historią średniowieczną i nowożytną Kościoła, był współautorem przetłumaczonej na język polski książki, wydanej w Poznaniu w 1936 r. pt. *Dzieje papieży od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*. W ramach powołanego 8 II 1918 r. Instytutu Europy Wschodniej (*Osteuropa-Institut*) Seppelt podjął aktywną działalność naukową i wykładową. Od jesieni 1918 r. Instytut inicjował badania wschodnioeuropejskiej gospodarki, kultury, literatury i sztuki, aby ukazać zasięg niemieckich wpływów w tych dziedzinach w przeszłości i tworzyć naukowe podstawy do powojennej ekspansji ekonomicznej i politycznej. Popularyzacją tych badań były budzące duże zainteresowanie we Wrocławiu płatne wykłady publiczne. Seppelt włączył się w prowadzony cykl wykładów na temat historii chrześcijańskich Kościołów terenie państw Europy Środkowo-Wschodniej. On omawiał proces kształtowania się katolicyzmu na tym obszarze, natomiast o Kościele ewangelickim wykłady prowadził prof. Georg Hoffman, pastor parafii św. Bernardyna, a dzieje Kościołów prawosławnego i grekokatolickiego prezentowali profesorowie prawa Adolf Rücker i Franklin Arnold. Protestując przeciw powojennym granicom Niemiec, prof. Seppelt angażował się w licznie organizowane we Wrocławiu polityczne i propagandowe przedsięwzięcia wymierzone w traktat wersalski i powojenny ład Europy, którego częścią było niepodległe państwo polskie. Dystansował go w nacjonalizmie jedynie prof. Felix Haase, który w latach 1919-1923 pełnił funkcję sekretarza Instytutu Europy Wschodniej. Naukowo zajmował się historią słowiańskich Kościołów, a więc względu na zawodowe determinowały jego stałe zainteresowanie państwami środkowo-wschodniej Europy. Był autorem cenionej pracy na temat wpływów koptyjskich w procesie tworzenia się Kościoła katolickiego, a wielu rocznikom studentów znany był od 1925 r. jako autor podręcznika o starochrześcijańskiej historii Kościoła.

Naukowym autorytetem cieszył się Josef Wittig, od 1915 r. profesor zwyczajny starożytnej historii Kościoła i patrologii. W latach 1922-1925 wydawał on wraz Seppeltem serię prac teologicznych pod wspólnym tytułem *Breslauer Studien zur historischen Theologie*. W 1925 r. niektóre prace Wittiga trafiły na indeks, gdyż znalazły się w nich poglądy zbliżone do twierdzeń Marcina Lutra. Z tego powodu Wittig został przez władze kościelne odsunięty od dydaktyki uniwersyteckiej, co nastąpiło po ekskomunikowaniu go 12 V 1926 r. W 1927 r. ukazało się trzytomowe dzieło *Das Alter der Kirche*, które napisał wspólnie z znanym historykiem prawa i socjologiem, Eugenem Rosenstock-Huessym. Ze względu na sytuację osobistą Wittiga wywołało ono duże czytelnicze zainteresowanie. Władze państwowe

nie uznały jego odsunięcia od zajęć, toteż aż do śmierci w 1942 r. W spisach profesorów zwyczajnych Wydziału Teologii Katolickiej systematycznie wymieniany był z adnotacją: *von amtlichen Verpflichtungen entbunden*.

Profesorowie w Niemczech byli funkcjonariuszami państwowymi z mianowania ministra nauki, sztuki i oświecenia narodowego. Na Wydziale Teologii Katolickiej na ogół piastowali oni dodatkowo urzędy w Kurii Biskupiej, np. radcy konsystorialnego czy proboszcza lub dziekana katedralnego. Istniała ponadto na uczelni nieliczna grupa profesorów honorowych – zwyczajnych lub nadzwyczajnych, których poborów nie opłacało ministerstwo, gdyż pełnili oni jednocześnie inne opłacane urzędy i funkcje. Na Wydziale Teologii Katolickiej np. takim profesorem honorowym był Rudolf Buchwald – protonotariusz i dziekan katedralny, który wykładał historię liturgii. Profesorem nadzwyczajnym aż do usunięcia w 1933 r. za polsko brzmiące nazwisko był Franz Tessen-Węsierski, prowadzący specjalistyczne wykłady z apologetyki i propedeutyki filozofii.

W ciągu całego roku akademickiego profesorowie zwyczajni i nadzwyczajni zobowiązani byli do prowadzenia kursowego wykładu publicznego (zwano je kolegiami publicznymi – *collegia publica*) z zakresu uprawianej przez nich naukowej specjalności. Oni tylko mieli też prawo do prowadzenia specjalistycznych seminariów. Towarzyszyły im wykłady prywatne (*collegia privata*) o charakterze monograficznym, przygotowujące do zawodowej specjalizacji, które byli zobowiązani zaliczać studenci po uprzednim wniesieniu za nie opłat w kwesturze. Należność za te wykłady stanowiła dla profesora źródło dodatkowego dochodu naliczanego od ilości słuchaczy (*Hörrergeld*). Charakter wykładów prywatnych miały monograficzne wykłady pracowników nieetatowych, tzw. docentów prywatnych. Czerpali oni również dochody z opłat uiszczanych przez studentów, jednakże zasadniczą podstawą utrzymania była praca poza uczelnią. Np. ks. Johannes Nickel przed uzyskaniem profesury, jako docent prywatny, był równocześnie katechetą w katolickim gimnazjum św. Macieja. W okresie międzywojennym w charakterze docentów prywatnych czasami wykłady prowadzili utytułowani naukowymi stopniami proboszczowie, jak np. Kurt Ziesche – proboszcz ze Strzygłowa, który wykładał od 1926 do 1945 r. dogmatykę i na początku lat trzydziestych awansował do stanowiska profesora nadzwyczajnego. W latach 1927-1932 na wykłady z filozofii religii i światopoglądu katolickiego zapraszany był z Poczdamu Romano Guardini, a z Berlina od 1930 r. przyjeżdżał Franz Triebs – oficjał biskupi, który wykładał od 1923 r. prawo kanoniczne. Wcześniej mieszkał we Wrocławiu, pełniąc jednocześnie funkcję radcy konsystorialnego.

Wykłady docentów prywatnych – podobnie jak wszystkie wykłady wymienionych tu grup profesorów – po uprzednim zatwierdzeniu przez ministra były umieszczane w oficjalnym spisie pt. *Vorlesungs- und personal Verzeichnis der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau*. W nim także zamieszczane były

informacje o bezpłatnych wykładach ogólnouniwersyteckich. Na wszystkich wydziałach tematykę wykładów wybierano z myślą o szerszym audytorium; np. w 1928 r. z teologii katolickiej dr Josef Karl Koch wykładał o problemie autonomii ducha w filozofii i religii, a prof. Felix Haase w 1930 r. o ateizmie i jego formach w ujęciu historycznym.

Po zakończeniu walk powstańczych i podziale między Polskę i Niemcy w 1922 r. terytorium plebiscytowego zainteresowanie studiami teologicznymi nieco osłabło, a największy spadek tego zainteresowania w okresie Republiki Weimarskiej obserwuje się w 1927 r., gdy na Wydziale studiowało tylko 218 studentów. Załamanie to miało jednak charakter szerszego zjawiska, gdyż obserwowane jest również na innych wydziałach wrocławskiej uczelni. W niemieckim piśmiennictwie zwraca się uwagę na charakterystyczną dla środowisk uniwersyteckich tych lat prawidłowość, wiążącą zmniejszenie się liczby studentów w 1922 r. z odejściem z uczelni generacji wojennych roczników, wówczas kończących studia. We Wrocławiu na to ogólnoniemieckie zjawisko nałożył się szczególnie ostry przebieg kryzysu i hiperinflacji oraz skutki definitywnego w 1923 r. podziału wielkiej prowincji śląskiej na 2 prowincje – górnośląską i dolnośląską, co miało też negatywne konsekwencje dla środowiska uniwersyteckiego. Liczba studentów spadła wówczas do 3552, a więc prawie do stanu z r. 1918. Kryzys częściowo przezwyciężono już od 1928 r., o czym świadczy statystyka. Liczba studentów sukcesywnie rosła, a wraz z nimi zwiększał się stan osobowy kadry dydaktycznej. W 1932 r. Uniwersytet Wrocławski liczył 5325 studentów, w tym na teologii katolickiej immatrykulowanych było ich 400, co spowodowało zwiększenie kadry nauczającej do 19 osób, w tym profesorów zwyczajnych do 11 i nadzwyczajnych do 4.

Dydaktyka uniwersytecka skupiała się na seminariach, którymi kierowali mianowani przez ministra profesorowie zwyczajni, jako ich dyrektorzy. Ilość profesorów zwyczajnych zależała od liczby katedr bądź specjalistycznych oddziałów, z których każdy posiadał autonomiczność w dziedzinie badań naukowych i wyboru tematyki zajęć dydaktycznych oraz ćwiczeń. W praktyce istniała zasada łącznej nominacji na profesora zwyczajnego i dyrektora katedry, co powodowało w rozbudowanych merytorycznie seminariach obecność kilkuosobowej grupy profesorów-dyrektorów. Dyrektorzy mogli kierować seminariami i instytutami kolegialnie, na ogół jednak wyłaniali ze swego grona na rok budżetowy administrującego dyrektora (*Geschäftsführende Direktor*). Wydział Teologii Katolickiej tworzył jedno wielkie seminarium (instytut), podzielone na oddziały seminaryjne (katedry) profesorów zwyczajnych. Zajmował do 1945 r. I piętro w nieistniejącym dziś budynku przy ul. Szewskiej 35, natomiast seminarium teologii ewangelickiej funkcjonowało od 1930 r. na I piętrze przy ul. Szewskiej nr 49 – wówczas bowiem ten budynek po prezydium policji przejął Uniwersytet Wrocławski. Uwzględniając rozwój osobowy kadry nauczającej, *Vorlesungs- und Personal-Verzeichnis* na rok akademicki

1930/1931 podawał studentom teologii do wyboru następujące specjalizacyjne seminaria w kolejności następującej:

1. Alfonsa Schultza, który był głównym dyrektorem Seminarium Teologicznego, zgodnie ze swoją naukową specjalizacją prowadził seminarium dziejów Starego Testamentu;

2. Bernharda Poschmanna, który na seminarium zajmował się dogmatyką;

3. Franza Schuberta – ten prowadził seminarium z liturgii oraz teologii pastoralnej;

4. Franza Xaviera Seppelta, który na seminarium zajmował się historią Kościoła, głównie na Śląsku;

5. Friedricha Wilhelma Maiera seminarium dotyczyło egzegezy Nowego Testamentu. Był on wybitnym znawcą swej dyscypliny, toteż dla niego przybywali studenci z innych części Niemiec. Niekiedy uważa się go za twórcę wrocławskiej szkoły biblijnej;

6. Bertoholda Altanera, który seminarium z historii Kościoła i patrologii przejął w 1929 r. po F. J. Doelgerze. Ten ostatni przybył w 1926 r. do Wrocławia opromieniony już sławą znanego patrologa;

7. Franza Geschera z seminarium specjalizującym się w historii prawa kościelnego, w tym głównie w badaniach akt prawnych diecezji wrocławskiej w historycznej perspektywie;

8. Theodora Münckera, który prowadził seminarium z zakresu teologii moralnej oraz psychologii moralności. Był autorem opublikowanego w 1934 r. dzieła pt. *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, prowadził też badania nad pietyzmem, tj. protestanckim ruchem odnowy moralnej z początku XVIII w.

Z grupy profesorów zwyczajnych nie prowadzili wówczas seminarium Felix Haase oraz Romano Guardini. Ponadto nie miał też seminarium prof. honorowy Rudolf Buchwald i profesorowie nadzwyczajni: wspomniani wyżej Franz von Tesen-Węsierski i Kurt Ziesche oraz Josef Karl Koch, specjalizujący się w filozofii religii i apologetyce, wygłaszający także wykłady o genezie sekt, oraz Max Rauer zajmujący się dziejami Nowego Testamentu. O rozwoju naukowym teologii świadczą też fakt, że po raz pierwszy zatrudnionych było na tym wydziale aż 4 docentów prywatnych. Byli to: Friedrich Schmidtke, który prowadził wykłady i ćwiczenia ze Starego Testamentu i języków wschodnich, Herbert Doms – specjalizujący się w dogmatyce, a szczególnie pismach św. Augustyna, kuratus Hubert Jedin, prowadzący badania z historii Kościoła czasów nowszych (od 1870 r.), a także subregens katedry Paul Ramatschi, zajmujący się teologią pastoralną.

Rozwój teologii katolickiej został w środowisku akademickim dostrzeżony, na czym dodatkowo zaważył fakt, że w 1929 r. diecezja wrocławska znajdująca się pod władzą kardynała Adolfa Bertrama podniesiona została do rangi arcybiskup-

stwa. W uznaniu ważności tych wydarzeń na rektora w roku akademickim 1931/1932 wybrany został wybitny dogmatyk, profesor Bernhard Poschmann. Czas pełnienia przez niego najwyższego na uczelni urzędu właściwie był ostatnim rokiem Republiki Weimarskiej. Jego następca, Carl Brockelmann, uznany specjalista z zakresu filologii semickich, zaraz po dojściu Hitlera do władzy został zmuszony do ustąpienia. O walce politycznej na uczelni i ogólnym chaosie świadczy fakt, że w 1933 r. Uniwersytet Wrocławski miał w sumie 3 rektorów.

Przejęcie władzy kanclerskiej przez Hitlera spowodowało gwałtowne zmiany polityczne, które szczególnie mocno odbiły się na społeczności akademickiej. Sympatie dla Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotniczej (NSDAP) na Uniwersytecie Wrocławskim istniały już od połowy lat dwudziestych i dotyczyły zarówno profesorów, jak i studentów. Najbardziej znanym wśród nich był prof. prawa międzynarodowego Axel von Freitagh-Loringhoven, od 1924 r. poseł do Reichstagu z ramienia skrajnie prawicowej Niemiecko-Narodowej Partii Ludowej (DNVP). W sposób zorganizowany w 1929 r. w środowisku studenckim we Wrocławiu ujawnił się pretendujący do politycznej dominacji Narodowosocjalistyczny Niemiecki Związek Studentów (NSDStB), który w 1931 r. całkowicie opanował samorząd studencki i jego organ przedstawicielski, zwany *Kammervertretung*. Od tego momentu na uczelni zaczęły nasilać się ekscesy organizowane przez studentów z NSDStB, które wymierzone były przeciw osobom pochodzenia żydowskiego z grona kolegów oraz spośród pracowników naukowych. W 1932 r. szczególnie dotknęły profesora z Wydziału Prawa Ernsta, Cohna, oskarżonego o propagowanie marksizmu. W środowisku profesorskim Wydziału Teologii Katolickiej wyraźne sympatie dla nazizmu objawiał Felix Haase. Ogół profesorów Wydziału odnosił się jednak do hitleryzmu z dystansem, niepokoiły ich wychodzące z kręgów najbliższych Hitlerowi, a potem władz NSDAP idee kreowania przez reżim nowej „niemieckiej wiary” i nowej obrzędowości publicznej, odwołującej się do wzorców pragermańskich oraz pogańskiego kultu Słońca.

Sytuacja w Niemczech zaczęła być groźna już 28 II 1933 r., gdy wraz z rozporządzeniem prezydenta Paula Hindenburga o „ochronie narodu i państwa” zawieszono wszystkie swobody obywatelskie. Z kolei zawarty w ogłoszonej 23 marca ustawie „o pełnomocnictwach” tzw. paragraf aryjski zezwalał na przeniesienie w stan spoczynku funkcjonariuszy państwowych, którzy nie mieli „aryjskiego” pochodzenia. Prawnym uzasadnieniem zapowiadanego usunięcia ze służby państwowej komunistów i osoby „niearyjskiego” pochodzenia stała się ogłoszona 7 IV 1933 r. ustawa o „reorganizacji kadry urzędniczej”. Po niej w kwietniu i maju 1933 r. rozpoczęła się „aryzacja” Uniwersytetu, co oznaczało atakowanie osób ze względów rasowych i dzielenie społeczności uniwersyteckiej na „aryjczyków”, „niearyjczyków” i „półaryjczyków”. Najostrzej zaatakowano profesorów w Wydziałów Prawa i Medycyny, gdzie profesorów-Żydów zwolniono, niektórym z nich uda-

ło się wyjechać i znaleźć zatrudnienie na innych uniwersytetach. Kilku zasłużonych dla uczelni „półaryjczyków” zatrzymano, ale odsunięto od dydaktyki i kontaktów ze studentami. Zakończenie tych zmian personalnych stanowiła ustawa z 30 czerwca „o stanie urzędniczym”, która doprowadziła – jak wówczas oficjalnie pisano – do „oczyszczenia” uczelni „z elementów politycznie niepewnych i niearyjczyków”. Jednocześnie doprowadzono do likwidacji niektórych specjalności, bo usunięcie profesorów oznaczało najczęściej unicestwienie katedr i seminariów.

Nowe władze partyjne zaatakowały też Wydział Teologii Katolickiej, domagając się przede wszystkim odejścia ówczesnego dziekana Bertholda Altanera, którego – pomimo wieku 48 lat – zmuszono do przejścia na emeryturę. Zapłacił odsunięciem od pracy na uczelni za swą przynależność i udział w pracach katolickiej Ligi Pokoju. W oczach nazistów kompromitował go pacyfizm ujawniany w momencie, gdy na Uniwersytecie oczekiwano innych postaw i radykalnych zmian. Miał zapanować „nowy duch”, który oznaczał przygotowanie społeczeństwa niemieckiego do bliskiej wojny i zaborczości, psychicznej militaryzacji i życia w mundurze. Prof. Altaner przeszedł do pracy duszpasterskiej przy katedrze wrocławskiej, nie zaniechał też pracy naukowej. W 1937 r. ukazał się jego podręcznik patrologii, w zakresie której był wybitnym specjalistą.

W ciągu 1933 r. utraciły pracę na Uniwersytecie jeszcze 4 osoby z teologii katolickiej: profesorowie zwyczajni: Alfonz Schulz i Max Rauer, a także profesor nadzwyczajny von Tessen-Węsierski oraz docent prywatny Heinrich Jedin. Wobec 3 z nich były zastrzeżenia dotyczące pochodzenia, gdyż dopatrzono się u nich braku „czystości rasowej”. Zgodnie z nowymi wymaganiami pracownicy i studenci musieli przedstawić *Ahnennachweis*, czyli świadectwo pochodzenia liczone do 4 pokolenia. Tessen-Węsierskiego kompromitował polskobrzmiący drugi człon jego nazwiska, podobnie potraktowano profesora Krzymowskiego, wieloletniego dyrektora Instytutu Gospodarki Rolnej.

Pozostali uczeni wypełniali dotychczasowe obowiązki, z tym że dziekan Haase – oprócz swych wcześniejszych zajęć z historii Kościołów słowiańskich – wykładał ponadto patrologię, historię religii i religioznawstwo. Awans profesorski otrzymał docent prywatny Joseph Karl Koch, pozostawiając w swej naukowej kompetencji teologię fundamentalną i propedeutykę filozofii teologii. Docent prywatny Herbert Doms po zmianach personalnych dodatkowo prowadził specjalistyczny wykład z teologii grzechu. Z nowych awansów w gronie pracowników znaleźli się: Heinrich Weber – wykładający teologię pastoralną i naukę o dziejach dobroczynności Kościoła (*Caritaswissenschaft*), Friedrich Stummer, któremu scedowano wykłady wprowadzające w dzieje Starego Testamentu i problemy egezezy biblijnej. Prowadził też zajęcia z języków orientalnych – głównie z języka hebrajskiego, a teologię moralną przejął Johannes Stelzenberger. Oceniając ogólnie sytuację Wydziału od 1933 r. do wybuchu wojny we wrześniu 1939 r. trzeba stwier-

dzić, że władze hitlerowskie pozostawiły go we względnym spokoju. Ochronę prawną i pozycję w społeczności akademickiej zapewniał mu swoim autorytetem kardynał Adolf Bertram, ponadto oktrojowanym dziekanem Wydziału aż do 1945 r. był człowiek, który nie krył swej sympatii do nowej władzy.

Dziekana Altanera w drodze odgórnej decyzji ministerialnej zastąpił w 1933 r. Felix Haase, o którym mówiono, że chciał „pogodzić” nazizm z religią katolicką. Zbliżała go do hitlerowców wrogość do rozstrzygnięć granicznych traktatu wersalskiego i Polski. Nie krył bowiem swego negatywnego w tym zakresie nastawienia i niechęci nawet w czasie wykładów, gdy omawiał np. dzieje Kościoła katolickiego w Polsce lub gdy prowadził ćwiczenia z „górnosląskiej i polskiej pieśni kościelnej”. Nadzieje na współdziałanie z nowym reżimem budził podpisany 20 VII 1933 r. konkordat między III Rzeszą a Watykanem, który wydawał się aktem obustronnie korzystnym. Podkopała to wrażenie ustawa z 14 VII 1933 r. o ochronie przed potomstwem dziedzicznie chorym (taktycznie ogłoszona przez hitlerowców dopiero 25 lipca), stanowiąca o przymusowej sterylizacji osób psychicznie chorych, której Kościół z przyczyn doktrynalnych i moralnych nie mógł zaakceptować. Podobnie reagował w 1935 r. na rasistowskie ustawy norymberskie i neopogańskie idee i rytuały, nasilające się prześladowania księży i likwidację szkół wyznaniowych, gdzie nauczano religii. Atakiem na hitlerowskie metody była ogłoszona 14 III 1937 r. papieska encyklika *Mit brennender Sorge*.

Jest rzeczą ciekawą, że okres hitlerowski sprzyjał zwiększeniu liczby studentów na teologii, w 1935 r. doszło bowiem do 475 immatrykulacji. W czasach politycznego chaosu i fizycznego terroru bojówek SA i SS teologia katolicka jawiła się młodym ludziom jako oaza spokoju i uporządkowanego światopoglądu, a w szczególności sposób ład ten ujawniał się w porównaniu z Wydziałem Teologii Ewangelickiej, gdzie wówczas zapisało się tylko 249 studentów. Tam bowiem doszło do wewnętrznego rozbicia, analogicznie jak w Kościele ewangelickim: na zwolenników nazizmu pod nazwą Niemieckich Chrześcijan i jego przeciwników połączonych w Kościele Wyznającym. Wydział opanowała pierwsza z grup, toteż dziekan Karl Bornhausen w maju 1933 r. zarówno przewodził paleniu książek na obecnym placu Wolności, jak też bluźnierczo porównywał Hitlera do Jezusa Chrystusa. Wzywał ponadto w imię wyższych celów państwowych do pogodzenia się z prześladowaniami i utratą pracy na Uniwersytecie.

Istotne zmiany w szkolnictwie wyższym zostały wprowadzone w końcu 1933 r., gdy 28 października została wprowadzona nowa ustawa o uniwersytetach. Likwidowała ona autonomię uczelni oraz podporządkowała rytm życia naukowego i organizacyjnego rektorowi, sprawującemu odtąd swą władzę na zasadzie wodzostwa. Zlikwidowano też wybieralność władz uczelnianych i roczną kadencję rektora, członków senatu i dziekanów. Nowy rektor Gustav Adolf Walz, „stary towarzyszy partyjny”, realizował wszystkie postanowienia, które z pracowników

naukowych czyniły członków Narodowosocjalistycznego Związku Wykładowców, a ze studentów członków organizacji studenckiej NSDStB – „oddanej führerowi i ojczyźnie”. Uchronieniem studentów teologii przed ingerencją władz politycznych miało być zarządzenie kardynała Bertrama o likwidacji wszelkich związków i stowarzyszeń, w tym także o charakterze naukowego samokształcenia.

Władze hitlerowskie ujednoliciły w 1934 r. czas studiów do 4 lat, stąd o 2 semestry dłużej studiowano odtąd na teologii. Wraz z utworzeniem Wehrmachtu i wprowadzeniem obowiązku służby wojskowej w 1935 r. podjęto limitowanie naboru studentów na wyższe uczelnie (początkowo w 1934 r. limity stosowano tylko w odniesieniu do kobiet). Ogólnie ustalone limity dla poszczególnych uczelni w kraju wprowadzono od roku akademickiego 1935/1936. Wrocław otrzymał prawo naboru tylko 2500 studentów, co oznaczało degradację uczelni, automatycznie też nastąpiło zmniejszenie immatrykulacji na teologii katolickiej. W 1937 r. było ich 308, mniej, bo 286 w semestrze letnim 1939 r. Początkowo wybuch II wojny światowej nie sygnalizował większych zmian ilościowych, ponieważ jeszcze w semestrze zimowym 1939/1940 studiowało teologię katolicką 236 osób. W roku akademickim 1939/40 było 9 profesorów zwyczajnych, wymienianych wcześniej, jak: Poschmann, Seppelt, Maier, Weber, Gescher oraz dziekan Haase, Friedrich Stummer, Joseph Koch oraz Johannes Stelzenberger, którego jeszcze w sierpniu 1939 r. powołano na front, ale w latach 1941 i 1942 często przebywał we Wrocławiu i prowadził wtedy zajęcia. Docentami prywatnymi nadal byli Herbert Doms, Johannes Schmidt oraz z nowych awansów przybyli: Joseph Gewiess specjalizujący się w egzegezie Nowego Testamentu oraz Bernhard Panzram, prowadzący wykłady z historii Kościoła. Zatrudniony był równocześnie z analogicznymi wykładami na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Niemieckiego w Pradze. Wobec braku kadr przywrócono do zajęć Franza von Tessen-Węsierskiego, uczyniono to samo wobec wspomnianego tu Krzymowskiego.

Właściwe unicestwienie Wydziału, podobnie jak całego Uniwersytetu, nastąpiło od wiosny 1940 r., gdy Hitler zajął Danię i podporządkował sobie Norwegię, a potem skierował Wehrmacht na kraje Beneluksu i Francję. Mobilizacja dalszych roczników spowodowała, że stan studentów na Wydziale Teologii Katolickiej wtedy spadł do 87, w 1941 r. do 21, a w roku akademickim 1942/1943 do 13 osób (w tym samym czasie teologię ewangelicką studiowało 7 osób). Ostatnie dane ze statystyki uczelnianej ukazały się w semestrze zimowym 1942/1943. Władze uniwersyteckie informowały, że wpisanych było na uczelnię 2810 osób, z tego urlopowano na front 1280. W tym czasie kadra nauczająca Wydziału Teologii Katolickiej liczyła tyle samo co studentów, tzn. 13 osób, co ujęto w spisie wykładów na rok akademicki 1944/1945.

Studenci Uniwersytetu Wrocławskiego od 2 sierpnia 1944 r., gdy władze polityczne i wojskowe zdecydowały, że miasto będzie „aż do ostatka” bronioną twier-

dzą, zmobilizowani zostali do budowy na obrzeżach Wrocławia linii obronnej „Barthold”, gdzie kopali rowy strzeleckie i budowali zapory przeciwczołgowe. Nie wiadomo, czy wśród nich byli też studenci teologii katolickiej. Wyjazdy wakacyjne zostały wstrzymane dla wszystkich, a profesorowie zostali zmuszeni do codziennej obecności na uczelni. W końcu sierpnia niektórzy z nich także znaleźli się w ramach akcji „Barthold” w okopach na przedpolach Wrocławia. W październiku, na rozpoczęcie semestru zimowego 1944/1945 nakazano studentom – pod rygorem utraty prawa studiowania – obowiązkowy udział w organizacji obrony przeciwlotniczej w mieście. Już w pierwszym nalocie lotniczym z 10 października gmach główny Uniwersytetu stracił wiele szyb, które tylko doraźnie uzupełniono. Los studentów po ogłoszeniu 19 I 1945 r. przez gauleitera Karla Hankego rozkazu o ewakuacji mieszkańców Wrocławia nie jest znany, nieliczni natomiast profesorowie wraz z kuratorem dr. Theo Bertramem pociągiem 22 stycznia opuścili miasto, przenosząc się do Drezna. Wywieziono także nieliczne, lecz cenne urządzenia oraz uniwersytecką dokumentację. „Schlesische Tageszeitung” – prasowy organ mieszkańców oblężonej twierdzy – 6 lutego opublikowała odezwę Hankego do profesorów i studentów w Dreźnie z wezwaniem do powrotu i udziału w obronie miasta. Pod hasłem „czekamy na was” podkreślał w niej potrzebą ich obecności, ponieważ „w dniach największego niebezpieczeństwa młodzież akademicka i grono profesorskie winny z bronią w rękę stanąć w obronie zakładów pracy naukowej”.

Wraz z klęską *Festung Breslau* w 1945 r. zakończyły się dzieje Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim, nie zakończyła się natomiast jego tradycja. Do dziś wychodzi w RFN założony we Wrocławiu w 1936 r. Wielce ceniony naukowy periodyk pod nazwą „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte”. Jednym ze sławnych polskich absolwentów Wydziału Teologii Katolickiej był Wacław Schenk (1913-1982), który studiował w latach 1933-1938. Od 1970 r. ponownie był związany z Wrocławiem, tym razem jako współorganizator i profesor Papieskiego Fakultetu Teologicznego. Zajmowały go dzieje liturgii i duszpaństwo liturgiczne, których naukowe podstawy zdobywał w trudnych i jakże tragicznych czasach hitlerowskich rządów na uczelni i w mieście.

KS. IGNACY DEC

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU PO DRUGIEJ WOJNIE ŚWIATOWEJ

WSTĘP

W tradycji nauki europejskiej, skupionej wokół uniwersytetów, szczególną pozycję odgrywały wydziały teologiczne. Zazwyczaj na ich bazie dochodziło do zakładania pierwszych średniowiecznych uniwersytetów. Także w okresie nowożytnym powstawały niektóre uniwersytety na fundamencie wydziału teologicznego. Tak właśnie było i w stolicy Dolnego Śląska. Uniwersytet Wrocławski, obchodzący w roku 2002 jubileusz 300-lecia swego istnienia, wyrósł właśnie na bazie Wydziału Teologii, jako że założona w 1702 roku Akademia Leopoldyńska, która dała początek Uniwersytetowi, była uczelnią dwuwydziałową, z wiodącym Wydziałem Teologii. Wydział ten przetrwał na Uniwersytecie do roku 1945. Po drugiej wojnie światowej na odrodzonym w nowych warunkach Uniwersytecie Wrocławskim nie reaktywowano Wydziału Teologii. Pomimo to teologia nie zniknęła jednak z Wrocławia.

W niniejszym szkicu podjęta jest próba przedstawienia sytuacji teologii akademickiej we Wrocławiu po drugiej wojnie światowej. Całość prezentacji będzie stanowić tryptyk. Główną jego częścią będzie krótka prezentacja Papieskiego Wydziału Teologicznego. Skrzydłami tryptyku będą: pierwszym – powojenne próby reaktywowania Wydziału Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim, drugim – starania o włączenie Papieskiego Wydziału Teologicznego w strukturę Uniwersytetu Wrocławskiego.

1. POWOJENNE PRÓBY REAKTYWOWANIA WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO NA UNIWERSYTECIE WROCŁAWSKIM

Jak już wyżej wspomniano, Wydział Teologiczny funkcjonował w Uniwersytecie Wrocławskim od początku jego powstania, tj. od roku 1702 do roku 1945, a więc w sumie 243 lata. Sytuacja zmieniła się dopiero po drugiej wojnie światowej w związku z powrotem Ziem Zachodnich i Północnych do Macierzy i przejęciem rządów w Polsce przez komunistów. Można powiedzieć, że wraz z upadkiem niemieckiego Uniwersytetu we Wrocławiu zakończyła się także (przynajmniej do chwili obecnej) historia teologii na tej uczelni. W nowej, powojennej rzeczywistości władze polskie nie wyraziły zgody na reaktywowanie Wydziału Teologii¹. Dekret Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 24 sierpnia 1945 r. o przekształceniu dawnego niemieckiego Uniwersytetu Wrocławskiego w polski Uniwersytet nie przewidywał utworzenia Wydziału Teologii. Kościół katolicki nigdy nie pogodził się z tym faktem. Dlatego od samego początku podjął usilne starania o reaktywowanie na Uniwersytecie Wydziału Teologii. Miał on powstać na bazie starego Wydziału Teologii Uniwersytetu Jana Kazimierza, który po ewakuacji ze Lwowa zatrzymał się chwilowo w Kalwarii Zebrzydowskiej. Staraniom o reaktywowanie Wydziału Teologii przewodził ks. dr Karol Milik, ówczesny administrator apostolski we Wrocławiu. 9 i 10 października 1945 wojewoda wrocławski Stanisław Piaskowski przedstawił prośbę władz kościelnych w sprawie Wydziału Teologii wiceminister oświaty Eugenii Krasowskiej. Uzyskał obietnicę poparcia. Sprawa projektu utworzenia Wydziału została podjęta na posiedzeniu Senatu Uniwersytetu 23 lutego 1946 r. Jednakże po burzliwej dyskusji nie podjęto jednoznacznej decyzji². W kilkanaście dni później, 11 marca, ks. infułat Karol Milik skierował pismo do ministra oświaty Czesława Wycecha, z usilną prośbą o reaktywowanie Wydziału Teologii. Prośbę umotywował racjami historycznymi oraz faktem licznych zgłoszeń młodzieży polskiej, która chciała studiować we Wrocławiu teologię. Do pisma były dołączone rezolucje, podjęte w robotniczych podwrocławskich parafiach z ponad 800 imiennymi podpisami. Jednakże petycja ks. administratora apostolskiego pozostała bez odpowiedzi. W międzyczasie władze ministerialne dwukrotnie odrzuciły prośbę Rady Wydziału Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego o utworzenie Katedry Prawa Kościelnego. Był to sygnał wrogiego stosunku władz

¹ Por. W. Wrzesiński, *Wokół Wydziału Teologii Uniwersytetu Wrocławskiego po II wojnie światowej*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec i K. Matwijowski, Wrocław 1996, s. 147.

² Por. tamże, s. 149.

do propozycji wznowienia studiów teologicznych we Wrocławiu. Ponowne próby o utworzenie Wydziału Teologii kierowane były do władz ministerialnych, uniwersyteckich i do Sejmu Ustawodawczego w roku 1947. Senat Uniwersytetu odrzucił definitywnie wniosek złożony wówczas przez ks. Kazimierza Lagosza na posiedzeniu w dniu 21 maja 1947 roku, zaś ministerstwo udzieliło negatywnej odpowiedzi na złożoną petycję dopiero 16 lipca 1948 roku. Oświadczenie ministerstwa brzmiało następująco: „Wydziały teologii są zorganizowane na uniwersytetach w Krakowie, Warszawie i Lublinie. Poza tymi wydziałami akademickimi istnieje ponadto cały szereg seminariów duchownych. W tym stanie rzeczy Ministerstwo Oświaty nie widzi możliwości utworzenia nowego Wydziału Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim”³.

W międzyczasie, 8 października 1947, ks. infułat Karol Milik zdołał wznowić działalność Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, z własnym studium teologii dla kandydatów do kapłaństwa. Jednakże władza kościelna nie zrezygnowała ze starań o Wydział Teologiczny. Gdy dialog z władzami świeckimi, zarówno ministerialnymi, jak i uniwersyteckimi, został zahamowany, władze kościelne podjęły starania o teologię akademicką w Kongregacji do spraw Seminariorów Duchownych i Uniwersytetów. Starania te podjął arcybiskup Bolesław Kominek, którego bardzo wydatnie w tym dziele wspierał sufragan wrocławski, bp Paweł Latusek, rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w latach 1958-1970. W wyniku tych zabiegów Kongregacja do spraw Seminariorów i Uniwersytetów w r. 1964 wyraziła zgodę na utworzenie w Arcybiskupim Seminarium Duchownym we Wrocławiu Akademickiego Studium Teologicznego z prawem nadawania stopnia bakalaureatu i licencjatu z teologii. Dnia 22 lutego 1968 r. ta sama Kongregacja uznała Akademickie Studium Teologiczne we Wrocławiu za kontynuację Wydziału Teologicznego, który do r. 1945 istniał i działał w obrębie *celeberrimae Universitatis Wratislaviensis*. Równocześnie wskazała na potrzebę kształcenia teologów świeckich. W deklaracji Kongregacji znalazły się m.in. następujące słowa: *Sedes igitur Apostolica agnoscit studia theologico-philosophica quae hodie in Theologico Studio Wratislaviensi fiunt dignitate academica pollere, utpote quae protrahant producantque ea quae in pristina Facultate fiebant tum ad cathedras tum ad examina tum ad scientificam investigationem philologico-historicam quod attinet. Academica ergo institutio et gradus qui nunc conferuntur in memorato Theologico Studio Seminarii Maioris Wratislaviensis, Instituta in eo vigentia tum pastoralis tum doctrinalis eruditionis, ecclesiasticis vel laicis destinata. nihil aliud sunt nisi prosecutio inslytae Facultatis Theologicae celeberrimae Universitatis Wratislaviensis*. Dokument Kongregacji nosi datę 22 lutego 1968 r.

³ W. Wrzesiński, *Wokół Wydziału Teologii...*, dz. cyt., s. 152.

Niniejsza decyzja Stolicy Apostolskiej, wydana po usilnych staraniach ówczesnego arcybiskupa Bolesława Kominka, jest świadectwem, że Kościół nigdy nie pogodził się z faktem jednostronnej i niesprawiedliwej likwidacji Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Dnia 13 listopada 1972 r. Kongregacja Wychowania Katolickiego wystosowała dekret nadający Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu prawo nadawania stopnia doktora św. teologii. Dnia 2 czerwca 1974 r. Stolica Apostolska uczyniła kolejny gest wobec reaktywowanego Fakultetu, obdarzając go mianem Papieskiego Wydziału Teologicznego. Odtąd jego pełna nazwa w wersji łacińskiej brzmiała: *Pontificia Facultas Theologica Wratislaviensis*.

2. PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

a) Z historii PWT we Wrocławiu

Pierwsze lata funkcjonowania Wydziału Teologicznego poza Uniwersytetem były okresem budowania struktur uczelni. Fakultet był zmuszony korzystać z pomocy pracowników naukowych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Papieskiego Wydziału Teologicznego, a od roku 1981 Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W roku 1971 funkcjonowały już na Wydziale – chociaż nie w pełnej obsadzie – cztery zespoły katedr: filozofii chrześcijańskiej (6 katedr), teologii pozytywnej (4 katedry), teologii systematycznej (7 katedr) i teologii praktycznej (7 katedr) – w sumie 24 katedry. Ważną okolicznością w pierwszym etapie działalności Wydziału było przybycie do Wrocławia z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. Józefa Majki. To właśnie on wraz z ks. prof. Janem Kruciną położył fundament pod organizację Fakultetu. Wkrótce został opracowany i zatwierdzony przez Stolicę Apostolską statut uczelni. W roku 1971, a więc w trzy lata po erygującym dekrete, Wydział rozpoczął przeprowadzać egzaminy magisterskie i licencjackie. Pierwszym powojennym magistrem Wydziału był ks. Stanisław Babicz. W roku 1974 Fakultet otrzymał miano Wydziału Papieskiego. Jego pełna nazwa brzmiała: *Pontificia Facultas Theologica Wratislaviensis*. 16 czerwca 1976 r. odbyła się na Wydziale pierwsza publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. Józefa Patera, której promotorem był bp prof. Wincenty Urban. W roku 1977, za wyraźną sugestią Stolicy Apostolskiej, wprowadzono na Wydziale stacjonarne studia teologii dla świeckich, z odrębnymi od alumnów wykładami.

W następnych latach Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu umacniał nadal swoją pozycję w gronie papieskich wydziałów teologicznych w Polsce. Nad właściwym jego rozwojem czuwał ks. rektor Józef Majka, który pozostawał w bliskim kontakcie z kard. Karolem Wojtyłą i współpracował z nim w ramach Komisji Episkopatu do spraw Nauki Katolickiej, a potem Rady Naukowej Episkopatu

Polski. W tym czasie Wydział nawiązał współpracę naukową z wyższymi seminariami duchownymi funkcjonującymi w Polsce południowo-zachodniej. W roku 1981 rzymska Kongregacja *pro Institutione Catholica* zatwierdziła umowę o współpracy między Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu i Wyższym Seminarium Diecezji Opolskiej w Nysie. Była ona kilkakrotnie przedłużana i trwała formalnie do roku 1994, tj. do chwili powstania w Opolu Uniwersytetu z Wydziałem Teologicznym. Podobną umowę o współpracy naukowej (*nexus scientificus*) zawarł Papieski Wydział Teologiczny z Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Gorzowskiej w Gościkowie-Paradyżu (1989 r.), z Wyższym Seminarium Księży Salwatorianów w Bagnie (1989 r.) oraz z Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Kłodzku (1989 r.). Od roku 1989 w strukturę Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu wchodziła także filia w Gorzowie Wielkopolskim, w której kształciła się młodzież świecka. W tym czasie, to jest w latach osiemdziesiątych poprzedniego stulecia, Fakultet nawiązał bliższą współpracę z innymi fakultetami papieskimi, a także z uczelniami zagranicznym, zwłaszcza z Uniwersytetem Jana Gutenberga w Moguncji. Po wyborze metropolity krakowskiego, kardynała Karola Wojtyły na papieża i po powstaniu „Solidarności” Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu zyskał osobowość prawną, chociaż nie zawsze honorowano w instytucjach państwowych stopnie naukowe, które nadawał.

Dalsza stabilizacja Wydziału i przybieranie szat akademickich miało miejsce u kresu lat osiemdziesiątych. Owa promocja uczelni była w dużym stopniu wynikiem zmian społeczno-politycznych, jakie zaszły w tym czasie w naszym kraju (i w tej części Europy, w której jesteśmy) oraz była także owocem zabiegów ludzi Kościoła, którzy realizowali kierunek wytyczony przez kard. Karola Wojtyłę, jako przewodniczącego Komisji Episkopatu do spraw Nauki Katolickiej, a potem Rady Naukowej Episkopatu Polski (od r. 1973), który zabiegał o prężne ośrodki akademickiej teologii w głównych regionach naszego kraju. Na fali przeobrażeń ustrojowych, w wyniku odejścia od restrykcyjnej praktyki władzy totalitarnej, która przez dziesięciolecia poddawała naukę ideologii materialistycznej, 30 czerwca 1989 roku doszło w Polsce do podpisania historycznej, długo negocjowanej umowy między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie. Umowę z ramienia rządu podpisał Minister Edukacji Narodowej, prof. dr hab. Jacek Fisiak, a w imieniu Konferencji Episkopatu Polski kard. Franciszek Macharski. Umowa zawierała 32 paragrafy. Była dużym osiągnięciem Kościoła w Polsce. W umowie tej znalazły się m.in. takie słowa: „Uczelnie papieskie, które zatrudniają pracowników naukowo-dydaktycznych w liczbie określonej państwowymi przepisami o nadawaniu stopni naukowych, posiadają uprawnienia do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego określonej dziedziny nauk lub

dyscypliny naukowej należącej do ich profilu naukowego. Określenia nadawanych stopni naukowych odpowiadają określeniom stopni naukowych ustalonym państwowymi przepisami o nadawaniu tych stopni [...] Posiadanie uprawnień, o których mowa w ust. 1, na wniosek Rady Naukowej Episkopatu, stwierdza Minister Edukacji Narodowej” (par. 15, ust. 1 i 2).

31 stycznia 1996 r. ukazało się Zarządzenie nr 3 Ministra Edukacji Narodowej stwierdzające, że Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu – od 30 września 1990 r. posiada uprawnienie do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego nauk teologicznych. Zarządzenie podpisał minister Ryszard Czarny.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu już nieco wcześniej spełniał owe ministerialne wymogi, dlatego mógł już w czerwcu 1990 roku przeprowadzić pierwszy przewód habilitacyjny ks. dr. Edwarda Góreckiego.

Bardzo istotnym czynnikiem sprzyjającym rozwojowi Wydziału był fakt odzyskania gmachu byłego Pałacu Arcybiskupów Wrocławskich, gdzie mieścił się przez wiele lat Instytut Niskich Temperatur. Fakultet uzyskał przez to pomieszczenia konieczne do prowadzenia dydaktyki dla młodzieży świeckiej.

Kolejnym ważnym dokumentem uzyskanym w tym czasie była Decyzja Ministra Edukacji Narodowej z dnia 16 lutego 2000 r. stwierdzająca spełnianie przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu warunków do prowadzenia studiów magisterskich na kierunku „teologia” oraz Obwieszczenie – w Monitorze Polskim nr 11 r. 2000 pod pozycją 240 – Przewodniczącego Centralnej Komisji do spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, w którym stwierdza się, że Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu ma prawo do nadawania stopnia naukowego doktora nauk teologicznych i doktora habilitowanego nauk teologicznych.

Trzeba też dodać, iż Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu został włączony w międzynarodowe uczelniane struktury organizacyjne. Został przyjęty do międzynarodowej organizacji zwanej COCTI (*Conference of Catholic Theological Institutions*), zrzeszającej ponad 100 członków z ponad 30 krajów świata. Także na terenie kraju umocnił swoją pozycję. Wyrazem tego było przyjęcie Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu 6 czerwca 2001 roku w poczet uczelni akademickich zrzeszonych w KRASP (Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich) oraz przyznanie „Certyfikatu Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, w uznaniu wysokiej jakości kształcenia, na wniosek Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej (uchwała z dnia 23 marca 2002 roku) kierunkowi „teologia” prowadzonemu przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, czyli krótko: akredytacji uniwersyteckiej. Trzeba też nadmienić, że Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu należy do Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola i bierze udział w regularnych, comiesięcznych posiedzeniach tegoż gremium.

b) Aktualna struktura Wydziału

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu przechodził w swojej ponad trzydziestoletniej historii rozmaite przeobrażenia strukturalne. Nie były to jednak zmiany istotne, ale dotyczyły raczej elementów drugorzędnych. Od wczesnych lat swego istnienia Wydział prowadzi 3 cykle studiów, wytyczone przez Konstytucję Apostolską *Sapientia Christiana*, a mianowicie:

a) Cykl I – *ad bacalauream* – studia magisterskie. Mają one dzisiaj dwa odgałęzienia: studia stacjonarne i studia zaoczne. Z kolei studia stacjonarne dzienne obejmują dwa cykle: sześcioletni dla kandydatów do kapłaństwa (teologia „A” – specjalizacja kapłańska) oraz pięcioletni dla osób świeckich i zakonnych (teologia „B” – specjalizacja katechetyczno-pastoralna). Studia magisterskie zaoczne są także dwojakiego rodzaju. Od roku akademickiego 1993/1994 funkcjonują na Wydziale trzyletnie studia magisterskie zaoczne – uzupełniające – na bazie kolegów teologicznych i katechetycznych oraz od roku akademickiego 2000/2001 – pięcioletnie studia zaoczne z programem analogicznym do studiów dziennych. Studia podstawowe magisterskie kończą się egzaminem *ex universa theologia* i egzaminem magisterskim, połączonym z obroną pracy magisterskiej.

b) Cykl II – *ad licentiam* – to studia do licencjatu kościelnego. Trwa on trzy lata i kończy się egzaminem licencjackim, połączonym z obroną pracy licencjackiej.

c) Cykl III – *ad lauream* – studia doktoranckie. Trwają one dwa lata i otwierają drogę do egzaminu z dyscypliny dodatkowej, dyscypliny kierunkowej, języka obcego i do publicznej obrony rozprawy doktorskiej, pozytywnie ocenionej przez dwóch recenzentów.

Aktualnie strukturę naukowo-dydaktyczną Papieskiego Wydziału Teologicznego tworzą cztery instytuty, w ramach których funkcjonuje 23 katedry: Instytut Historii Kościoła (cztery katedry), Instytut Teologii Systematycznej (dziesięć katedr), Instytut Teologii Praktycznej (pięć katedr) i Instytut Filozofii (cztery katedry), z których kształtuje się sieć wykładów kursorycznych na studium podstawowym (dla alumnów – teologia „A” oraz dla młodzieży świeckiej – teologia „B”) i monograficznych na studium licencjacko-doktoranckim.

Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu funkcjonują następujące studia podyplomowe:

– Studia Dziennikarskie; Studia Nauk o Rodzinie; Studia Umiejętności Zarządzania;

– Studia Licencjacko-Doktoranckie; Studium Proboszczowskie; Studium Wikariuszowskie; Studium Społeczne Akcji Katolickiej (także dla słuchaczy bez dyplomu).

W chwili obecnej do Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu afiliowane są następujące wyższe seminaria duchowne: Wyższe Seminarium Duchow-

ne diecezji legnickiej w Legnicy, Wyższe Seminarium Księży Salwatorianów w Bagnie, Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów we Wrocławiu. Afiliacje niniejsze są potwierdzone przez Kongregację Wychowania Katolickiego (ostatnie potwierdzenie miało miejsce w 1999 roku). Ponadto na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu studiują alumni ze Zgromadzenia Księży Kларыetynów i Ojców Sercanów. Alumni tych seminariów są studentami Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i kończą swoją formację do kapłaństwa otrzymaniem tytułu magistra teologii. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu posiada także filię teologii dla świeckich w Legnicy.

W związku z afiliacjami – dla pełniejszego obrazu – należy przypomnieć, że do roku 1994 do PWT we Wrocławiu było afiliowane Wyższe Seminarium Duchowne diecezji opolskiej w Nysie, które w tymże roku weszło w strukturę Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, zaś do roku 1999 r. do PWT we Wrocławiu było także afiliowane Wyższe Seminarium Duchowne diecezji zielonogórsko-gorzowskiej w Gościkowie-Paradyżu. PFT posiadał także do 1999 r. sekcję w Gorzowie Wielkopolskim (dla świeckich). Te ostatnie dwie instytucje z dniem 1 października 1999 r. Weszły w strukturę Wydziału Teologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W roku akademickim 2001/2002 Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu zatrudnia (bez jednostek afiliowanych) 35 samodzielnych pracowników naukowych, w tym 23 na pierwszym etacie (12 profesorów tytularnych, 7 profesorów nadzwyczajnych bez tytułu naukowego oraz 4 doktorów habilitowanych), 45 doktorów, 3 starszych wykładowców, 4 asystentów i 6 lektorów – w sumie 93 pracowników naukowo-dydaktycznych oraz 15 pracowników administracyjnych. Liczba zaś studiujących w roku akademickim 2001/2002 – z jednostkami afiliowanymi – sięga cyfry 1950.

c) Główne dokonania Wydziału

W ciągu ponad trzydziestotrzyletniej działalności Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu nadał 7 doktoratów *honoris causa* (kard. Henrykowi Gulbinowiczowi, Wielkiemu Kanclerzowi Uczelni – 2 II 1996, kard. Joachimowi Meisnerowi, arcybiskupowi Kolonii – 8 X 1996, arcybiskupowi Joachimowi Degenhardtowi, arcybiskupowi Paderborn – 17 X 1998, dr. Helmutowi Kohlowi, byłemu kanclerzowi Niemiec – 11 I 2000 i kard. Józefowi Ratzingerowi, Prefektowi Kongregacji Nauki Wiary – 27 X 2000, prof. Janowi Kmicie, b. rektorowi Politechniki Wrocławskiej, oraz ks. prof. Janowi Kowalskiemu, prof. PAT w Krakowie – 15 V 2002). W jubileuszowym roku 300-lecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu będą nadane jeszcze dwa doktoraty honorowe: prof. Herbertowi Schambeckowi z Linzu i kard. Angelo Sodano, sekretarzowi stanu Stolicy Apostolskiej.

W swojej dotychczasowej działalności Fakultet przeprowadził 25 przewodów habilitacyjnych (ostatnich 6 – po nowej umowie z dnia 1 lipca 1999 r. – zostało zatwierdzonych przez Centralną Komisję do spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych), kreował 100 doktorów nauk teologicznych, wydał 450 dyplomów licencjackich i ponad 3000 dyplomów magisterskich. Trzeba tu uwydatnić także to, iż spośród dwudziestu pięciu doktorów habilitowanych we Wrocławiu pięciu jest zatrudnionych obecnie na Wydziale Teologii Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu, dwóch pracuje na uczelniach w Czechach (Praga, Ołomuniec) i jeden na Wydziale Teologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Także kilku doktorów PWT jest zatrudnionych na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego i Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu. Nie można też pominąć faktu, że PWT we Wrocławiu kształci w teologii na studiach podstawowych alumnów Archidiecezji Lwowskiej, tak obrządku rzymskokatolickiego jak i obrządku greckokatolickiego, jak również pojedynczych alumnów z Białorusi i z Moskwy. Także w gronie młodzieży świeckiej są studenci z Ukrainy, z Rosji (głównie z Kazachstanu) i Białorusi.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu w ciągu 33 lat swego funkcjonowania poza Uniwersytetem zorganizował 32 razy Wrocławskie Dni Duszpasterskie, sympozjum pastoralne o zasięgu ogólnopolskim, 18 razy Forum Młodych, sympozjum dla alumnów, również o zasięgu ogólnokrajowym, oraz kilkadziesiąt sympozjów i sesji naukowych związanych z ukazującymi się dokumentami papieskimi, a także z 46. Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym i millennium biskupstwa wrocławskiego. Mimo skromnych środków finansowych Fakultet prowadził dość prężną działalność wydawniczą. Wydał 25 tomów „Colloquium Salutis – Wrocławskich Studiów Teologicznych”, 19 numerów „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, 11 roczników „Biuletynu PFT we Wrocławiu”. Wiele pozycji książkowych ukazało się nakładem Wydawnictwa Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, kierowanego przez ks. prof. Jana Krucinę. Od r. 1992 ukazuje się na Fakultecie seria „Rozprawy Naukowe”. Do czerwca 2002 roku ukazało się w tej serii 45 pozycji. Jest także wydawana seria „Sympozja i Sesje Naukowe”, w której dotąd ukazało się 9 książek. Uczelnia wydaje pismo młodzieżowe, kwartalnik „Nasz Fakultet”, zaś alumni Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego wydają periodyk: „Vox nostra”.

Dobrze układała się współpraca z uczelniami naszego miasta, zwłaszcza z Uniwersytetem i Politechniką. Do tej pory urządziliśmy wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego 13 sympozjów z zakresu historii Kościoła na Śląsku oraz dwa sympozja z Akademią Medyczną we Wrocławiu i z Akademią Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. Samodzielni pracownicy naukowcy PWT są zapraszani do udziału w przewodach doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich – w charakterze recenzentów.

3. STARANIA O WŁĄCZENIE PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO W STRUKTURĘ UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO PO ROKU 1989

W latach dziewięćdziesiątych dwudziestego stulecia, w związku z przemianami społeczno-politycznymi w Europie Środkowo-Wschodniej, powróciła, najpierw we Wrocławiu, a z czasem i w całej Polsce, sprawa wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych. W środowisku naukowym Wrocławia zaczęto rozważać potrzebę odbudowy Uniwersytetu jako szkoły głównej, która by łączyła w ramach mniej lub bardziej jednolitej struktury organizacyjnej tradycyjne dyscypliny, jakie kiedyś tworzyły jednolitą uczelnię. W klimacie tych rozważań i dyskusji odżył projekt włączenia w strukturę uniwersyteckie Papieskiego Fakultetu Teologicznego⁴. W dyskusjach ujawniły się różne stanowiska, argumenty merytoryczne ścierały się z ukrytymi argumentami personalnymi. Wyraźną intencję włączenia Fakultetu w strukturę Uniwersytetu ujawniła strona kościelna. Dnia 12 marca 1991 r. Zostało wniesione do prof. dr. hab. Wojciecha Wrzesińskiego, ówczesnego rektora Uniwersytetu Wrocławskiego, specjalne pismo w tej sprawie podpisane przez kard. Henryka Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego, Wielkiego Kancelerza Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Na posiedzeniu Senatu dwukrotnie rozważano sprawę powołania komisji, która by bliżej zajęła się tym problemem. Jednakże nie doszło do pozytywnych decyzji. Przeciwnicy włączenia odwoływali się do racji finansowych i wyrażali obawę, że Wydział Teologii nie dostosuje się do obowiązujących uniwersyteckich norm prawnych. Obawiano się też ideologizacji Uniwersytetu.

W międzyczasie, 1 października 1994 roku powstał w Opolu państwowy Uniwersytet z Wydziałem Teologicznym. Przy jego założeniu pokonano różnego rodzaju przeszkody natury ideologicznej i finansowej. Fakt ten podtrzymał klimat rozważań i dyskusji nad powoływaniem wydziałów teologii na uniwersytetach, zwłaszcza w tych miastach, gdzie były ku temu warunki kadrowe. Oczekiwano jednak na lepszą aurę polityczną, jako że po wyborach parlamentarnych w roku 1993 powstał lewicowy rząd. Sprzyjający czas dla tej sprawy pojawił się znowu po wyborach parlamentarnych we wrześniu 1997 roku, po których rządy w Polsce przejęła koalicja centroprawicowa (AWS i UW). Dyskusje na ten temat rozgorzały już jesienią 1997 roku i rozszerzyły się z miast, w których funkcjonują papieskie wydziały (Poznań, Warszawa, Wrocław), na pozostałe miasta uniwersyteckie, a także na inne seminaryjne ośrodki teologiczne naszego kraju.

⁴ Por. W. Wrzesiński, *Wrocławskie środowisko naukowe a problem nauk teologicznych na Uniwersytecie Wrocławskim*, w: 50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, red. I. Dec i K. Matwijowski, seria „Prace Historyczne” XXII, Wrocław 1997, s. 42.

W środowisku wrocławskim oficjalne rozmowy w tej sprawie podjęto w pierwszych miesiącach roku 1998. Dnia 25 marca tegoż roku zostało wniesione do Rektora i Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego ponowne oficjalne pismo Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, podpisane przez kard. Henryka Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego, Wielkiego Kanclerza Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, oraz ks. prof. dr. hab. Ignacego Deca, rektora tegoż Fakultetu. W piśmie został przedłożony wniosek o przywrócenie Wydziału Teologii w Uniwersytecie Wrocławskim, z podaniem racji historycznych i merytorycznych⁵.

Powyższy wniosek był przedmiotem dyskusji Senatu Uniwersytetu w dniu 8 kwietnia 1998 r. W wyniku dyskusji Senat podjął następującą uchwałę: „Po zaznajomieniu się z listem JE ks. Kardynała Henryka Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego i Wielkiego Kanclerza Papieskiego Fakultetu Teologicznego, oraz ks. prof. dra hab. Ignacego Deca, Rektora Papieskiego Fakultetu Teologicznego, z dnia 25 marca 1998 roku, do Rektora i Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego, Senat Uniwersytetu Wrocławskiego upoważnia JM Rektora do przeprowadzenia rozmów ze stroną kościelną i Ministrem Edukacji Narodowej w sprawie warunków powołania Wydziału Teologii w oparciu o Papieski Fakultet Teologiczny. Wyniki tych rozmów, po zaopiniowaniu ich przez komisje senackie, będą mogły stanowić podstawę do podjęcia przez Senat stosownej decyzji”⁶.

Dnia 30 września 1998 r. Senat Uniwersytetu powołał Komisję do przygotowania wniosku w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Wrocławskim. W skład Komisji weszli: przewodniczący, jeden z prorektorów i siedmiu przewodniczących merytorycznych komisji senackich. Prace tejże Komisji zakończyły się 24 marca 1999 r. Na posiedzeniu w dniu 31 marca 1999 r. Senat Uniwersytetu Wrocławskiego, po sześciogodzinnej, burzliwej dyskusji podjął następującą uchwałę: „Senat Uniwersytetu Wrocławskiego przyjmuje sprawozdanie Komisji do przygotowania wniosku w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Wrocławskim i wyraża podziękowanie członkom Komisji, a przede wszystkim jej Przewodniczącemu. Jednocześnie Senat wyraża pogląd, że przygotowane przez Komisję materiały powinny stanowić podstawę dla dalszych prac przygotowawczych Rektora i Senatu nad utworzeniem Wydziału Teologicznego”.

W maju 1999 r. miały miejsce wybory nowego rektora i prorektorów Uniwersytetu Wrocławskiego. Jak się okazało, sprawa Wydziału Teologii stała się kartą przetargową w tych wyborach. W rezultacie wybrano kolegium rektorskie, które

⁵ Zob. „Przegląd Uniwersytecki”. Pismo Uniwersytetu Wrocławskiego IV (1998), nr 4 (27), s. 6.

⁶ Zob. tamże, s. 5-6.

w kampanii przedwyborczej negatywnie odnosiło się do sprawy powołania Wydziału Teologii. Nic też dziwnego, że nowy skład rektorski zwlekał z podjęciem sprawy reaktywowania tegoż Wydziału.

Po dwuletnim milczeniu ze strony Uniwersytetu Rada Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu na posiedzeniu w dniu 23 marca 2001 roku podjęła uchwałę o potrzebie skierowania listu do Rektora i Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego w sprawie rozpoczętych i nie dokończonych prac zmierzających do utworzenia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim. Wypełniając uchwałę Rady Wydziału, rektor PWT dnia 8 maja 2001 r. skierował do rektora Uniwersytetu Wrocławskiego pismo z zapytaniem o stanowisko w powyższej sprawie obecnego Senatu Uniwersytetu. W liście datowanym 16 listopada 2001 r. rektor Uniwersytetu, prof. Romuald Gelles poinformował rektora PWT, ks. prof. Ignacego Deca: „Uprzejmie Księdza rektora informuję, że Senat Uniwersytetu Wrocławskiego na posiedzeniu w dniu 24 października br., po bardzo długiej dyskusji postanowił nadal kontynuować rozmowy w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Wrocławskim”. Jednakże do oficjalnego podjęcia tej sprawy tak szybko nie doszło, gdyż wczesną wiosną roku 2002 znowu wzmogła się na Uniwersytecie kampania przedwyborcza, związana z wyborem władz rektorskich na kadencję 2002-2005. Sprawę Wydziału Teologii wyłączono z tej kampanii. Dnia 24 kwietnia 2002 r. Kolegium Elektorów wybrało na nowego rektora Uniwersytetu Wrocławskiego prof. dr. hab. Zdzisława Latajkę. Na posiedzeniu Senatu w dniu 22 maja 2002 r. Została podjęta uchwała o woli kontynuowania prac w sprawie powołania w Uniwersytecie Wrocławskim Wydziału Teologicznego. Z pewnością sprawą tą zajmie się w niedalekiej przyszłości nowy rektor i senat Uniwersytetu. Szkoda, że nie udało się rozstrzygnąć definitywnie niniejszej sprawy przed głównymi obchodami jubileuszu trzechsetlecia Uniwersytetu Wrocławskiego, a także jubileuszu trzechsetlecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

ZAKOŃCZENIE

Losy teologii akademickiej w powojennej Polsce były burzliwe nie tylko w Krakowie i Warszawie, gdzie w roku 1954 zamknięto wydziały teologiczne na tamtejszych uniwersytetach. Władza komunistyczna usiłowała także ograniczyć do minimum działalność akademicką Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie funkcjonował Wydział Teologii. Kontrolowano i ograniczano również aktywność Wydziału Teologicznego na powołanej przez PRL Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Nastawienie antyteologiczne dało się odczuć także we Wrocławiu. Pomimo nieprzychylniej politycznej aury, dzięki ludziom Kościoła Wrocław otrzymał w darze od Stolicy Apostolskiej możliwość uprawiania teologii akademickiej

w ramach Papieskiego Wydziału Teologicznego. Przyszłość okaże, jak się potoczą losy teologii w stolicy Dolnego Śląska, czy wróci na Uniwersytet, czy też pozostanie w ramach odrębnej, autonomicznej uczelni teologicznej.

Summary

The above four papers embrace the whole period of 300 years of academic theology in Wrocław. The occasion for their publication is the 300-th anniversary of the Faculty of Theology in Wrocław. The beginnings of the Faculty may be traced to the Leopold's Academy (starting from the year 1702) and this situation was continued up to the end of the Second World War, that is to the 1945: the Faculty was functioning as part of the Wrocław University for 243 years.

The author of the first paper, Fr. Antoni Kiełbasa, describes the first attempts to found a university in the city of Wrocław, then goes to the creation of the Leopold's Academy and to the continuation of this academic institution up to the year of 1811 when it was incorporated to the University of Viadrina in the Frankfurt am Oder and thus a new body – the University of Wrocław – began its existence.

Mieczysław Pater, the author of the second paper, shows the history of the Faculty of the Catholic Theology and the Faculty of the Protestant Theology at the University of Wrocław in period 1811-1918. He portrays some famous theologians of these times and some Noble prize winners from the Catholic Theological Faculty.

In the third article Teresa Kulak describes the Faculty in times of complex historical processes during the years 1918-1945. In those years Germany saw the birth of the Nazi ideology, and the Faculty experienced numerous conflicts from this reason.

The last of this series is the paper of Fr. Ignacy Dec who shows the Wrocław academic theology after the Second World War. First some attempts to reactivate the presence of the theology in the post-war University are described. Later the history of an independent institution – the Pontifical Theological Faculty is exposed, together with the structure and the achievements of the present form of existence of the Faculty. The particulars of different efforts undertaken lately to incorporate the Pontifical Faculty of Theology in the body of the University of Wrocław end the whole presentation.

KS. JAN BABACZ

PROBLEM PRZEKONAŃ W MYŚLI KARDYNAŁA J.H. NEWMANA

Przekonania to sądy, którym towarzyszy przeświadczenie o ich prawdziwości¹. Sądy neutralne, w których uświadomienie sobie pewnego stosunku między rzeczami, zdarzeniami czy pojęciami nie łączy się z poczuciem pewności, że tak jest naprawdę, przekonania nie są².

Szczególnego znaczenia nabierają przekonania wchodzące w skład światopoglądu. Kształtują one czyny i wytyczają pragnienia ludzkie, zarówno w dziedzinie postępowania osobistego, działania społeczno-politycznego, jak i w dziedzinie religii³. To właśnie one tworzą, „gdy zaistnieją odpowiednie okoliczności, bohaterów, świętych, wielkich wodzów i mężów stanu, reformatorów, odkrywców, a także błędnych rycerzy, demagogów i awanturników”⁴.

Zdarza się jednak, że ludzie, nie mając jasnych poglądów na to, co wiedzą, czego się domyślają, co przypuszczają, a co tylko bez dowodów twierdzą, „mieszają to, co tylko prawdopodobne i możliwe, z tym, co pewne i stosują te terminy do doktryn i twierdzeń na chybił trafił”⁵.

¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 27.

² Por. A. Tomkiewicz, *Światopogląd w aspekcie psychologicznym*, w: M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1989, s. 99.

³ Por. J.H. Newman, *Grammar of Assent*, cyt. dalej: GA, w tłum. ks. P. Boharczyka, *Logika wiary*, Warszawa 1956, s. 94; Ch.S. Peirce, *O utrwalaniu przekonań*, tłum. Z. Dyjas, w: H. Buczyńska (red.), *Peirce*, Warszawa 1966, s. 113.

⁴ GA, s. 95.

⁵ GA, s. 210.

Bywa i tak, że nawet umysły wykształcone, z całą powagą badające prawdę, w wielu wypadkach pozostają pod wpływem uprzedzeń i złudzeń, dochodząc ostatecznie do przekonań fałszywych⁶. Co więcej, chociaż szukają nie jakichkolwiek przekonań, ale przekonań prawdziwych, to jednak od razu osiągają stan pewnego zadowolenia, niezależnie od tego, czy twierdzenia, które uznają, są prawdziwe, czy też nie⁷.

W związku z tym należy zadać pytanie, czy istnieje jakaś najbardziej godna zaufania metoda dochodzenia do przekonań.

DOCHODZENIE DO PRZEKONAŃ

Według skrajnych empirystów jedyną metodą zdobywania przekonań prawdziwych jest metoda doświadczenia. Trudno jednak wyobrazić sobie jej zastosowanie w przypadku zdobywania przekonań etycznych czy religijnych; dlatego też zagorzali zwolennicy tej metody twierdzą, że nie mamy prawa mówić o obiektywności przekonań w tych dziedzinach⁸.

Skrajni racjoniści z kolei, idąc za Kartezjuszem, głoszą zasadę, że wszelkie przekonania muszą być uzasadnione przez odwołanie się do rozumu.

Po poddaniu krytycznej analizie wszelkich naszych przekonań należy uznać jedynie te, które zawierają w sobie jasne i wyraźne idee. Idee zaś są jasne i wyraźne wtedy i tylko wtedy, gdy natychmiast potrafimy je rozpoznać, ilekroć zdarzy się nam z nimi zetknąć⁹. Pojawia się jednak od razu problem – wiedzą o nim sami racjoniści – mianowicie: może się nam jedynie wydawać, że coś przedstawia się naszemu umysłowi jasno i wyraźnie, a tymczasem trwać będziemy w błędzie. Dlatego też ostatecznie mało jest takich twierdzeń, zarówno w kwestiach empirycznych, jak i formalnych, które uznawane są przez wszystkich za prawdziwe¹⁰.

Zdaniem Newmana, dominującym elementem w procesie kształtowania przekonań jest myślenie. Występuje tam jednak także element uczuciowy. Często właśnie nastawienia uczuciowe wpływają deformująco na spostrzeżenia i procesy rozumowania. Zjawisko takie pojawia się na ogół u wszelkiego rodzaju fanatyków¹¹.

⁶ GA, s. 210.

⁷ Por. GA, s. 184; Ch.S. Peirce, *O utrwalaniu przekonań*, dz. cyt., s.115.

⁸ Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1997, s. 200.

⁹ Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 45.

¹⁰ Por. Ch.S. Peirce, *O utrwalaniu przekonań* dz. cyt., s. 122.

¹¹ Por. GA, s. 170; A. Tomkiewicz, *Światopogląd w aspekcie psychologicznym*, dz. cyt., s. 99.

Według Kardynała, istnieje wiele metod dochodzenia do przekonań prawdziwych, w zależności choćby od dziedziny, której one dotyczą.

I tak, w sprawach odnoszących się bezpośrednio do faktów empirycznych najlepsza jest oczywiście metoda empiryczna. Jednak wcale nie jest konieczne, a nawet możliwe, stosowanie tej metody w zdobywaniu przekonań etycznych czy religijnych, co nie znaczy oczywiście, że w ogóle nie mamy prawa mówić o obiektywności przekonań w tych dziedzinach¹².

W czystej matematyce i logice najlepiej z kolei sprawdza się metoda aprioryczna¹³. Zawodzi ona jednak w badaniu bytu konkretnego. W tym przypadku do przekonań i pewności właściwej dochodzimy najczęściej nie przez sylogizmy, ale przez drobiazgowe, szukające rozumowania, które poprzez nagromadzenie racji prowadzą do prawdziwego wniosku, jeżeli tylko punkt wyjścia był prawdziwy¹⁴.

Metoda gromadzenia prawdopodobieństw opracowana jest przez Newmana z nastawieniem głównie na religię. Jego zdaniem, to jedyna metoda dojścia do pewności w tej dziedzinie. Dlatego też, omawiając religię naturalną, przedstawia wiele argumentów na istnienie Boga. Są wśród nich dwa argumenty humanistyczne, oparte na faktach związanych z życiem człowieka (religiologiczny – z powszechności zjawiska religijnego i moralny – z doświadczenia powinności moralnych); z argumentów zaś metafizycznych analizuje wprawdzie tylko argument z celowości (teleologiczny), ale uznaje także inne argumenty¹⁵.

Dla Newmana wielką rolę w zdobywaniu przekonań, i to zarówno w sprawach życia codziennego, jak i w nauce, a przede wszystkim w religii objawionej, odgrywa metoda autorytetu.

Korzysta w niej człowiek, który po stwierdzeniu, że Bóg jest, że objawił ludziom pewne prawdy, że to Objawienie doszło do nas nieskażone, przyjmuje słowa Boga w nadziei życia wiecznego.

W tym przypadku wola staje się siłą napędową władz duchowych człowieka i skłania rozum do przyjęcia prawdy objawionej, chociaż nie pojmuje on jej dogłębnie w sobie¹⁶.

¹² Por. GA, s. 278 n; G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 118n.

¹³ Por. GA, s. 235.

¹⁴ Por. GA, s. 253 i 278; J.F. Stafford, *Przedmowa*, w: L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań 2000, s. 11.

¹⁵ Zob. GA, s. 334-349.

¹⁶ Por. GA, s. 364-366; R.E. Rogowski, *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999, s. 256.

BADANIE PRZEKONAŃ

Zdarza się, że ktoś obstaje uparcie przy swych przekonaniach jedynie dlatego, że ma prawo myśleć, jak mu się tylko podoba¹⁷. Znajdujemy niewątpliwe i takich ludzi, dla których w każdym wypadku zakwestionowanie jakiegoś twierdzenia czyni je od razu wątpliwym, a wszelkie badanie argumentów za i przeciw prawdziwości konkretnego przekonania jest równoznaczne z dochodzeniem¹⁸.

Tymczasem, „kto dochodzi, ten jeszcze nie znalazł, nie wie, gdzie jest prawda, i szuka jej”¹⁹; natomiast zabieranie się do udowodnienia danego twierdzenia nie oznacza od razu, że wątpimy w jego prawdziwość. „Nie zaprzeczamy naszym przekonaniom dlatego, że stajemy się dysputantami”²⁰.

Możemy mieć zamiar wywnioskować dane twierdzenie i przy tym przez cały czas dawać mu przyświadczenie. Musimy tak postąpić w normalnych warunkach, jeżeli np. zamierzamy kogoś innego przekonać w sprawie, co do której nie zgadza się z nami, lub gdy istnieją takie zarzuty przeciw naszym przekonaniom, których nie wzięliśmy dotąd pod uwagę²¹.

Podobnie też „możemy zajmować się dowodzeniem tego, co już uważamy za prawdę, żeby ustalić wszystkie możliwe przemawiające za tym dowody i żeby spełnić wszystko, co jesteśmy winni sobie oraz wymaganiom i obowiązkom naszego stanu i wykształcenia”²². Istnieje w nas nawet pewien przymus psychologiczny ciągłego wzmocniania naszych dowodów²³.

Na ogół też pragniemy, aby nasze przekonania nie opierały się jedynie na czymś całkowicie subiektywnym, a tym bardziej narzuconym²⁴, lecz chcemy znaleźć dla nich jakąś solidną, obiektywną podstawę, chcemy, aby nasze przekonania były intersubiektywnie weryfikowalne²⁵.

Ostatecznie Newman zauważa, że wśród ludzi prawdziwie mądrych i rozważnych zdarza się mniej przypadków fałszywych przekonań, niż to na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać. Wręcz przeciwnie, „ludzie często mają wątpliwość co

¹⁷ Por. GA, s. 72; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 184.

¹⁸ Por. GA, s. 175.

¹⁹ GA, s. 174.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. GA, s. 156.

²² GA, s. 174.

²³ Por. GA, s. 183.

²⁴ Por. GA, s. 157.

²⁵ Por. GA, s. 158; Ch.S. Peirce, *O utwierdzeniu przekonań*, dz. cyt., s.122. Na temat weryfikacji i fałsyfikacji przekonań zob. także: J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 186.

do twierdzeń, które są naprawdę prawdziwe, i nie są na ogół pewni takich, które są po prostu fałszywe. To zaś, co uważają za pewne, to w istocie przeważnie jest prawdą”²⁶.

Summary

In the process of formation of convictions the dominant element is thinking, but the elements of volition and affection are present there as well. Sometimes affectionate attitudes may even cause deformation in perception and reasoning. Such phenomena occur with fanatics of all sorts.

According to Newman the ways of arriving to the true convictions are many, depending on the given field of interest. In the field of empirical reality the best method will be that of experimentation and practical tests. In the pure mathematics and logics – a priori methods give the best results, but they fail in exploration of concrete beings. In the latter case we arrive to the conclusions and to the assurance not through the gate of syllogisms but by accumulation of probabilities. According to Newman this is the only way to arrive to assurance in the field of religion.

It is obvious to the author of “Grammar of Assent” that both in the matters of everyday life and in the scientific problems, but also in the revealed religion, the method of authority is of great value.

²⁶ GA, s. 157.

KS. IGNACY DEC

O ADEKWATNY WIZERUNEK CZŁOWIEKA¹

1. W POSZUKIWANIU PRAWDY O CZŁOWIEKU

Moją krótką refleksję, która została mi przydzielona na początku tej konferencji, pragnę złączyć z pierwszym słowem tryptyku wiodącego tematu tej sesji. Słowo to brzmi: człowiek. Wszystkie trzy uczelnie, organizujące tę naukową konferencję, zajmują się człowiekiem. Idąc od końca tryptyku, powiemy, że Akademia Wychowania Fizycznego patrzy na człowieka pod kątem jego tężyzny fizycznej, jego wyczynów sportowych. W centrum zainteresowań Akademii Medycznej jest człowiek chory, któremu usiłuje się przywrócić zdrowie. Do teologii zaś należy spojrzeć na człowieka w perspektywie jego powiązań z Bogiem. Na tej płaszczyźnie poznawczej szuka się odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, które nie dają człowiekowi spokoju od zarania dziejów: kim jest człowiek? dlaczego istnieje, skoro istnieć nie musi? jaki jest sens i cel jego życia? co przesądza o jego godności? dlaczego cierpi? dlaczego stworzył naukę, technikę, sztukę, moralność, religię? dlaczego potrafi być czasem bohaterem, a niekiedy także bestią? na jakiej drodze może spotkać szczęście? dlaczego umiera – i co dalej? Ta lista pytań może być jeszcze wydłużona. Nie jest ona wydumana. Być może, że pytania te nie jawią się człowiekowi na co dzień, zwłaszcza wtedy gdy wciągnięty jest w wir toczącego się życia, w pogoń za pieniędzmi i karierą, wtedy gdy jest wciąż

¹ Wykład wprowadzający, wygłoszony w czasie konferencji naukowej „Człowiek – Medycyna – Kultura Fizyczna”, zorganizowanej przez Papieski Wydział Teologiczny, Akademię Medyczną i Akademię Wychowania Fizycznego we Wrocławiu – aula PWT we Wrocławiu, 25 IV 2002 r.

gnięty w świat reklamy, natłoku informacji i wielorakiej propagandy, gdy jest po-
grążony w aktywności zewnętrznej, narzuconej przez tak zwaną cywilizację. Jed-
nakże zjawiają się na drodze ludzkiego życia chwile, gdy pytania te dają znać
o sobie, gdy z ogromną siłą przebijają się przez pędzące życie. Może wtedy, gdy
coś się nie udało, gdy nas życie kopnęło, gdy zwolnili z pracy, gdy przyszła po-
ważna choroba, gdy umarła mama, gdy zło zakrzyczało straszliwym głosem, gdy
ktoś zdobył się na bohaterski czyn, gdy kazano przejść na emeryturę. W takiej
sytuacji warto wiedzieć, warto sobie przypomnieć, kim się jest, dlaczego tak się
stało, jak się stało; co dalej robić, by życia nie przegrać. Warto wtedy przypomnieć
sobie, że jest taka muza, która pochyla się nad tymi dramatycznymi pytaniami i która
udziela odpowiedzi, czerpiąc światło z zewnątrz rozumu, od najlepiej wiedzącego
i kochającego Boga. Ta muza to właśnie teologia – wiedza o charakterze mądrościo-
wym, dotycząca Boga i człowieka, oparta na *fides et ratio*. Jest naszą wielką rado-
ścią, że ta szczególna gałąź wiedzy ma najdłuższą tradycję nie tylko w uniwersyte-
tach europejskich, ale także tu, we Wrocławiu, bowiem w tym roku święci w stolicy
Dolnego Śląska swój piękny jubileusz 300-lecia swego istnienia.

Z niekompletnie wyliczonych wyżej pytań przydzielonych teologii i całej my-
śli chrześcijańskiej wybieramy to pierwsze, podstawowe: kim jest człowiek? – albo
w bardziej egzystencjalnej, personalnej wersji: kim jestem ja człowiek?

2. OBRAZ CZŁOWIEKA W TRADYCJI EUROPEJSKIEJ

Kim jest człowiek? – to rzeczywiście jedno z najstarszych i zarazem najśwież-
szych pytań, jakie są stawiane w nauce, w religii, w kulturze. Wokół tego pytania
trwał w dziejach i dziś trwa nadal spór. Często dziś na sympozjach antropologicz-
nych przytaczane są słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w Krakowie, w kolegiac-
cie św. Anny w dniu 8 czerwca 1997 roku do ludzi nauki i kultury: „Wielki spór
o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii
marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem
nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego
stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne”². Papież jest zako-
chany w człowieku. Od młodości jest zdumiony jego wielkością i godnością. Zachę-
ca nas do zadumy nad nim. Jeszcze jako kardynał pisał we *Wstępie* do swej mono-
grafii *Osoba i czyn*: „Człowiek [...] odkrywa tylu tajników przyrody, sam musi być
nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze »istotą niezna-
ną«, wciąż się domaga nowego i coraz dojrzałego wyrazu tej istoty”³.

² Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia*, Wrocław 1997, s. 140-141.

³ Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 25.

Potrzebujemy zatem nieustannie, w każdym czasie, refleksji nad człowiekiem. Owa refleksja prowadzi nas do zadziwienia.

Zanim podamy – w pigułce – określenie człowieka, pobiegnijmy na moment w przeszłość i posłuchajmy, co powiedzieli o człowieku mędrzy z rodu filozofów i teologów.

a) Określenia teologiczne

Rozpocznijmy od Pisma Świętego. W Psalmie 8. czytamy słowa: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8, 5-7). A więc człowiek jest bardzo bliski bytom duchowym, aniołom. Godny jest chwały i czci. Otrzymał bowiem od Stwórcy władzę nad stworzeniem. Jest przez to bliski samemu Bogu. Co więcej, jest mieszkaniem dla Boga. Apostoł Paweł wyraża to w słowach: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16-17). Na powyższych tekstach budowało chrześcijaństwo antropologię, chrześcijańską wizję człowieka. W ostatnim etapie dziejów Kościoła znalazło to wyraz w nauce Ojców Soboru Watykańskiego II. W soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* czytamy słowa: „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK, 24). Naukę Soboru kontynuuje Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice zamieścił słowa, które stały się jakby hasłem przewodnim jego całego pontyfikatu: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół” (RH, 14).

b) Wypowiedzi filozoficzne

Przytoczmy w tym fragmencie niniejszej antropologicznej refleksji określenia człowieka, które wyszły spod pióra filozofów. Protagoras zostawił w swoich pismach słynne zdanie: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Platon nauczał, że człowiek to roślina przeflancowana z boskiego świata idei do świata ziemskiego (świata cieni). Człowiek to duch na wygnaniu, wtłoczony do więzienia ciała. Chwila śmierci to szczęśliwy czas wyjścia z więzienia materii i powrotu do wiecznego, doskonałego, boskiego świata idei.

Arystoteles, jako największy przyrodnik i filozof starożytności, określił człowieka jako *animal rationale*, jako zwierzę rozumne. Idąc za zdrową tradycją filozofii starożytnej i myśli biblijnej, św. Tomasz z Akwinu uznał, iż człowiek jest syntezą ducha i materii, że jest on duchem wcielonym, bytem spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii, zaś o osobie napisał: *Perso-*

*na significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*⁴. A więc osoba jest szczytową formacją bytową w całej stworzonej naturze, jest bytem rozumnym i wolnym.

Błażej Pascal nazwał człowieka trzcina myśłącą. Całą wielkość człowieka widział w myśleniu. Od niego pochodzi słynne powiedzenie, że człowiek zachowuje ciągle wyższość wobec ogromnego świata. Świat bowiem nic nie wie o swojej wielkości, o potędze, a człowiek wie o swojej małości.

Ludwik Feuerbach i Karol Marks uważali człowieka za najdoskonalszy wytwór przyrody. Teilhard de Chardin twierdził, że człowiek to ważne ogniwo w wielkim procesie ewolucji, zmierzającej do punktu Omega – Boga. Zygmunt Freud głosił, że człowiek to zespół podświadomych instynktów i popędów, z popędem seksualnym na czele. Jean-Paul Sartre określał człowieka jako absolutną wolność, jako absurd. Znane stało się jego powiedzenie: absurdem jest, że narodziliśmy się, i absurdem, że umieramy. Gabriel Marcel, francuski egzystencjalista chrześcijański, nazwał człowieka pielgrzymem: *homo viator*.

Ks. Józef Tischner, Emmanuel Levinas mówią, że człowiek to istota dialogiczna.

Jeszcze inni mówili, że człowiek to *homo sapiens* (istota myśląca), *homo socialis* (istota społeczna), *homo aestheticus* (istota estetyczna), *homo aeconomicus* (istota ekonomiczna), „*homo faber*” (istota produkująca), „*homo ludens*” (istota bawiąca się), *homo religiosus* (istota religijna) itd.

Można się zastanawiać: dlaczego w dziejach pojawiło się tak wiele definicji bytu ludzkiego, i to tak często rozbieżnych, a nawet sprzecznych między sobą? Dlatego że człowiek jest istotą do końca nie poznaną, istotą, która kumuluje w sobie różne elementy i jest źródłem przeróżnych działań.

3. WIZERUNEK CZŁOWIEKA W PIGUŁCE NA PODSTAWIE PISMA ŚWIĘTEGO I PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA

a) Biblijny obraz człowieka

Człowiek, według Biblii, jest istotą stworzoną przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. To podobieństwo wyraża się w zdolności do poznawania i kochania. Człowiek jest syntezą ducha i materii: duszy i ciała, chociaż jest jednością psychofizyczną. Człowiek obdarzony wolnością wystąpił przeciwko prawu nadanemu mu przez Stwórcę. Przez swoje nieposłuszeństwo zakłócił harmonię przyjaznego ży-

⁴ Sth I, 29, 3.

cia z Bogiem i z drugim człowiekiem. Ze swojego grzesznego stanu nie mógł dźwignąć się sam. To Bóg podał mu pomocną, zbawiającą dłoń.

Prawda o człowieku objawiona w dziele stworzenia została potwierdzona i jakby „dopowiedziana” w dziele wcielenia i odkupienia. Syn Boży, stając się człowiekiem, przyjmując ludzka naturę do swego Bożego bytowania, potwierdził godność człowieka. Oddając potem swoje życie za człowieka, znowu potwierdził jego godność. Swoim zmartwychwstaniem potwierdził powołanie człowieka do życia wiecznego⁵.

b) Człowiek w pierwotnym doświadczeniu

Człowiek doświadcza siebie jako ducha wcielonego. Jest tym samym podmiotem, który spełnia czynności fizjologiczne, psychiczne i wyższe czynności poznawcze oraz pożądawcze (wolitywne). Człowiek jest ogniwem spinającym, łączącym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. Duch ludzki wobec materii, wobec ciała jest zarazem immanentny i transcendentny. Jest obecny w ciele, zanurzony, pogrążony w nim, i jednocześnie duch ten transcenduje ciało, co więcej – transcenduje, przekracza przyrodę, właśnie przez poznanie intelektualne, wolność (autodeterminację) i miłość (stawaniem się bezinteresownym darem dla drugiego)⁶. Tylko on może mówić: „wiem, rozumiem, mogę – nie muszę – chcę, powinienem, decyduję się na to właśnie, wierzę, mam nadzieję, kocham”. Dzięki tym uzdolnieniom człowiek tworzy kulturę: naukę, sztukę, moralność, religię. Człowiek jest istotą w drodze. Może doskonalić swoje przymioty intelektualne i moralne. Może wzrastać w doskonałości moralnej. Może siebie tworzyć, udoskonalać swoje człowieczeństwo. Człowiek żyje wartościami. Jest istotą moralną. Człowiek podejmuje refleksję nad swoją śmiercią. Jest jedyną istotą, która przeżywa dramat istnienia. Ów dramat często tkwi w tym, że nigdy nie może zrealizować swoich pragnień i dążeń. Jego pragnienia, dążenia są bowiem nieproporcjonalnie większe od możliwości ich realizacji. Doświadcza, że żadne dobro osiągnięte tu, na ziemi, nie w pełni go satysfakcjonuje. Dlatego otwiera się na Boga. Swoją pojemność na miłość, świętość, szczęście może zaspokoić jedynie w Bogu.

Historia potwierdza słuszność słów wielkiego chrześcijanina czasów starożytnych – św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie, i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie Tobie”.

⁵ Por. I. Dec, *Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” XLVII (1999), z. 2, s. 85-89.

⁶ Szerzej na ten temat: zob.: I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.

Summary

The present paper was prepared by the author as a presentation for the academic conference „Man – Medicine – Physical Education” that was held at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, 25-26 April, 2002. The whole text consists of three parts: the first describes the existential questions asked by man especially in the extreme situations. The answers to such questions are to be found in theological field. This is why in our attempts to discover the whole truth about man it is necessary to complete the natural research with the theological explorations. In the second part the author explains the image of man in the European tradition as shown in the works of great theologians and philosophers. The third part is dedicated to the Biblical image of man and also to the one found in the elemental existential experience.

KS. BOGDAN FERDEK

CHARTA OECUMENICA JAKO NOWY IMPULS DLA EKUMENII

Prawie nie ma tygodnia, w którym jakieś czasopismo ekumeniczne nie żaliłoby się na „zastój w ekumenii”. Pesymizm przyczynia się jednak do paraliżu ekumenizmu. Ekumenizm potrzebuje optymizmu. Powodem do optymizmu jest fakt, że jedność chrześcijan jest darem Ducha Świętego, a nie owocem ludzkiej, wewnątrzświatowej logiki. Duch Święty sprawi jedność, choć nie można przewidzieć, kiedy ten dar stanie się udziałem chrześcijan. Duch Święty już teraz daje powody do optymizmu. Jego działanie wspierało ludzkie wysiłki, których owocem jest *Karta ekumeniczna*. Ona może stać się nowym impulsem dla ekumenii.

1. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA KARTY EKUMENICZNEJ

Dnia 22 kwietnia 2001 r. przewodniczący Rady Konferencji Biskupów Europy (CCEE), kardynał Mirosław Vlk i przewodniczący Konferencji Kościołów Europejskich (KEK), prawosławny metropolita Jeremiasz, podpisali w Strasburgu *Kartę ekumeniczną*. Konferencja Kościołów Europejskich została powołana do życia w 1959 r. Należy do niej 125 Kościołów tradycji protestanckiej, anglikańskiej, starokatolickiej i prawosławnej. Rada Konferencji Episkopatów Europy powstała w 1971 r. Obie Konferencje współpracują w ramach wspólnego Komitetu. Z inicjatywy tego Komitetu zwołano II Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu, które sformułowało następujący postulat: „Zalecamy Kościołom opracowanie

¹ H.A. Raem, *Siedem kroków na drodze ku jedności chrześcijan*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (1993) nr 1, s. 17.

wspólnego dokumentu, zawierającego podstawowe obowiązki i prawa ekumeniczne”. Owoce tego zalecenia jest właśnie *Karta ekumeniczna*. Ma ona wspierać współpracę i przyczyniać się do zbliżenia europejskich chrześcijan. *Karta* ujmuje to następująco: „Przyjmujemy tę Kartę jako wspólne zobowiązanie do dialogu i współpracy. Przedstawia ona podstawowe zadania ekumeniczne i wytycza szereg przewodnich wskazań i obowiązków”. *Karta* nie ma jednak charakteru zobowiązującego, na co wskazuje następujące stwierdzenie: „Nie posiada ona jednak charakteru dogmatyczno-nauczycielskiego czy prawnokościelnego. Jej obowiązywalność polega raczej na samozobowiązaniu ze strony europejskich Kościołów i organizacji ekumenicznych”.

2. STRUKTURA DOKUMENTU

Po *Wstępie*, który rozpoczyna doksologia: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”, następują trzy części *Karty*. Pierwsza z nich ma charakter dogmatyczny. Koncentruje się ona na dogmacie trynitarnym, który jest wspólny dla wszystkich chrześcijan. Ponieważ obrazem Trójcy Świętej jest Kościół, dlatego też *Karta* przytacza fragment *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego o jednym, świętym, katolickim i apostoelskim Kościele. Ta część *Karty*, podobnie jak dwie pozostałe, kończy się zobowiązaniem do działania na rzecz widzialnej jedności Kościoła, której wyrazem jest wzajemne uznanie chrztu, wspólna Eucharystia oraz świadectwo i służba.

Druga część określa zadania Kościołów na drodze do jedności. Są nimi: wspólne głoszenie Ewangelii, wspólne wychodzenie naprzeciw innym, wspólne działanie, wspólna modlitwa, kontynuacja dialogów. Omówienie poszczególnych zadań kończy się zobowiązaniami. Są nimi: wzajemne informowanie się o inicjatywach duszpasterskich, wzajemne poznanie, współpraca polegająca na usuwaniu nieporozumień i uprzedzeń między Kościołami większościowymi i mniejszościowymi, prowadzenie dialogu na tematy kontrowersyjne w kwestiach wiary i etyki.

Część trzecia *Karty* dotyczy wspólnej odpowiedzialności Kościołów za Europę. Ta odpowiedzialność polega na kształtowaniu Europy, pojednaniu narodów i kultur, ratowaniu stworzenia, pogłębianiu jedności z judaizmem, uzdrowieniu stosunków z islamem oraz dialogu z innymi religiami i światopoglądami. Po każdym z tych zadań będących przejawem odpowiedzialności za Europę *Karta* wymienia zobowiązania, którymi są: ochrona podstawowych wartości, sprzeciw wobec instrumentalizacji Kościoła, przeciwstawianie się nacjonalizmowi, prymat jakości życia nad ilością, sprzeciw wobec antysemityzmu, szacunek dla muzułmanów, popieranie wolności religijnej osób i wspólnot.

3. WYBRANE PROBLEMY

3.1. Baza dogmatyczna

Pierwsza część *Karty* zawiera krótkie wyznanie wiary w Trójcę Świętą: „Wierzmy w Boga w Trójcy: Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Wszystkich chrześcijan łączy wiara w Trójcę Świętą. I dzisiaj w dobie podzielonego Kościoła możemy powiedzieć za św. Cezarym z Arles: „Wiara wszystkich chrześcijan opiera się na Trójcy Świętej”. Świadczy o tym chociażby drobny szczegół, że w Kościołach: prawosławnym, luterzańskim i katolickim, cieszy się szacunkiem symbol atanazjański zwany *Quicumque*. Według P. Evdokimova dla Kościoła prawosławnego symbol atanazjański uchodzi za tekst godny szacunku, choć nie posiadający obowiązującej mocy dogmatów². O szacunku Kościoła luterńskiego dla tego tekstu świadczy fakt, że został on dołączony do *Ksiąg Wyznaniowych*. Po *Formule zgody* następują trzy symbole wiary: apostołski, nicejsko-konstantynopoliński i właśnie atanazjański. W komentarzu zaznaczono, że te trzy wyznania wiary mają pierwszeństwo przed właściwymi księgami wyznaniowymi, ponieważ zawartą w nich naukę przyjmuje cały Kościół powszechny³. W Kościele katolickim atanazjański symbol był od IX wieku aż do roku 1955 integralną częścią niedzielnej modlitwy brewiarzowej. Symbol atanazjański w jasnych i prostych słowach wyraża wiarę Kościoła w Trójcę Świętą. „*Wiara zaś katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności*” (*Breviarum fidei*, IX/13). Dzisiaj w dobie podzielonego Kościoła trzeba częściej przypominać o tym trynitarnym wyznaniu wiary, jakim jest Symbol atanazjański.

Wiara w Trójcę Świętą, która jest wspólna dla wszystkich Kościołów, zawiera w sobie ekumeniczny program. Nie można zgodzić się z I. Kantem, który twierdził, że „z wiary w Trójcę nie wynika nic praktycznego”. Tymczasem wiara w Trójcę rzuca światło na całą teologię, także na eklezjologię. To eklezjologia ukazuje Kościół jako jedność wielu osób na wzór jedności trzech osób Trójcy Świętej. W takim rozumieniu Kościoła jako obrazie Trójcy Świętej zawarty jest ekumeniczny program. Ten program rozwijają teologowie różnych Kościołów, np. Oscar Cullmann, Paul Evdokimov i K. Rahner.

O. Cullmann otrzymał formację religijną w Kościele luterzańskim, ale większość życia spędził w środowisku ewangelicko-reformowanym. Rozważając Kościół w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, doszedł do wniosku, że Kościół jest *jednością*

²P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 228.

³M. Uglorz, *Luterzańskie księgi wyznaniowe*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 14.

w *różnorodności*. Każda tradycja chrześcijańska ma swój charyzmat. Charyzmat protestancki to skupienie uwagi na Biblii, charyzmat prawosławny to pogłębione teologicznie pojęcie Ducha Świętego i tradycyjne formy liturgiczne, zaś charyzmat katolicki to uniwersalizm w znaczeniu przestrzennym i czasowym. Każda tradycja powinna pielęgnować i pogłębiać swoje charyzmaty, i ubogacać nimi pozostałe tradycje. W ten sposób zjednoczony Kościół będzie jednością w pojedynnej różnorodności⁴.

Podobnie, według działającego w Paryżu prawosławnego teologa Paula Evdokimova, Kościół staje się obrazem Trójcy Świętej poprzez *jedność w wielości*⁵. Jedność Kościoła wychodzi zatem z Trójcy Świętej i do Trójcy Świętej wraca. Jednak grzech człowieka zniszczył jedność Kościoła. Ta jedność jest dzisiaj pragnieniem podzielonych chrześcijan. Motywem wszelkich oddolnych i doktrynalnych dążeń zjednoczeniowych pozostaje jednak Trójca Święta. Ona jest zasadą jedności Kościoła.

Według K. Rahnera istnieje niedobór trynitarnego myślenia w wierze i teologii. Mógłby o tym świadczyć następujący eksperyment. Gdyby z literatury teologicznej usunięto naukę o Trójcy Świętej, to pozostałaby ona w prawie niezmiennym stanie⁶. Tymczasem nauka o Trójcy Świętej musi dochodzić do głosu w całej dogmatyce, także eklezjologii. Kościół to przecież lud Boga Ojca, Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego. „Cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK, 4), a więc na wzór Trójcy Świętej. Wypowiedzi trzech teologów należących do różnych tradycji świadczą, że wiara w Trójcę Świętą zawiera ekumeniczny program.

Obrazem Trójcy Świętej jest Kościół i dlatego zaraz po wyznaniu Trójcy jest w *Karcie* mowa o Kościele. *Karta* przytacza słowa zawarte w *Credo*: „jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”. Ważnym szczegółem jest użycie przez *Kartę* słowa *katolicki*. Słowo *katolicki* pochodzi od greckiego wyrażenia *kathóholou*, które oznacza: według całości, całościowy, odnoszący się do całości, powszechny. Wyrażenia: *Kościół katolicki*, *katolik* od czasów reformacji stały się synonimem wyznawców Kościoła uznającego papieża. Z tego względu w protestanckich przekładach *Credo* przymiotnik *katolicki* został zastąpiony zwrotem *chrześcijański*⁷. Jak to wyjaśnia *Obrona Wyznania augsburskiego*, Symbol nazywa Kościół powszechnym „nie po to, byśmy rozumieli, że Kościół to zewnętrzna zorganizowana insty-

⁴O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt – Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986, s. 14.

⁵P. Evdokimov, dz. cyt., s. 173.

⁶K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis* II, s. 319.

⁷Zob. *Duży katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 98.

tucja pewnych ludów, lecz że to raczej ludzie rozproszeni po całym świecie, którzy zgodni są co do Ewangelii i mają tego samego Chrystusa i tego samego Ducha Świętego i te same sakramenty, niezależnie od tego, czy mają te same ludzkie tradycje, czy odrębne”⁸. Słowem *katolicki* posługuje się również Kościół prawosławny. Oficjalna nazwa tego Kościoła to: *katolicki Kościół prawowiernych Wschodu*. Kościół wschodni nazywa się więc Kościołem prawosławnym i katolickim⁹. Słowo *katolicki* nie ogranicza się więc do określenia tylko jednego z wyznań chrześcijańskich, lecz wskazuje na uniwersalny wymiar Kościoła. Katolickość nie może być rozumiana wyznaniowo w odniesieniu do Kościoła, który uznaje papieża. Nie może też być rozumiana ilościowo jako Kościół najliczniejszy ze wszystkich wspólnot chrześcijańskich. KKK uczy, że powszechność, czyli katolickość, przejawia się w głoszeniu całej wiary, w posiadaniu pełni środków zbawienia, w tym, że Kościół obejmuje wszystkie czasy oraz w tym, że jest posłany do wszystkich ludzi. Rozumienie katolickości jako posłania Kościoła do wszystkich narodów dochodzi do głosu zwłaszcza w III części *Karty*, gdzie jest mowa o wspólnej odpowiedzialności za Europę. W trosce o danie jednoczącej się Europie duszy, w trosce o pojednanie narodów i kultur, w ratowaniu stworzenia, w międzyreligijnym dialogu przejawia się katolickość, czyli powszechność Kościoła. Z drugiej strony, Kościół ma *zarazić* Europę swoją powszechnością, aby nie rozwinęła się ona w zjednoczony Zachód i rozbity Wschód.

3.2. Konwersja i prozelityzm

Karta nie unika problemów, które rodzą napięcia pomiędzy Kościołami. Problemem dla ekumenizmu mogą być konwersje, ponieważ rodzą one podejrzenia o prozelityzm. Takie podejrzenia stały się powodem napięcia pomiędzy Kościołem prawosławnym a katolickim. Spór próbuje rozwiązać *Dokument z Balamand*, według którego: „Działalność duszpasterska Kościoła katolickiego, tak łacińskiego, jak i wschodniego, nie ma na celu nakłaniania wiernych do przechodzenia z jednego Kościoła do drugiego, czyli nie zmierza do prozelityzmu wśród prawosławnych. Jej celem jest zaspokajanie duchowych potrzeb swoich własnych wiernych, a nie wola ekspansji kosztem Kościoła prawosławnego”¹⁰.

⁸ *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 227.

⁹ J. Tofiluk, *Kościół prawosławny*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1996, s. 104.

¹⁰ *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, Balamand 1993, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (1994) nr 2, s. 80.

Według *Karty*: „Nikt nie może być zmuszany do nawrócenia za pomocą nacisków moralnych lub bodźców materialnych. Równocześnie nikomu nie można zabraniać nawrócenia, które byłoby następstwem wolnego wyboru”. *Dekret o ekumenizmie* II Soboru Watykańskiego odróżnił konwersje od ekumenizmu: „Jest rzeczą oczywistą, że sprawa przygotowania i pojednania tych jednostek, które pragną pełnej więzi z Kościołem katolickim, różni się istotnie od ekumenicznych przedsięwzięć; nie ma tu jednak żadnej sprzeczności, ponieważ jedno i drugie zależy od prawdziwych zrządeń Bożych” (DE, 4). W ekumenizmie nie chodzi o to, aby drogą konwersji poszczególni chrześcijanie niekatolicy zostali włączeni do katolickiej wspólnoty wiary, lecz o zbliżenie i jedność chrześcijańskich wspólnot wiary jako takich¹¹. Konwersje jednak się zdarzają i czasami są one bardzo spektakularne. Przykładem konwertyty może być Erik Peterson. Urodził się w 1890 r. w Hamburgu w ewangelickiej rodzinie. Studiował ewangelicką teologię w Strasburgu, Berlinie, Göttingen i Bazylei. Wykładał historię Kościoła, Nowy Testament i chrześcijańską archeologię w Bonn. W 1930 dokonał konwersji do Kościoła katolickiego. Po konwersji zamieszkał w Rzymie i prowadził wykłady na Uniwersytecie Rzymskim i w Mediolanie. W 1960 r. otrzymał doktorat honorowy na wydziale filozoficznym w Bonn i wydziale katolickiej teologii w Monachium. Uważany jest za pioniera w wielu dziedzinach teologii luterkańskiej i katolickiej. Wśród zasług dla teologii wymienia się m. in: nowe spojrzenie na dogmat, rewaloryzację patrystyki i postulat ujmowania całej teologii w aspekcie eschatycznym¹². Mówi się o jego wpływie na takich teologów, jak K. Barh, J. Danielou, a nawet J. Ratzinger. Zmarł w 1960 roku w Hamburgu, a pochowany został w Rzymie. O swojej konwersji E. Peterson powiedział: „Nie zmienia się wyznania jak koszuli, kiedy poprzednie wyznanie przypomina potarganą koszulę. Bez wiary w specjalne działanie łaski Bożej nie można usprawiedliwić konwersji. Tylko Bóg może dyspensować od obowiązku wierności własnemu wyznaniu”¹³. Celem ekumenizmu nie jest więc konwersja do jednego Kościoła wyznawców pozostałych Kościołów, jednak poszczególne konwersje są według *Karty* dopuszczalne i nie powinny powodować sporów pomiędzy Kościołami. K. Lehman widzi nawet pozytywne konwersji dla wszystkich Kościołów. Konwertyci świadczą o tym, że pytanie o zbawienie i prawda o zbawieniu nie mogą być obojętne. Nadto konwertyta świadczy i o tym, że przynależność do Kościoła jest konieczna wbrew rozpowszechniającej się opcji na rzecz pozakościelnej religijności¹⁴.

¹¹ K. Lehmann, *Konversion als Herausforderung für die Ökumene*, w: *Die Weite des Mysteriums*, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 517.

¹² Zob. K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001.

¹³ K. Lehmann, dz. cyt., s. 518.

¹⁴ Tamże, s. 519.

3.3. Uzdrawienie stosunków z islamem

Postulat uzdrowienia stosunków z islamem pojawił się przed 11 września. Można go uznać za proroczy. Muzułmanie stanowią dziś silne mniejszości w niektórych krajach europejskich. Impuls do uzdrowienia stosunków z islamem dał Jan Paweł II zwłaszcza poprzez swoją pielgrzymkę do Syrii, która odbyła się tuż po podpisaniu *Karty ekumenicznej*. Na uwagę zasługuje papieskie przemówienie w meczecie Omajjadów w Damaszku, w którym papież powiedział: „Przemoc niszczy wizerunek Stwórcy w Jego stworzeniach, nigdy zatem nie należy jej uważać za owoc przekonań religijnych”¹⁵. Przemówienie zawiera także program naprawy stosunków z islamem. „Ważne jest, aby muzułmanie i chrześcijanie nadal zgłębiali wspólne zagadnienia filozoficzne i teologiczne, aby uzyskać bardziej obiektywną i rozległą wiedzę o przekonaniach religijnych drugiej strony”¹⁶. Z tym postulatem papieża koresponduje postulat *Karty ekumenicznej* o refleksji nad wiarą w jedyne Boga. Już od VII wieku wielu chrześcijańskich teologów próbowało rozwiązać problem, czy Allah to ten sam Bóg, o którym mówi Jezus Chrystus? Chrześcijańskie *Credo* rozpoczyna się stwierdzeniem: „Wierzę w jednego Boga”. Również muzułmańskie wyznanie wiary zaczyna się słowami: „Nie ma bóstwa poza Bogiem” lub „nie ma boga poza Bogiem”. Jednak ten jeden Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, jest Trójcą. Dla muzułmanów Trójca Święta stanowi subtelną postać tryteizmu, czyli przekonania o trzech bogach. Teologowie nie ustają jednak w wysiłkach znalezienia porozumienia. Teologowie chrześcijańscy zwracają uwagę na to, że chrześcijanie i muzułmanie mówią o wielu atrybutach Boga, np.: istnieniu, życiu, mocy, nieograniczoności, mądrości, wszechwiedzy. Można więc dokonać w Bogu rozróżnienia pomiędzy Jego istotą a atrybutami. Bóg jest jeden w istocie, ale zróżnicowany w atrybutach. Te atrybuty byłyby odpowiednikami osób w Trójcy. Muzułmańscy teologowie przyznają, że z logicznego punktu widzenia jest to rozumowanie poprawne, ale konsekwentnie trzeba by przyjąć, że jest nieograniczona liczba osób w Bogu, a nie tylko trzy. Chrześcijańscy teologowie odpowiadają na to, że wszystkie atrybuty można sprowadzić do trzech, np. dobroć, moc i mądrość, poprzez analogię do ognia z jego ciepłem i światłem¹⁷. Z takim rozumowaniem nie chcą się już zgodzić muzułmańscy teologowie.

Teologiczny dialog chrześcijańsko-muzułmański powinien iść w parze z *dialogiem życia*. *Karta* postuluje to następująco: „Dialog międzyreligijny jest najbar-

¹⁵ Jan Paweł II, *Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny*, „L'Osservatore Romano” (2001) nr 7-8, s. 31.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ H. Suermann, *The Rational Defense of Christology within the Context of Islamic Monotheism*, w: *The Myriad Christ*, Leuven – Paris – Sterling – Virginia 2000, s. 277-278.

dziej owocny, kiedy wypływa z doświadczenia »życia razem« na co dzień, w tym samym środowisku i kulturze». Historia spotkań chrześcijaństwa i islamu w Europie miała wiele ciemnych stron, by wspomnieć o podbojach i wyprawach krzyżowych. We wspólnej historii były również i jasne strony w średniowieczu, na terenach granicznych chrześcijańscy i muzułmańscy uczeni wymieniali poglądy. W wyniku tej wymiany poglądów muzułmańscy uczeni przekazali chrześcijańskim uczonym klasyczną myśl grecką, która niemal zaginęła w czasie wędrówki ludów. Na tym pograniczu doszło także do przetłumaczenia Koranu na łacinę. W XIII w. św. Franciszek zapisał w Regule, że bracia mają żyć nie przeciwko muzułmanom, lecz pomiędzy nimi. W XV w. Mikołaj z Kuzy przebywał w Konstantynopolu i wracając do domu, zabrał ze sobą Koran, który następnie kazał przetłumaczyć. Mikołaj z Kuzy był także zwolennikiem międzywyznaniowej konferencji chrześcijan, muzułmanów, żydów i nawet pogan¹⁸. Dzisiaj w tym dialogu życia należałoby upowszechnić to, co dokonano się w meczecie Omajjadów w Damaszku. Podczas spotkania chrześcijan i muzułmanów w tym meczecie można było zobaczyć wzajemny szacunek. Papież wszedł do meczetu bez butów, jak nakazuje muzułmański obyczaj. Muzułmanie natomiast uszanowali modlitwę papieża przy mauzoleum św. Jana Chrzciciela, które znajduje się w tym meczecie. Obie strony, okazując sobie szacunek, pozostały jednak wierne własnej tożsamości. Szacunek powinien więc być normą dla wszystkich spotkań muzułmanów i chrześcijan poza meczetem.

4. PODSUMOWANIE

Karta ekumeniczna może być impulsem dla ekumenizmu naukowego, duchowego i praktycznego.

Ekumenizm naukowy to wysiłek intelektualny na trzech płaszczyznach takich, jak: studium i dialog, słuchanie i wsłuchiwanie się, nauczanie teologii ekumenicznej. *Karta* ukazuje bazę dogmatyczną, którą jest wspólna wiara w Trójcę Świętą. Na tej bazie może być prowadzony dialog dotyczący spraw kontrowersyjnych, np. Kościoła. Deklaracja *Dominus Iesus* nie wzbudziła kontrowersji w swojej części chrystologicznej, ale w IV rozdziale poświęconym Kościołowi. Świadczy to o potrzebie dialogu na temat Kościoła.

Ekumenizm duchowy to wysiłek wewnętrznej przemiany. Grzech podzielił chrześcijan, a nawrócenie ich jednoczy. Nawrócenie przejawia się w życiu zgodnym z Ewangelią. Bez nawrócenia nie zostanie zrealizowany postulat *Karty*, aby

¹⁸ Zob. A. Camps, *Chrześcijaństwo a islam – nowe szanse na lepsze stosunki?*, „Communio” (1992) nr 4, s. 117-118.

dać duszę jednoczącej się Europie poprzez to, że wiara będzie promieniowała w moralności, wychowaniu, kulturze, polityce i ekonomii Europy. Promieniowanie wiary ma prowadzić do poszanowania życia, uznania wartości małżeństwa i rodziny, opcji na rzecz ubogich, gotowości przebaczenia, a w każdym przypadku miłosierdzia. W ten sposób dziedzictwo duchowe chrześcijaństwa będzie siłą wzbogacającą jednoczącą się Europę. Owocem nawrócenia jest również przyznanie się do winy, dlatego *Karta* mówi: „ubolewamy i potępiamy wszystkie przejawy antysemityzmu, pogromy, prześladowania. Prosimy Boga o wybaczenie antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim, a nasze siostry i braci Żydów o dar pojednania”.

Ekumenizm praktyczny to wysiłek współpracy na różnych płaszczyznach. Z tej współpracy najłatwiej wychodzą wspólne nabożeństwa, które ograniczają się z reguły tylko do Tygodnia Ekumenicznego. Tymczasem współpraca powinna być systematyczna, a nie *akcyjna*, w znaczeniu: okazjonalna. Według *Karty* współpraca ma dotyczyć głoszenia Ewangelii, wspólnych inicjatyw duszpasterskich, usuwaniu uprzedzeń i nieporozumień.

Karta powinna być impulsem dla wrocławskiego środowiska. Są w tym środowisku obok Kościoła katolickiego w dwóch obrządkach Kościoła zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej. *Karta* jest programem nie na Tydzień Ekumeniczny, ale przede wszystkim na czas poza tym Tygodniem.

Zusammenfassung

Erstmals haben die Kirchen in Europa in Leitlinien die Regeln für die weitere ökumenische Zusammenarbeit festgelegt. Die „Charta Oecumenica“ wurde 22 IV 2001 in der Strassburger Sankt-Thomas-Kirche feierlich unterzeichnet. Die in der Charta festgeschriebenen Leitlinien sollen „Benimmregeln“ und Anstöße für den weiteren Dialog der Kirchen geben. Allerdings ist das Dokument nicht verbindlich oder verpflichtend. Die Dachverbände der christlichen Kirchen empfehlen es ihren Mitgliedern zur Annahme und Umsetzung. Die Mitglieder - das sind 125 protestantische, anglikanische, orthodoxe und altkatholische Kirchen auf Seiten der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) und 34 katholische Bischofskonferenzen auf Seiten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Mit der Charta wollen die Kirchen des Kontinents, auf dem die Spaltung der Christenheit begonnen habe, Richtlinien vorgeben, wie diese Trennung überwunden werden könne.

O. JAROSŁAW KUPCZAK OP

ANTROPOLOGICZNA TREŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MIŁOSIERDZIA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *DIVES IN MISERICORDIA* JANA PAWŁA II

Bogaty *corpus* nauczania Jana Pawła II, wyrażony w encyklikach, homiliach i przemówieniach, odczytywać można na wiele sposobów. W swojej biografii Papieża pt. *Świadek nadziei* George Weigel zwraca uwagę na zamiar Jana Pawła II, aby udzielić chrześcijańskiej odpowiedzi na nowożytny kryzys humanizmu, co powinno się dokonać poprzez odświeżenie pełnej prawdy o człowieku – tworzenie chrześcijańskiej antropologii¹. W połowie lat 60. ubiegłego wieku kardynał Karol Wojtyła pisał o tym pragnieniu do zaprzyjaźnionego z nim jezuickiego teologa Henri de Lubaca: „Bardzo rzadkie wolne chwile wykorzystuję na pracę, bliską mojemu sercu, poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby. Wydaje mi się, że dzisiaj debata toczy się na tej płaszczyźnie. Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym i moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast jałowych polemik przedstawić coś w rodzaju »rekapitulacji« nienaruszalnej tajemnicy osoby [...]»².

Podczas wypełniania posłannictwa biskupa Rzymu Jan Paweł II pozostał wierny podjętemu kilkadziesiąt lat wcześniej zamiarowi „rekapitulacji nienaruszalnej tajemnicy osoby”. Możemy śledzić zmierzający w tym kierunku twórczy wysiłek Papieża na kartach wielu jego dokumentów. W sposób niezwykle ciekawy, obja-

¹ George Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 222-23.

² Cyt. za: tamże, s. 223.

wia się on także w encyklice o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* z 1980 roku. Ważne prawdy chrześcijańskiej antropologii zostały przedstawione w tym dokumencie w kontekście stosunku między sprawiedliwością i miłosierdziem.

MIŁOSIERDZIE A SPRAWIEDLIWOŚĆ

W swojej prezentacji teologii miłosierdzia Starego Testamentu Jan Paweł II zwraca uwagę, że Izrael odwoływał się do Bożego miłosierdzia zawsze, kiedy rodziła się w nim świadomość niewierności wobec przymierza z Bogiem i przekroczenia zasad sprawiedliwości zawartych w Bożym prawie (DM, 4). W ten sposób Papież kontynuuje refleksję teologa sprzed siedmiu wieków, św. Tomasza z Akwiny, który podkreślał, że przyczyną, która pobudza Boże miłosierdzie do działania, jest zło – ludzki grzech³. Czytamy w encyklice: „Miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie” (DM, 7)⁴. Dlatego też, zdaniem Papieża, fragmentem Pisma Świętego, który najpełniej oddaje istotę Bożego miłosierdzia, jest przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). W tej przypowieści tajemnica Bożego miłosierdzia zostaje wypowiedziana jako „głęboki dramat rozgrywający się między miłością ojca i grzechem syna” (DM, 5).

Najpełniejszą odpowiedzią Bożego miłosierdzia na zło i grzech człowieka jest Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Dlatego też Jan Paweł II podkreśla, że misterium paschalne Chrystusa jest najpełniejszym objawieniem Bożego miłosierdzia – również w kontekście jego stosunku do sprawiedliwości. Czytamy w encyklice: „w męce i śmierci Chrystusa [...] znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkie” (DM, 7). Grzech człowieka naruszył porządek sprawiedliwości w relacji stworzenia do Stwórcy w sposób tak poważny, że dopiero śmierć Syna Bożego dokonuje odbudowy tego porządku – dokonuje usprawiedliwienia grzesznika, gdy „grzechy człowieka zostają »wyrównane« ofiarą Boga-Człowieka” (DM, 7). Nieco dalej Papież pisze, że misterium paschalne przywraca sprawiedliwość „w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie” (DM, 7).

Zdaniem Jana Pawła II, perspektywa sprawiedliwości nie jest ostatecznym kontekstem teologii Krzyża, gdyż „sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyra-

³ Por. Sth II-II, 30, 1.

⁴ W końcowej części encykliki Papież raz jeszcze powraca do tego tematu: „Właśnie dlatego, że w świecie, który Bóg tak umiłował, »że Syna swego Jednorodzonego dał«, istnieje grzech, Bóg, »który jest miłością«, nie może objawiać się inaczej niż jako miłosierdzie” (DM, 13).

sta z niej niejako i ku niej zmierza” (DM, 7). Sprawiedliwość wyrasta z miłości, gdyż jej źródłem jest trynitarna miłość Ojca i Syna objawiająca się w ludzkiej historii w miłości Boga do człowieka. Sprawiedliwość zmierza też ku miłości, gdyż „boski wymiar odkupienia nie urzeczywistnia się w samym wymierzeniu sprawiedliwości grzechowi, ale w przywróceniu miłości, tej twórczej mocy w człowieku, dzięki której ma on znów przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga” (DM, 7).

PERSONALISTYCZNY CHARAKTER MIŁOSIĘDZIA

Zdaniem Papieża, zasadnicza różnica między sprawiedliwością i miłosierdziem może być opisana przez porównanie: przedmiot – podmiot; sprawiedliwość dotyczy bowiem dóbr przedmiotowych, miłosierdzie zaś ma wymiar głęboko personalistyczny – dotyka w sposób głęboki jakiejś najważniejszej prawdy o człowieku: „jeśli sprawiedliwość sama z siebie zdolna jest tylko roz-sądzać pomiędzy ludźmi, roz-dzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy »miłosierdziem«) zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi” (DM, 14). Jan Paweł II opisuje szerzej tak zarysowaną różnicę między sprawiedliwością i miłosierdziem w swojej analizie przypowieści o synu marnotrawnym, która dla Papieża jest opowieścią o utraconej przez grzech i odzyskanej przez miłosierdzie godności człowieka.

Jan Paweł II zwraca uwagę, że powracający do rodzinnego domu marnotrawny syn jest przekonany, że jego grzeszne postępowanie pozbawiło go synowskiej godności i że odtąd w domu swego ojca będzie musiał zajmować znacznie niższą niż dawniej pozycję; stąd jego wyznanie: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem, uczyni mnie choćby jednym z najemników” (Łk 15,18-19). Do takiego wniosku doprowadziło marnotrawnego syna prawidłowo przeprowadzone rozumowanie w kategoriach dotyczącej konkretnych dóbr sprawiedliwości; zmarnotrawił on powierzone mu rodzinne dobra i powinien być ukarany, jeśli chodzi o jego przyszły status majątkowy. Ojciec syna marnotrawnego nie myśli jednak w tak wąsko określonej perspektywie sprawiedliwości. On wie, że żadne wydarzenie nie może odjąć jego dziecku godności syna, a jego pełne miłosierdzia przyjęcie powracającego do domu młodego człowieka ma mu tę fundamentalną prawdę uświadomić. Papież przenikliwie tłumaczy, że podczas gdy syn, marnotrawiąc rodzinny majątek, zapomina o swojej synowskiej godności, ojciec „jest wierny swojemu ojcostwu, wierny tej swojej miłości, którą obdarzał go jako syna” (DM, 6)⁵. Kiedy ojciec z radością wita skruszonego

⁵ Wierność sobie jest jednym z istotnych znaczeń hebrajskiego słowa oznaczającego miłosierdzie, *chesed*; por. DM, 4.

syna, „jest świadom, że ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa jego syna” (DM, 6). Miłosierdzie ojca dociera do jakiejś istotowej prawdy o człowieku w sposób znacznie pełniejszy, niż może to uczynić sprawiedliwość: „relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa. [...] W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku” (DM,6).

Stwierdzenie Papieża, że miłosierdzie ma charakter podmiotowy, sprawiedliwość zaś dotyczy jedynie dóbr przedmiotowych, może wzbudzić wątpliwości i prowadzić do nieporozumień. W tradycji prawnej Zachodu sprawiedliwość dotyczyła bowiem zawsze także dóbr podmiotowych takich, jak na przykład honor i dobre imię człowieka. Dla tradycji chrześcijańskiej reprezentatywna jest postać św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że grzechy wymierzone przeciw wymienionym powyżej dobrom są grzechami przeciw sprawiedliwości⁶. Wydaje się, że dokonane przez Papieża utożsamienie sprawiedliwości z porządkiem przedmiotowym należy interpretować w kontekście porównania sprawiedliwości z miłosierdziem, w którym miłosierdzie okazuje się rzeczywiście bardziej personalistyczne, „ludzkie”, współczujące w dokonywaniu oceny człowieka, ponieważ bierze pod uwagę jego sytuację po grzechu pierwotnym – uwikłanie w zło i bezsilność wobec grzechu. Miłosierdzie jest bardziej personalistyczne, gdyż – bez negacji konieczności i wagi określenia sprawiedliwych norm w porządku społecznym, jak też wychowawczej roli stawiania sprawiedliwych wymagań innym ludziom – ma większą moc przemiany człowieka; „wydobywa dobro spod wszelkich nawarstwień zła” (DM, 6) i „przywraca człowieka samemu człowiekowi” (DM, 14)⁷.

MIŁOSIERDZIE DOTYKA LUDZKIEGO GRZECHU

Ponieważ miłosierdzie zwraca się ku grzesznemu człowiekowi, do tego, aby właściwie ocenić wartość miłosierdzia, konieczne jest, aby wcześniej wyraźnie ujrzeć destrukcyjne dla osoby konsekwencje grzechu. W swojej książce *Drogi i bez-*

⁶ Por. STh II-II, 72-76. Por. także: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995, t. II/2, s. 324-55; C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 217-19.

⁷ Papieška próba tłumaczenia różnicy między sprawiedliwością i miłosierdziem poprzez przeciwstawienie przedmiot – podmiot może być pełniej zrozumiana w kontekście tradycji filozoficznej, w której dojrzywały poglądy Jana Pawła II. Dla antropologii i etyki Karola Wojtyły fundamentalne znaczenie miało kantowskie rozróżnienie rzecz – osoba. Wielokrotnie w pismach Wojtyły odnajdujemy tezę, że o ile przeznaczeniem rzeczy jest służyć jako środek do osiągnięcia celu, o tyle stosu-

droża miłosierdzia Józef Tischner porównuje dwa radykalnie różniące się od siebie sposoby patrzenia na miłosierdzie: siostry Faustyny Kowalskiej i Robespierre'a, jednego z twórców Rewolucji Francuskiej⁸. Zdaniem Tischnera, przy porównaniu tych dwóch sposobów rozumienia miłosierdzia na plan pierwszy wysuwa się pytanie: kto i dlaczego godny jest miłosierdzia? Tischner tak pisze o odpowiedzi, jakiej na to pytanie udziela siostra Faustyna: godni miłosierdzia „są przede wszystkim ci, którzy marnują przeznaczone dla nich skarby miłosierdzia Bożego. Nie są nimi ani chorzy przez to, że są chorzy, ani słabi przez to, że są słabi, ale wszyscy przez to, że są synami marnotrawnymi, nie poszukującymi dróg powrotu”⁹. Dla Robespierre'a i wielu jego nowożytnych naśladowców godny miłosierdzia jest przede wszystkim żyjący w nędzy materialnej lud. Odwołując się do rozważań Hanny Arendt z jej głośnego dzieła *O rewolucji*, Tischner ukazuje, że rewolucyjne miłosierdzie dla niesprawiedliwie uciskanego ludu stawało się często usprawiedliwieniem dla niebываłych okrucieństw popełnianych w imię miłosierdzia i rewolucji. Podsumowując rozważania Tischnera, możemy stwierdzić, że realizm chrześcijańskiego miłosierdzia polega na tym, że dotyka ono grzechu człowieka i jego uwikłania w zło, a nie jego stanu posiadania i statusu społecznego.

Jan Paweł II wypowiadał się na temat skutków grzechu wielokrotnie w swoich homiliach i dokumentach. Przejmujący obraz człowieka zniewolonego i niszczonego przez pożądliwość cielesną znajdujemy w jednej z katechez środowych o teologii ciała, gdzie Papież poddaje analizie fragment Księgi Syracha:

„Namiętność gorąca jak ogień płonący
nie zgaśnie, aż będzie zaspokojona;
człowiek nieczysty wobec swego ciała
nie zazna spokoju, aż go ogień spali;
rozpustnik, dla którego każdy chleb słodki,
nie uspokoi się aż do śmierci.
Człowiek popełniając cudzołóstwo
mówi do swej duszy: »Któż na mnie patrzy?
Wokół mnie ciemności, a mury mnie zakrywają,
nikt mnie nie widzi: czego mam się lękać?

nek do osoby powinien być określony przez normę personalistyczną: osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i środek do celu; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 23-44. Innymi słowy, właściwym sposobem traktowania drugiej osoby jest jedynie miłość, czy też – mówiąc językiem encykliki *Dives in misericordia* – miłosierdzie; por. J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 79-88.

⁸J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 27-52.

⁹Tamże, s. 71.

Najwyższy nie będzie pamiętał moich grzechów«. Tylko oczy ludzkie są postrachem dla niego, A zapomina, że oczy Pana nad słońce dziesięć tysięcy razy jaśniejsze, patrzą na wszystkie drogi człowieka i widzą zakątki najbardziej ukryte”

(Syr 23,17-19).

Jan Paweł II zwraca uwagę, że cytowany powyżej tekst wyróżnia podstawowe, najbardziej destrukcyjne dla człowieka skutki grzechu pożądania cielesnego. Namiętność cielesna jest porównana do ognia, który ogarniając stopniowo całego człowieka, tłumi wewnętrzny głos sumienia i zastępuje poczucie odpowiedzialności przed Bogiem przez powierzchowny wstyd przed ludźmi. Namiętność niesie ze sobą również niepokój ciała i zmysłów oraz ujawnia swoją destrukcyjną moc jako „natarczywe dążenie do zaspokojenia”. Czytamy w papieskiej katechezie: „Zaspokojenie to nie sięga jednakże do źródeł wewnętrznego pokoju, przebiega ono tylko w wewnętrznej warstwie człowieczeństwa. I tu autor biblijny z ogromną trafnością stwierdza, że człowiek w tym zaspokojeniu zmysłowym nie uspokaja się, nie odnajduje siebie, ale wręcz przeciwnie sam »się spala«. Namiętność dąży do zaspokojenia niejako na ślepo, bez odniesień do sumienia, a w tym dążeniu sama się »zużywa«. Nie ma ona w sobie żadnego źródła niezniszczalności. Właściwy jest dla niej natomiast dynamizm użycia aż do zużycia”¹⁰.

Innym dokumentem, gdzie Jan Paweł II pisze o destrukcyjnych skutkach grzechu, jest encyklika o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem* z 1986 roku. Papież podkreśla, że w dziele stworzenia człowiek został obdarowany szczególnym obrazem i podobieństwem do Boga poprzez „rozumność i wolność jako konstytutywną własność natury ludzkiej”, „zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako »ja« i »ty«” oraz zdolność do przymierza i przyjaźni z Bogiem (DV, 34). Czytamy w encyklice: „W świecie stworzonym Bóg pozostaje pierwszym i suwerennym źródłem stanowienia o dobru i złu poprzez wewnętrzną prawdę bytu, będącą odbiciem Słowa, które jest współistotnym i odwiecznym Synem Ojca. Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwowzór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i świecie” (DV, 36). Zdaniem Papieża, każdy ludzki grzech jest przede wszystkim nieposłuszeństwem i odwróceniem się od źródła; jest zamknięciem się ludzkiej wolności

¹⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 157.

wobec Boga i otwarciem się na „ojca kłamstwa”. To odwrócenie się człowieka od Boga niesie poważne konsekwencje dla każdego sprawcy grzechu; najpoważniejszym z nich jest zakłamanie. Papież pisze: „Znajdujemy się tutaj w samym centrum tego, co można nazwać »anty-Słowem«, czyli »przeciw-Prawdą«. Zostaje bowiem zakłamaną prawda o tym, kim jest człowiek, jakie są nieprzekraczalne granice jego bytu i jego wolności. Ta »przeciw-Prawda« jest możliwa dlatego, że równocześnie zostaje dogłębnie »zakłamaną« prawda o tym, kim jest Bóg. Bóg-Stwórca zostaje postawiony w stan podejrzenia, głębiej jeszcze: w stan oskarżenia w świadomości stworzeń” (DV, 37).

Jan Paweł II podkreśla, że najpoważniejszym skutkiem grzechu jest fałszywa antropologia i fałszywa teologia; zakłamanie prawdy o tym, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Papież pisze o uruchamianej przez grzech dynamice podejrzeń i oskarżeń, która przedstawia Boga, absolutne Dobro i stwórczą Miłość, jako „przeciwnika człowieka, jako źródło niebezpieczeństwa i zagrożenie dla człowieka” (DV, 38). Relacja między człowiekiem i Bogiem staje się wtedy polem konfliktu, konfrontacji i walki: „człowiek został wyzwany, aby stawał się przeciwnikiem Boga” (DV, 38), aby walczył z religią, która jest źródłem jego ograniczenia i alienacji.

BÓG CIERPIĄCY – MIŁOSIĘDZIE PRZEKREŚLA MIT PROMETEJSKI

Można powiedzieć, że obraz miłosiernego ojca z ewangelicznej przypowieści o marnotrawnym synu jest najbardziej radykalną formą polemiki z obrazem Boga, który jest przeciwnikiem i rywalem człowieka. Opisany przez ewangelistę Łukasza miłosierny ojciec rezygnuje z wszelkich form przewagi nad powracającym do domu skruszonym synem, które może zawdzięczać swojej pozycji w rodzinie, władzy czy majątkowi. Dobry ojciec staje po stronie grzesznego syna. Zdaniem Jana Pawła II, biblijnym wyrazem tego jednoznacznego opowiedzenia się Boga po stronie grzesznika jest obecne w Starym i Nowym Testamencie objawienie faktu, że kochający Bóg cierpi z powodu grzechu człowieka.

Jan Paweł II wielokrotnie zwraca uwagę, że pierwszą reakcją Boga na grzech człowieka nie jest gniew, pragnienie wymierzenia surowej sprawiedliwości czy chęć zemsty, ale ból. W encyklice *Dominum et Vivificantem* Papież, rozważając słowa z Ewangelii św. Jana o Duchu, który „przekona świat o grzechu” (J 16,7), pyta retorycznie: „Czyż więc »przekonywać o grzechu« nie musi równocześnie znaczyć: objawiać cierpienie? Objawiać ból, niepojęty i niewyraźalny, jaki z powodu grzechu w jego antropomorficznej wizji Księga święta zda się dostrzegać w »głębokościach Bożych«, w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy? [...] Pojęcie Boga jako Bytu absolutnie doskonałego wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w »głębokościach Bożych« jest miłość ojcowska, która w języku biblijnym wobec grzechu człowieka posuwa się aż

do słów: »żał mi, żem stworzył człowieka«. [...] Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany »ból« Ojca zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka” (DV, 39). Kochający ludzi Bóg odczuwa ból, patrząc na cierpienie człowieka, które jest skutkiem grzechu. Cierpienie Boga jest odpowiedzią na cierpienie człowieka, a najpełniejszym objawieniem tej rzeczywistości jest zbawcza śmierć Jezusa Chrystusa¹¹. Bóg, który z miłości dobrowolnie przyjmuje w siebie, w swoją doskonałość, cierpienie człowieka, nie może równocześnie być jego rywalem i przeciwnikiem. Boże miłosierdzie przekreśla mit prometejski: możliwość przedstawiania Boga jako zadowolonego o ludzkie szczęście nieprzyjaciela człowieka¹².

Jeden z najlepszych opisów nowożytnego prometeizmu, zarówno w jego wymiarze metafizycznym, jak historycznym, odnajdujemy w książce Alberta Camusa *Człowiek zbuntowany*¹³. Analizy Camusa wykazują zastanawiające podobieństwo z refleksją Jana Pawła II o miłosiernym Bogu, który cierpi z powodu grzechu człowieka. Camus zwraca uwagę, że jedną z motywacji buntu przeciw Bogu jest pragnienie, aby Bóg cierpiał, skoro w stworzonym przez niego, niesprawiedliwym świecie człowiek cierpi. Zbuntowany człowiek „wciąga więc wyższą istotę w upokorzenie, którego sam doświadcza, skoro jej daremna władza tyle samo jest warta co nasz daremny los. Podporządkowuje ją naszej sile odmowy, każe jej z kolei ugiąć się przed tym, co w człowieku nieugięte, włącza siłą do naszej absurdalnej egzystencji, wydiera ją wreszcie z wieczności, by wprowadzić do historii, z dala od owej stałości niewzruszonej, którą mogłaby znaleźć tylko w jednomyślnej zgodzie ludzi”¹⁴. Camus zdaje sobie sprawę z tego, że ostateczną odpowiedzią na bunt człowieka jest cierpienie Boga: „Chrystus przyszedł, aby rozwiązać dwa problemy zasadnicze, które są właśnie problemami zbuntowanych: zła i śmierci. Jego rozwiązanie polegało przede wszystkim na tym, że doświadczył obu. Bóg-człowiek cierpi także, i cierpi bez skargi. Nie można obarczyć go winą za zło i śmierć, skoro jest rozdarty i umiera. [...] Odpowiedzią na każdy samotny krzyk buntu było największe z cierpień”¹⁵.

¹¹ O tym, że encyklika *Dives in misericordia* Jana Pawła II przedstawia Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa jako najpełniejsze objawienie Bożego miłosierdzia, pisałem na początku tego artykułu.

¹² Cenną analizę teologii cierpienia Boga w myśli Jana Pawła II można znaleźć w książce Józefa Majewskiego *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II*, Warszawa 1998. Por. także moją krytyczną ocenę zawartych w tej książce uproszczeń i jednostronności: J. Kupczak, *Teologia cierpienia Jana Pawła II*, „Znak” 5/2000, s. 103-111.

¹³ Warszawa 1998.

¹⁴ Tamże, s. 34-35.

¹⁵ Tamże, s. 42-44. Johann Baptist Metz mówi o „autorytecie cierpiącego”, któremu muszą podporządkować się wszystkie inne autorytety i który jest warunkiem etyki oraz religii: „Posłuszeństwo

SPOŁECZNY WYMIAR MIŁOSIERDZIA

Jan Paweł II podkreśla, że krytyczne uprzedzenia na temat miłosierdzia często biorą się z niedoceny jego personalistycznego charakteru oraz patrzenia na miłosierdzie wyłącznie „od zewnątrz”. W takim zewnętrznym i przedmiotowym patrzeniu na miłosierdzie na pierwszym planie ukazuje się przede wszystkim stosunek nierówności między tym, który daje, i tym, który bierze. Zdaniem Papieża, z takiej obserwacji łatwo wyciągnąć pochopny wniosek, że „miłosierdzie uwłacza temu, kto go doznaje, że uwłacza godności człowieka” (DM, 6). Jan Paweł II zauważa, że autentyczne miłosierdzie umacnia poczucie godności człowieka, gdyż właśnie eliminuje relację nierówności: wyższy – niższy, dający – biorący: „miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w wypadkach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, daje – a druga tylko otrzymuje, bierze (jak np. w wypadku lekarza, który leczy, nauczyciela, który uczy, rodziców, którzy utrzymują i wychowują swoje dzieci, ofiarodawcy, który świadczy potrzebującym), w istocie rzeczy zawsze również i ta pierwsza strona jest obdarowywana. A w każdym razie także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia” (DM, 14). Podobnie jak w relacji miłosiernego Boga do grzesznego człowieka, tak też i w relacjach między ludźmi miłosierdzie radykalnie wyklucza możliwość poczucia swojej wyższości czy pierwszeństwa; jest bowiem staniem nie „naprzeciwko” drugiego człowieka, ale „po jego stronie”. Bardzo precyzyjnie pisze o tym w swoich duszpasterskich refleksjach ojciec Mirosław Pilśniak OP: „Pojawia się tu taka zasada: jeśli ktoś okazuje miłosierdzie, to jednocześnie oczekuje odpowiedzi, czyli przyjęcia miłosierdzia. To przyjęcie jest obdarowaniem tego, kto okazał miłosierdzie. Czyn jest wtedy aktem miłości miłosiernej, kiedy żyjemy głębokie przekonanie, że okazując miłosierdzie, jesteśmy w jakiś tajemniczy sposób obdarowani. Bez przekonania o dwustronności miłości miłosiernej nie można mówić o wewnętrznym nawróceniu, przemienieniu, do którego przygotowuje nas Chrystus. Czyn jednostronny pozostawia dystans pomiędzy dawcą i biorcą, a miłosierdzie nie chce pozostawić dystansu pomiędzy tym, który przyjmuje, a tym, który daje. Wymierzenie sprawiedliwości rozwiązuje problem, ale pozostawia dystans między osobami. Miłość nie tylko przywraca sprawiedliwość, ale przywraca człowieka człowiekowi. Obie strony są obdarowywane – ten, który był gorszy, i ten, który był lepszy – ten, który okazał przebaczenie,

wobec tego autorytetu wyprzedza porozumienie i dyskurs, stanowiąc podstawę wszelkiej moralności”, cyt. za: J. Makowski, *Religia i cierpienie*, „Rzeczpospolita” 71/2002.

i ten, który zawinił. Obaj w jakiś sposób utracili godność i obaj otrzymują ją na nowo. Warunkiem bardziej ludzkiego świata jest właśnie wzajemne przywracanie sobie godności, które jest świadectwem miłości potężniejszej niż grzech i potężniejszej niż zło”¹⁶.

Papieską refleksję na temat błędu wyłącznie zewnętrznego patrzenia na miłosierdzie i biorących się stąd uprzedzeń możemy wykorzystać w polemice z najbardziej przenikliwym nowożytnym krytykiem chrześcijańskiego miłosierdzia, Fryderykiem Nietzschem. Zdaniem Nietzschego, źródłem miłosierdzia jest psychiczne zjawisko resentymentu. Tak istotę zjawiska resentymentu i stanowisko Nietzschego opisuje Tischner: „Naturę resentymentu najlepiej wyłożyć za pomocą przypowieści o lisie, który miał apetyt na słodkie winogrona. Cóż z tego, gdy winogrona wisiały zbyt wysoko. Lis tak wysoko nie sięgał. Aby się jakoś pocieszyć, wmówił sobie, że winogrona są kwaśne. Wszystkich zaś, którzy twierdzili, że jest inaczej, uznał za kłamców. Resentymenat polega na odwróceniu – »przewrocie« – porządku wartości. Wartości wyższe zostają uznane za wartości niższe, a niższe za wyższe. [...] Zdaniem Nietzschego, kult miłosierdzia, litości, współczucia jest w chrześcijaństwie wynikiem przewrotu w królestwie wartości. Ponieważ chrześcijanom nie jest dostępna siła i moc – chrześcijanie to słabi i bezradni wojownicy – poniżają wartości, do których sięgnąć nie są w stanie, a wywyższają te, które są im potrzebne: miłosierdzie, pokorę, nadstawianie drugiego policzka. Niemoc, która nie szuka odwetu, staje się dla nich »dobrocią«, »trwożliwa niskość« jest »pokorą«, uległość wobec tych, których nienawidzą, zwą »posłuszeństwem«, z »przymusu czekania i tchórzostwa« tworzą cnotę cierpliwości, a »niemożliwość zemsty« jest dla nich przebaczeniem”¹⁷. Zdaniem Nietzschego, z tak rozumianego zjawiska resentymentu rodzi się chrześcijańska „moralność niewolników”, którą przeciwstawia on dostojnej „moralności panów”.

Chrześcijańska antropologia zawarta w encyklice *Dives in misericordia* jest przeciwieństwem antropologii Nietzschego. Zdaniem Jana Pawła II, miłosierdzie umożliwia trwałe przekroczenie sytuacji konfliktu i walki między ludźmi, która jest paradygmatem światopoglądu Nietzschego i na którym wyrosła teoria przeciwstawiająca „moralność panów” „moralności niewolników”. Chrześcijańskie miłosierdzie umożliwia pokonanie dystansu między ludźmi, rzeczywiste zrozumienie drugiego i pojednanie oraz przekreślenie w ten sposób sytuacji wrogości i nieprzyjaźni.

Papieska refleksja nad przyczynami powstawania uprzedzeń wobec miłosierdzia jest bardzo cenna również z tego powodu, że pomaga ona zidentyfikować

¹⁶M. Piłśniak, *Miłosierdzie nie daje poznać drugiemu, jak wielką jest taską. Na marginesie encykliki Jana Pawła II Dives in misericordia*, „List” 3/2002, s. 7.

¹⁷J. Tischner, dz. cyt., s. 58-60.

działania i postawy ludzkie, które tylko pozornie i zewnętrznie są aktami miłosierdzia. Nieraz jesteśmy bowiem świadkami zachowań, w których pod pozorem miłosierdzia kryje się ludzka pycha i egoizm, rzeczywista chęć uzależnienia bądź poniżenia potrzebującego człowieka, czy też pragnienie egocentrycznego uspokojenia swojego sumienia. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na interesującą zbieżność myśli Papieża z poglądami św. Tomasza z Akwinu. W swojej refleksji na temat chrześcijańskiej miłości (*agape*), Tomasz wyróżnił zewnętrzne i wewnętrzne owoce, skutki miłości. Do tych pierwszych zaliczył: upomnienie braterskie, życzliwość i jałmużnę; do owoców wewnętrznych zaś oprócz miłosierdzia: pokój i radość¹⁸. Przy pobieżnej analizie wydawać by się mogło, że miłosierdzie powinno być określone jako zewnętrzny owoc miłości; to bowiem, co ma znaczenie przy ocenie moralnej ludzkiego działania, to zewnętrzny akt miłosierdzia, konkretny uczynek, pomoc udzielona drugiemu człowiekowi. Ta konkretność i wymierzalność skutków ludzkiego działania strzeże nas przecież przed subiektywizmem i solipsyzmem własnej uczuciowości oraz pomyleniem miłosierdzia z jakimś sentymentalnym i krótkotrwałym wzruszeniem na widok ludzkiej biedy. Tomasz jednak zdawał sobie sprawę – zauważamy tu istotną zbieżność z myślą Papieża – że miłosierdzie, w odróżnieniu od każdej innej formy altruizmu i działalności dobroczynnej, jest przede wszystkim postawą serca oraz sposobem patrzenia na siebie i innych ludzi; w tym tkwi jego wyjątkowa wartość. Nie oznacza to, że przy uczynkach miłosierdzia mało istotne są ich zewnętrzne owoce; chodzi raczej o to, że miłosierdzie to coś znacznie więcej niż dobroczynny gest, który przecież może być uczyniony z pogardy dla biedaka, chęci pozbycia się natręta czy też chłodnych kalkulacji ekonomicznych i politycznych. Na takie właśnie pogłębione rozumienie miłosierdzia wskazuje łacińska etymologia tego słowa: *miseriordia* to *miseris cor dare*, czyli „dać serce nieszczęśliwym”.

Fakt istnienia chrześcijańskiego miłosierdzia ukazuje więc, że tym, co w sposób najgłębszy świadczy o człowieku, jest jego wnętrze, duch, postawa jego serca. To właśnie ten wewnętrzny początek ludzkiego czynu (*actus internus*) decyduje ostatecznie o wartości etycznej ludzkiego postępowania. Postawa serca odróżnia filantropa od człowieka, który świadczy miłosierdzie.

POLITYCZNE I EKONOMICZNE ZNACZENIE MIŁOSIĘDZIA

Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że wartość miłosierdzia powinna być doceniana i obecna również w życiu społeczeństw i narodów. W encyklice odnajdujemy wyraźne ostrzeżenie, że powinniśmy odnosić się z nieufnością do programów politycznych i rozwiązań prawnych, które odwołują się wyłącznie do idei sprawie-

¹⁸ STh II-II, 28-33.

dliwości: „bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne, negatywne siły takie, jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności staje się istotnym motywem działania; jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu” (DM, 12). Papież przypomina, że historyczne doświadczenie człowieka zrodzone z obserwacji działań, które podjęte w imię sprawiedliwości doprowadziły do niebywałych okrucieństw i krzywd – a prawdziwe jest to z całą pewnością dla najbardziej zbrodniczego w historii ludzkości XX wieku – doprowadziło do sformułowania zasady: *summa jus – summa injuria* (najwyższa sprawiedliwość – najwyższa niesprawiedliwość). To powiedzenie przypomina, że „sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może zaprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia samej siebie, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość” (DM, 12)¹⁹.

Celem tego artykułu nie jest identyfikacja programów, które w powyższej wypowiedzi krytykuje Papież. Dla pełniejszego zrozumienia myśli Papieża warto nie mniej zwrócić uwagę na pewne współczesne zjawiska społeczne, które wydają się odpowiadać powyższemu opisowi. Jednym z nich jest narastająca w niektórych krajach (między innymi w Polsce) fala postulatów, aby przywrócić karę śmierci. Pewną nowością w dzisiejszej dyskusji na temat kary śmierci jest porzucenie przez zwolenników kary głównej niekonkluzywnego argumentu dotyczącego odstrasżającego charakteru kary śmierci i większa koncentracja na znaczeniu kary śmierci jako koniecznego warunku zachowania zasady sprawiedliwości w społeczeństwie²⁰. Papieska przestroga przed absolutyzacją zasady sprawiedliwości może służyć jako wyjaśnienie obecnego stanowiska Kościoła, które podważa celowość stosowania kary śmierci w dzisiejszych społeczeństwach²¹.

W dziedzinie ekonomii miłosierdzie odgrywa również istotną rolę. Wydaje się, że właśnie w perspektywie chrześcijańskiego miłosierdzia należy rozumieć na przy-

¹⁹Warto przypomnieć, że tradycyjnie jednym ze źródeł nowożytnego buntu przeciwko Bogu było zarzucenie mu niesprawiedliwości w urzędowaniu świata oraz próba stworzenia sprawiedliwszego porządku bez Boga czy też wbrew Bogu; por. A. Camus, dz. cyt., s. 67.

²⁰Dobre przedstawienie tego stanowiska możemy znaleźć w artykule profesora Ryszarda Legutko: *Sprawiedliwa, słuszna i skuteczna*, „Życie” 30 IX 1997. Por. także: P. Bartula, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Kraków 1998, s. 132-154; oraz T. Ślipko, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 136-138.

²¹Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2266-67; *Evangelium vitae*, 56.

kład związane z Jubileuszem Roku 2000 apele Jana Pawła II o darowanie długów finansowych krajom ubogim²². Papież, uzasadniając swój apel, odwołuje się bowiem do biblijnej, obecnej już w Starym Testamencie tradycji darowania długów przy okazji świąt religijnych²³.

UWAGI KOŃCOWE

W pojęciu chrześcijańskiego miłosierdzia zawarta jest realistyczna koncepcja osoby ludzkiej. Z jednej strony, miłosierdzie ukazuje, że każdy człowiek jest narażony i „zarażony” przez zło i grzech; z drugiej zaś, miłosierdzie objawia, że nie jest to sytuacja nieodwracalna i bez wyjścia. Dzięki darowi wolności, miłosierdziu Bożemu i ludzkiemu człowiek może podnieść się z grzechu i odwrócić się od zła. Nawracający się grzesznik powraca też do prawdy o sobie i Bogu, kiedy odkrywa ograniczoność swojej stworzonej autonomii, granice wolności oraz fakt nieusuwalnej zależności swojej egzystencji od Boga, który jest nie rywalem człowieka, ale niewyczerpanym źródłem życia i miłości.

Dzięki miłosierdziu możliwe jest także pokonanie grzechu społecznego: przekroczenie sytuacji wrogości i niechęci między ludźmi, która często ma swoje źródło w nierówności i postawie niesprawiedliwego panowania czy dominacji jednych nad drugimi. Miłosierdzie, w odróżnieniu od sprawiedliwości, jest w stanie przekroczyć różnice między ludźmi i zniwelować istniejący dystans poprzez dotknięcie tego, co w każdym człowieku jest identyczne – godności osoby.

Kończąc, warto zwrócić uwagę na metodę zastosowaną przez Papieża w encyklice *Dives in misericordia*. Papieska koncepcja osoby ludzkiej wylania się w tym dokumencie niejako etapami, w trakcie rozważań etycznych nad miłosierdziem Boskim i ludzkim. Postawa chrześcijańskiego miłosierdzia staje się niejako „oknem”, przez które autor patrzy na podmiot działania – osobę²⁴. Patrząc razem z Janem Pawłem II przez „okno” chrześcijańskiego miłosierdzia, odkrywamy podstawowe tezy chrześcijańskiej antropologii: prawdę o osobie, która jest zdolna do przyjęcia Bożego miłosierdzia i świadczenia tego miłosierdzia innym.

²² *Tertio millennio adveniente*, 51; *Tertio millennio ineunte*, 14, 49-50. Por. J. Mazur, *Problemy ekonomiczne świata a Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. V, s. 31-37.

²³ *Tertio millennio adveniente*, 11-13; por. także: K. Sokołowski, *Tradycja lat jubileuszowych*, Częstochowa 2000, s. 11-14.

²⁴ Warto zauważyć zbieżność tak opisaną teologiczną metodologią encykliki *Dives in misericordia* z filozoficzną metodą Karola Wojtyły, która znalazła swoje zastosowanie przede wszystkim w książce *Osoba i czyn* (Kraków, 1968). W dziele tym osoba również oglądana jest przez „okno” czynu; por. J. Kupczak, *W stronę wolności*, s. 55; tenże, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington (D.C.) 2000, s. 142-43.

Summary

John Paul II provides in his papal teaching a coherent vision of realistic, Christian anthropology. Some of the fundamental statements of this anthropology are clearly expressed in John Paul II' theory of God's mercy, especially in his encyclical *Dives in Misericordia* written in 1980. Papal theory of mercy reveals that every human person is susceptible to evil and sin but also has always a chance to rise from the fall. In the process of conversion, a sinner returns to the truth about himself while discovering the borders of his autonomy, the limits of freedom and the fact of total dependence on God who is not a rival of man but a source of life and love. Mercy has also an important social dimension because, unlike strict justice, it is able to transcend the hostility and insensibility between people and build true community. The article provides also some examples (taken from the papal teaching) of the importance of mercy in the political and economic life.

JERZY MACHNACZ

O ZAGUBIENIU CZŁOWIEKA. PRÓBY OPISU DUCHOWEJ SYTUACJI CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO

WPROWADZENIE

W roku 1943 C.S. Lewis wygłosił na uniwersytecie w Durham trzy wykłady¹, w których zwrócił uwagę na fakt, że w przykazaniach moralnych wszystkich religii i ukierunkowaniu człowieka na Boga ujawnia się fundamentalne dobro człowieka, jest zagwarantowany jego właściwy, ludzki byt. Odwrócenie się od Boga i jego przykazań wiedzie człowieka nieodwołalnie ku zniewoleniu i zagubieniu własnej istoty. Wykłady C.S. Lewisa ukazują w proroczej wizji drogi i bezdroża ludzkiej myśli, w których chodzi o istnienie lub nieistnienie człowieka (ludzkości).

Dzisiejsza samomanipulacja człowieka, wyznaczanie przez człowieka swojej istoty i swojej przyszłości, jest teoretycznym i praktycznym zerwaniem z dziedzictwem myśli mityczno-teologicznej, przyjmującej istnienie Stwórcy i uporządkowanego przez Niego świata. Człowiek współczesny wkroczył na drogę, na której wszystko jest w jego rękach.

Absolutne opanowanie przez człowieka przyrody, a co za tym idzie, i samego siebie, prowadzi – według C.S. Lewisa – z wewnętrzną konsekwencją do zniszczenia bytu człowieka. Człowiek wyzwolony z przyrody, posiadający do własnej dyspozycji wszystkie jej siły i moce, nie jest już człowiekiem. Kto wszystko (ra-

¹ C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1983.

cjonalnie) przejrzał, dla tego wszystko jest (racjonalnie) przeźrocyste. W zupełnie przezroczystym świecie nie można już nic zobaczyć. Absolutny racjonalista dostrzega jedynie racje racji².

Po sześćdziesięciu latach myśli C.S. Lewisa nic nie straciły na znaczeniu, wprost przeciwnie, zyskały na aktualności: prorocze wizje nabrały konkretnych kształtów. Wiedza i technika człowieka współczesnego stają się największym zagrożeniem dla człowieka. Z drogi techniki i nauki nie ma dla ludzkości odwrotu, nie pojawia się żadna alternatywna propozycja. Z tym że zachwyty nad możliwościami miesza się z przerażeniem nad zagrożeniami. Naiwny optymizm, jak i paraliżujący strach nie są dobrymi doradcami. Człowiek współczesny winien przemysłu swoją bytową sytuację, przybliżyć sobie źródła nowożytnego myślenia, uświadomić jego nadzieje i konsekwencje, aby siebie ocalić. Nowożytne myślenie jest szczególnym wyzwaniem dla religii (antropologii biblijnej).

1. PODSTAWY NOWOŻYTNEGO MYŚLENIA

Gdzie są źródła nowożytnego myślenia? Nowożytność jest czasem człowieka, tak jak starożytność i średniowiecze są czasem Boga i bytu. Powyższe twierdzenie należy skonkretyzować. Najtrafniej proces emancypacji człowieka scharakteryzował I. Kant, który uważa, że oświecenie – będące u podstaw współczesnego racjonalizmu – jest wyjściem człowieka z przez niego samego zawinionej niepełnoletności. Niepełnoletność jest niezdolnością posługiwania się rozumem. Zawiniona niepełnoletność polega na tym, że człowiek nie miał odwagi, nie potrafił zdecydować się na korzystanie z rozumu. *Sapere aude!* Miej odwagę do korzystania z własnego rozumu! Korzystanie z własnego rozumu wyzwala człowieka z tego wszystkiego, co go w przeszłości zniewalało. Być wolnym, to znaczy: być rozumnym. Tyle Kant³.

Człowiek początków oświecenia doszedł do przekonania, że on sam jest zadaniem dla siebie samego, że jego własna istota i własna wielkość polega na zdolności do nieograniczonej przemiany. Pico della Mirandola uważa, że człowiek przygodny – tym samym na różne sposoby ograniczony – winien stworzyć z siebie w nieskończonym procesie człowieka doskonałego. Innymi słowy: człowiek nie jest jeszcze tym, kim być powinien, on musi dojść do samego siebie, osiągnąć siebie. Człowiek musi sam siebie stworzyć. On jest bytem niedoskonałym na dro-

² Rozum odkrywa rzeczywistość, rozum poddaje całościowej interpretacji świat i człowieka, rozum stwierdza jego etyczne zobowiązania. Tym, co tylko jest i tylko się rzeczywiście liczy, jest rozum.

³ Zob. T. Kański, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164; K.R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 150-154 (*Kant i Oświecenie*).

dze ku własnej doskonałości. Wprawdzie nie można powiedzieć, „jaki” człowiek będzie w przyszłości, jedno jest jednak absolutnie pewne: będzie on istotą doskonałą, „wielkim człowiekiem”. Życie człowieka znaczy optymizm i rozwój, a nie pesymizm i stagnacja. Człowiek nie ma żadnego wzorca, ideału, ale w nim samym jest racjonalne dążenie ku doskonałości. Nieskończoność, doskonałość wchodzi w skończoność i niedoskonałość, w terażniejsze życie człowieka. *Deus in terris* – człowiek przejmuje atrybuty Boga. Człowiek nie jest obrazem Boga, nie służy więcej Bogu i stworzeniu. Człowiek nowożytny służy sobie samemu i tworzy siebie na swój obraz⁴.

Człowiek jest panem siebie samego! W tym nastawieniu zawarta jest już – mówiąc językiem współczesnym – śmierć Boga, śmierć przyrody i śmierć samego człowieka.

W jaki sposób „umierał” Bóg dla człowieka nowożytnego? Bóg „umierał” w różnym czasie i na różne sposoby. W 1543 roku M. Kopernik ogłosił dzieło *O obrotach*, w którym miejsce Ziemi zajmuje Słońce, system geocentryczny zostaje zastąpiony systemem heliocentrycznym. Owa zmiana ma niesłychane konsekwencje dla obrazu Boga, świata i człowieka. „Znika” niebiańskie niebo i pojawia się ziemskie niebo: nieskończone przestrzenie z nieskończoną ilością systemów słonecznych. Ziemia jest tylko planetą między planetami, a Wszechświat jest nieskończoną, ostateczną rzeczywistością. Wszechświat, przyroda staje się bogiem, panteizm jest religią tej chwili. Przyroda jest najwspanialszym bogiem, bo jedyną rzeczywistością. Pozaświatowy Bóg jest przedmiotem wiary nieoświeconego motłochu. Człowiek oświecony światłem rozumu dostrzega, że ten widzialny bóg-wszechświat nie potrzebuje żadnego Nieporuszonego Poruszyciela. Ciała niebieskie, a do nich należy również Ziemia, pozostają same z siebie w wewnętrznej równowadze⁵.

Boga więc już nie ma, pozostał człowiek i przyroda. Co znaczy dla człowieka: być w przyrodzie i z przyrodą? Przyroda jest zagrożeniem dla człowieka, człowiek zdaje sobie z tego doskonale sprawę. Ale ta przyroda jest też dla niego jedyną jego nadzieją, jedynym życiem. Dlatego on musi wszystko zrobić – w imię własnego życia – aby ją opanować. W procesie panowania człowieka nad przyrodą chodzi o życie człowieka. On musi odkryć tajemne moce i siły przyrody, aby je mieć dla siebie. Na równi z badaniami naukowymi rozwija się magia. Dochodzi do zmiany paradygmatu: jakościowo-istotowe spojrzenie na przyrodę zostaje zamienione na ilościowo-mechaniczne jej traktowanie⁶.

⁴ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, t. II, *Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 13-14.

⁵ Zob. tamże, s. 36 (*Neue Wege der Wissenschaft*); A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1979.

⁶ Zob. J. Hirschberger, dz. cyt., s. 48.

W spotkaniu z przyrodą człowiek nie jest jej bezinteresownym obserwatorem, życie wymaga, aby przyroda odpowiadała na jego pytania, a przez zdobytą w ten sposób wiedzę służyła mu. F. Bacon powie krótko: wiedza jest mocą!⁷

Od czasów Arystotelesa wiedza i mądrość były same dla siebie oglądem wartości, stanowiły podstawę kultury człowieka, prowadziły go do samego siebie, były u podstaw jego godności, odsłaniały przed nim horyzonty ludzkiej wolności. Nowożytny człowiek interesuje się techniczno-mechanicznymi możliwościami, nauka i technika stanowią fundamenty jego cywilizacji. Ilość wiedzy zgromadzonej przez człowieka jest (przeróżająco) ogromna, ale głębia osiągniętej mądrości (zadziwiająco) płytka⁸.

Wysokiej klasy naukowiec, w świecie nauki i techniki liczą się tylko specjaliści, nie jest uniwersalnym uczonym, lecz specjalistą w dokładnie wyznaczonym obszarze badań. On nie jest w stanie zachować w polu swoich badań całości świata i człowieka, jest „więźniem” własnej ograniczonej wielkości. Wysokiej klasy specjalizacja, naukowo-technicznie ustanowione cele prowadzą do uprzedmiotowienia człowieka, „znika” podmiot – tak po stronie badacza, jak i badanego – pojawia się przedmiot naukowych aspiracji i osiągnięć. Prawdziwy, ostateczny cel badań naukowych polega na tym, aby moce człowieka osiągnęły taki stopień, w którym będzie możliwe realizowanie tego, co tylko jest do pomyślenia.

Nie ma nowożytności bez Kartezjusza. Jego myśl musi pojawić się w naszych rozważaniach. W wieku 23 lat „objawił” mu się ideał nowej, jednolitej wiedzy uniwersalnej. Kartezjusz jest przekonany, że za pomocą matematyczno-geometrycznej metody będzie w stanie uchwycić prawa natury i ducha, fizyki i metafizyki, i to w sposób jasny, oczywisty i jednoznaczny⁹.

Ideał nowej nauki Kartezjusz chce sam urzeczywistnić. I to jest też cecha nowożytności: indywidualizm. Indywidualizm zrodzony z wewnętrznej wolności człowieka. Kartezjusz szuka prawdy absolutnie pewnej bez powoływania się na przeszłość i jej osiągnięcia, bez wsparcia teologii i filozofii, bez pomocy władz kościelnych i państwowych. Kartezjusz chce tylko jedno wiedzieć: czego czło-

⁷ Zob. A. Ziegenaus, *Ehrfurcht vor der Schöpfung. Die Umweltkrise in der Sicht der theologischen Anthropologie*, „Kirche und Gesellschaft” nr 198, s. 6.

⁸ Zob. J. Hirschberger, dz. cyt., s. 50. Warto sobie uświadomić, że dzisiaj pracuje 90% naukowców, którzy kiedykolwiek żyli na ziemi. W następnych dziesięciu latach zostanie przeprowadzonych więcej badań naukowych i pojawi się więcej publikacji niż podczas 2500 lat, od czasów Demokryta i Arystotelesa aż po nasze dni. Każdego dnia zostaje opublikowanych około 20 000 prac naukowych. Zob. J. Rüttgers, *Forschung und Ethik, Forschung und ethische Verantwortung*, (b.m.) 1998, s. 9.

⁹ Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1993; W. Röd, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München 1995, s. 46 (*Die Methode der Cartesianischen Philosophie*); J. Cottingham, *Descartes. Kartezjańska filozofia umysłu*, Warszawa, 1998.

wiek może być absolutnie pewny sam z siebie? Metodyczne i radykalne wątpienie prowadzi go do źródeł absolutnej pewności, a jest nim własne istnienie. *Cogito, ergo sum!* Jestem bytem myślącym! Myślące Ja, *res cogitans*, pojawia się wobec świata materialnego, *res extensa*, którego istotą jest rozciągłość¹⁰.

2. NADZIEJE NOWOŻYTNEGO MYŚLENIA

Dla człowieka nowożytnego i jego myślenia dwie rzeczywistości (dwa pojęcia) są o niezbywalnym znaczeniu: wolność i postęp. Myślenie biblijne, bazujące na triadzie: Bóg – człowiek – stworzenie, odsłaniające bytową zależność człowieka i stworzenia od Boga, zostaje zastąpione przez myślenie naukowe, ograniczone do czasu i przestrzeni. Bóg zniknął z myślenia nowożytnego człowieka, stworzenie – przyroda przestała być święta, człowiek skazał się na samego siebie¹¹. Z Oświeceniem człowiek zaczyna żyć dla samego siebie, a samego siebie może osiągnąć przez wyzwolenie siebie ze wszelkich możliwych zależności. Nowożytny człowiek odkrywa, że jest rzeczywistością zadaną samą sobie. Droga do człowieka w pełni korzystającego z rozumu, do człowieka żyjącego w absolutnej wolności jest drogą rozumu. *Ratio* wiedzie człowieka nowożytnego do pełni życia, do rajy na ziemi.

Ratio jest w stanie wyzwolić człowieka z wszelkich zależności i stworzyć świat o „ludzkim” obliczu. Nowożytność, myślenie racjonalno-immanentne roztacza przed człowiekiem nadzieję nieba na ziemi. Starożytność i średniowiecze, myślenie teologiczno-transcendentne było w tym względzie o wiele bardziej realistyczne, absolutną szczęśliwość człowieka obiecało poza granicami ziemskiej rzeczywistości.

U podstaw nowożytności leży niewzruszona wiara (!) człowieka w siebie samego, w siłę myśli rozumu¹², u podstaw starożytności i średniowiecza jest wiara człowieka w Boga.

Wiara człowieka nowożytnego w siłę własnej myśli znaczy nie tylko jego życie naukowo-techniczne, lecz również gospodarcze i polityczno-społeczne. Nowożytny człowiek żyje nadzieją, że krok po kroku, dzień po dniu będzie opanowywał siły przyrody, aż pewnego dnia będzie jej absolutnym panem. Człowiek wykorzystuje przyrodę dla własnych celów.

¹⁰ D. Perler, *Rene Descartes*, München 1998, s. 169.

¹¹ A. Ziegenaus, *Ehrfurcht vor der Schöpfung. Die Umweltkrise in der Sicht der theologischen Anthropologie*, „Kirche und Gesellschaft” nr 198; W. Kuhn, *Der Mensch – Gottes Geschöpf oder Zufallsprodukt?*, „Kirche und Gesellschaft” nr 122.

¹² „Oświecenie cechowała wiara w to, że skończyła się epoka tyranii i zabobonów, ustępując miejsca Wiekowi Rozumu i Wolności” – pierwsze zdanie z przedmowy, w: E. Gellner, *Uwodziel-ski urok psychoanalizy, czyli chytrność antyrozumu*, Warszawa 1997, s. 5.

Wiara człowieka nowożytnego dała znać na polu gospodarki. A. Smith uważał, że jeśli życie gospodarcze ludzi zostanie zreformowane według absolutnie wolnych, logicznych i rozumnych zasad, wtedy zostanie urzeczywistnione największe dobro, będą optymalnie wykorzystane surowce, dojdzie do sprawiedliwie socjalnego wyrównania indywidualnych interesów. Jeśli w gospodarce pojawi się *ratio*, wtedy jednostka będzie harmonizowała ze społeczeństwem, ponieważ dobro jednostki będzie dobrem społeczeństwa, a dobro społeczeństwa będzie dobrem jednostki¹³.

Wiara człowieka nowożytnego pozostawiła niezatarte ślady w życiu politycznym i społecznym. Wiara ta bazowała na sensowności historii, była oparta na jej racjonalnym rozwoju. Dwa kierunki trzeba wymienić: marksizm i faszyzm. Oba obiecywały wolność, oba powoływały się na ideę postępu. Przedstawiciele obu systemów twierdzili: My znamy plan, my wiemy, dokąd zmierza historia, my jesteśmy przedstawicielami przyszłości¹⁴.

3. KONSEKWENCJE NOWOŻYTNEGO MYŚLENIA

Człowiek nowożytny poznaje tylko to, z czym ma do czynienia, to, co jest do jego dyspozycji, co jest w jego mocy. „Rzecz sama w sobie” jest niepoznawalna. Przyroda, a z nią i człowiek, zostają zredukowane do materii i stają się przedmiotem – dosłownie i w przenośni – technicznego, liczącego rozumu. W obszarze materii nie można odkryć istnienia Boga. J.B. Metz stwierdza, że nowoczesna świadomość nie dostrzega w świecie żadnych śladów Boga (*vestigia Dei*), lecz jedynie i wyłącznie ślady człowieka (*vestigia hominis*)¹⁵. W świecie bez Boga przyroda staje się niczym nieograniczonym polem eksperymentalnych badań człowieka.

Twierdzenie C. Amery’ego, że nowoczesny stosunek człowieka do siebie samego i przyrody jest konsekwencją chrześcijaństwa, nie odpowiada prawdzie. Amery pisze, powołując się na Księgę Rodzaju 1,1 – 2,3: „Jest to dosłowne wyzwanie do totalnego panowania. Człowiek jest powołany, aby wypełnić ziemię, aby uczynić ją sobie poddaną. To powołanie jest wolne od wszelkich magicznych założeń, co konkretnie znaczy, że to wyłącznie i jedynie od człowieka zależy, jak on to zadanie wypełni. Słońce i księżyc są świecącymi ciałami, niczym więcej; surowce naturalne, flora i fauna są arsenalami, z których on może korzystać w sposób dowolny, są dla niego terenem polować i zasiewów”¹⁶. Biblia twierdzi, że czło-

¹³ Zob. A. Losinger, *Selbstbestimmung des Menschen und der Welt? Anspruch und Grenzen des Autonomiegedankens*, „Kirche und Gesellschaft” nr 168, s. 5.

¹⁴ Zob. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, s. 76.

¹⁵ *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, s. 79.

¹⁶ Cyt. za: A. Ziegenaus, dz. cyt., s. 4.

wiek stanowi szczyt stworzenia, jest szczególnym dziełem Boga, przez to, że Bóg uczynił go na swoje podobieństwo i zlecił mu panowanie nad pozostałym stworzeniem. Panowanie człowieka polega na kontynuowaniu dzieła Boga przez współdziałanie z Bogiem. Szczególny stosunek człowieka do Boga i do stworzenia zostaje naruszony przez grzech. Biblia myśli o człowieku w kontekście Boga i opowiada o Bogu w kontekście życia człowieka.

W myśleniu teologicznym nie można zrozumieć człowieka bez Boga, a Boga bez człowieka. Myślenie nowożytne jest myśleniem samego człowieka o samym sobie. Dlatego B. Casper dostrzega w nowoczesnej, pozytywistycznie ukierunkowanej świadomości „elementarną niezdolność do pytania o Boga”¹⁷. Dla człowieka dążącego do absolutnej wolności i kształtującego siebie i świat na swój obraz wiara religijna staje się przeszkodą. Bóg jest reliktem, z którego on może i musi zrezygnować na rzecz humanistycznego światopoglądu. „Religii można przyznać prywatną, wewnętrzną, własną przestrzeń, religia nie może wypowiadać się w sprawach państwa, społeczeństwa, gospodarki, techniki, sztuki, nauki. W czystym, absolutnym zeświecczeniu nie ma żadnego otwarcia na transcendencję”¹⁸.

Naukowiec dla człowieka nowożytnego pełni rolę Prometeusza: on wykrada tajemnice przyrody dla dobra ludzkości. On jest w stanie ludzkość uszczęśliwić, ponieważ w nauce i technice jest zbawienie. Dynamiczne, antropocentryczne rozumienie świata i człowieka znajduje najdoskonalszy wyraz w postulatcie oczekiwanego w przyszłości absolutnego samookreślenia i kolektywnej manipulacji istoty ludzkiej. G. Girardi uważa, że w takim rozumieniu świata i człowieka człowiek zrobił decydujący krok ku zniszczeniu siebie i całej ludzkości¹⁹.

4. PROPOZYCJE DLA NOWOŻYTNEGO MYŚLENIA

Propozycje do przemyślenia dla nowożytnego myślenia wychodzą najpierw od samego nowożytnego myślenia. M. Seckler zwraca uwagę na wyraźne w ostatnich latach przewartościowanie stosunku oświeceniowego racjonalizmu do wiary objawionej. Pisze on: „Najpóźniej od czasu opublikowania w roku 1947 przez M. Horkheimera i Th. Adorno *Dialektyki oświecenia* myśl oświecenia znajduje się mniej więcej w tej samej sytuacji, do jakiej oświecenie ze swej strony próbowało dopro-

¹⁷ *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein*, w: J. Ratzinger (red.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 27-42.

¹⁸ A. Auer, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*, w: J.B. Metz (red.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg 1964, s. 340.

¹⁹ *Philosophie der Revolution und Theismus*, „Concilium” 4/1968, s. 458.

wadzić i po części doprowadziło, co wiara chrześcijańska. Ową sytuację można opisać pojęciem zniszczenia”²⁰.

Racjonalizm zniszczył najpierw spojrzenie na człowieka i świat z perspektywy wiary, aby przez wydanie człowieka i świata racji *ratio* zniszczyć samego siebie. Oświeceniowy racjonalizm „wypalił się”, przestał być racjonalny. Człowiek musi, jeśli chce odnaleźć samego siebie, szukać takich racji, które dla czystego, absolutnego rozumu nie są dostępne.

Absolutny racjonalizm prowadzi do absolutnego antropocentryzmu: myśl – człowiek jest początkiem i końcem samego siebie, niczym mniej i niczym więcej. Ale człowiek jest kimś więcej niż tylko istotą myślącą. Owo „więcej” człowieka niż tylko czysta myśl ukazuje człowiekowi stanowisko teocentryczne, gdzie człowiek z całym pozostałym stworzeniem otrzymuje istnienie i godność w wolnym akcie Boga.

Teocentryczne stanowisko objawia człowieka z pozostałym stworzeniem jako istniejące z wolnej woli Boga. Bóg jest Stwórcą, w tym sensie też jest Panem. Jego wielkość i znaczenia dla stworzenia oddaje bardziej nieskończone miłosierdzie niż niczym nieograniczona wszechmoc. Bóg jest niezwykle ludzki. On po prostu chciał, aby człowiek był! U podstaw Jego aktu woli była miłość. Bóg mówi stwórczym aktem do człowieka: Ja, Bóg jestem dla ciebie! Dlatego Bóg nie był, nie jest i nigdy nie będzie zniewoleniem czy zagrożeniem dla człowieka. Bóg Biblii jest źródłem istnienia człowieka i gwarantem jego wiecznej przyszłości. Zadaniem antropologii biblijnej jest ukazanie człowiekowi nowożytnemu, że on istnieje w „obliczu Boga”, że nie jest sam, że jest istotą dialogiczną.

Według teocentrycznego ujęcia (również) człowiek nowożytny istnieje „w obliczu Boga”, jest Jego partnerem, (również) człowiek nowożytny jest powołany przez Boga, aby „uprawiać i doglądać” ziemię. Zatem człowiek nowożytny nie jest sam i nie jest pozostawiony samemu sobie. Kartezjańskie stanowisko antropologiczne, kulminujące w solipsyzmie, i stanowisko względem przyrody: materia jest na usługach człowieka – jest u podstaw całego szeregu utopii, zakładających, że wszelkie nadzieje i oczekiwania człowieka płyną tylko z człowieka i dla człowieka i że człowiek tylko przed samym sobą ponosi odpowiedzialność za to, co zrobi ze sobą i światem. W świetle powyższego wydaje się niezwykle ważnym dla myśli nowożytnej, aby przemyślała teocentryczne stanowisko, w którym człowiek powołany jest przez Boga do kultywowania stworzenia. Jego stosunek do przyrody wynika z pozycji, jaką zajmuje w hierarchii stworzenia, on – jako „szczyt” stworzenia – służy stworzeniu. Trzeba też koniecznie pogłębić myśl biblijną, że przyroda jest skazana na kultywującego ją człowieka. Kulturą znaczy człowiek swoje

²⁰ Cyt. za: A. Losinger, dz. cyt., s. 14.

istnienie w przyrodzie, kultura jest jego drugą naturą. Człowiek należy do świata przyrody i do świata ducha.

Z zadaniem kultuwowania ziemi wiąże się problem nauki i techniki. Biblia nie ma nic przeciw nauce i technice, z tym że rozwój naukowy i techniczny mają służyć życiu człowieka, a nie być zagrożeniem dla istnienia ludzkości. Rozwój nauki i techniki w ostatnich dziesięcioleciach doprowadził do takich zagrożeń. Nowożytny człowiek okazuje się największym zagrożeniem dla istnienia człowieka. W naszych czasach, tak jak w czasach Kartezjusza, dokonuje się zmiany paradygmatu w nauce. Człowiek nowożytny musi zrozumieć, od tego zależy też jego przyszłość, że nie wszystko musi i nie wszystko powinien zrobić, jeśli nawet jest w stanie. Wyznaczenie i uznanie granic własnego działania należy do ludzkiej istoty. Człowiek nie jest Panem²¹.

Myślenie teocentryczne przyjmuje istnienie Stwórcy i stworzenia. Myślenie czysto racjonalistyczne stara się wytłumaczyć istnienie i rozwój życia na ziemi bez Boga. Darwinizm, ewolucjonizm twierdzi, że przyroda jest „samą siebie organizującą materią”. Przy czym fizykochemiczne czynniki oraz zasady doboru i mutacje odgrywają w interpretacji ewolucjonistycznej fundamentalną rolę. U podstaw tej „niezwykle prostej teorii” nie jest nauka, lecz wiara: „Podstawowe założenia neodarwinistycznej teorii nie są pewnym wynikiem naukowego badania, lecz nie dowiedzionym dogmatem, twierdzeniem opartym na wierze [...] jak dla każdej wiary, tak i dla tej charakterystyczna jest nadzieja na spełnienie określonych oczekiwań”²².

Ewolucjonizm nie jest w stanie sposób naukowy dowieść, że (1) z prostych rzeczywistości powstają rzeczywistości złożone, że (2) mniej złożone rzeczywistości rozwijają się do bardziej złożonych, że (3) rozwojem rządzi absolutny przypadek, że (4) absolutny przypadek prowadzi do powstania organicznych, sensownych całości.

A. Koestler uważa oko za *klasyczną przeszkodę darwinizmu*. Czy oko, czy ucho, czy przewód pokarmowy, problem dla darwinizmu jest tego samego rodzaju: prawdopodobieństwo, że tego rodzaju sensownie zorganizowane i funkcjonujące całości powstały zupełnie przypadkowo, jest matematycznie tak małe, że nie może być wyrażone w wyobraźalnych wielkościach. Prawdopodobieństwo, że kot skaczący po klawiszach maszyny do pisania napisze *Fausta* Goethego, jest – według M. Thürkaufa – o wiele większe od tego, że przez przypadkowe doboru i mutacje powstanie organizm kota²³.

²¹ Zob. A. Laufs, *Die Christen im Dienst am Leben. Herausforderungen der modernen Medizin*, „Kirche und Gesellschaft”, nr 191, s. 10.

²² Cyt. za: W. Kuhn, *Darwins Evolutionstheorie. Eine bleibende Herausforderung*, „Kirche und Gesellschaft” nr 116, s. 11.

²³ Zob. W. Kuhn, dz. cyt., s. 12-13.

L. von Bertalanffy podaje innych przykład: dla niego jest o wiele bardziej prawdopodobne, że podczas eksplozji w hucie żelaza części metalu tak spadną, iż powstanie z nich gotowe do jazdy auto, od tego, że jedna, jedyna komórka powstanie „sama z siebie”. Ta żyjąca komórka jest nie tylko o wiele bardziej skomplikowana niż auto, lecz jest w stanie się regenerować, poruszać, rozmnażać²⁴.

Bez planu i celu, bez ducha działającego w materii nie jest możliwy żaden, nawet ewolucyjny rozwój.

K. Adam ukazał, w jaki sposób racjonalizm i na nim oparta emancypacja prowadziły z wewnętrzną konsekwencją w XVI wieku człowieka do „oderwania się od Kościoła”, w wieku XVIII do „zerwania z Chrystusem”, a w wieku XIX do „śmierci Boga”²⁵. Autonomizacja człowieka nowożytnego niszczy podstawy jego istnienia znajdujące się z Bogu. Tym zerwaniem bytowych związków człowieka z Bogiem można tłumaczyć też odwartościowanie przez niego norm etycznych. Człowiek współczesny popełnia błędy. Wiara w absolutną siłę rozumu i przekonanie, że człowiek jest z natury dobry, wiedzie do tezy, że wszelkie zło indywidualne i społeczne ma swoje źródła w błędach popełnionych przy organizacji współżycia (gospodarczego, społecznego, religijnego), w nieznanomości praw przyrody lub po prostu w ludzkiej głupocie, a nigdy w osobistej winie człowieka. Człowiek współczesny nie może zgrzeszyć, ponieważ nie ma nikogo, przed kim mógłby odpowiadać i kogo mógłby prosić o przebaczenie.

Teocentryczne myślenie interpretuje inaczej niż myślenie antropocentryczne bytową sytuację człowieka. Po obu opisach stworzenia i opisie pierwotnego stanu szczęścia następuje opis upadku pierwszych ludzi. Grzech, a nie błąd zrywa stosunek człowieka do Boga i stworzenia, w którym wszystko było dobre, w porządku, na swoim miejscu. Grzech stawia stworzenie na miejscu Stwórcy.

ZAKOŃCZENIE

Oświeceniowy racjonalizm wyemancypował człowieka od Boga i stworzenia, zapewnił go, że jest istotą autonomiczną, doprowadził do tego, że stał się konstruktorem siebie samego i panem swojej przyszłości. Techniczne możliwości i wiedza naukowa otworzyły przez człowiekiem niezwykle (często utopijne) nadzieje i doprowadziły do konkretnego zagrożenie jego bytu (istoty) i bycia (istnienia). Człowiek nowożytny patrzy na świat i siebie z perspektywy siebie samego. Przyszłość człowieka pozostawionego samemu sobie i liczącego tylko na siebie samego kreślił niestrudzenie wizjoner marksizmu, E. Bloch: „Katedrami przyszło-

²⁴ J. Kuhn, dz. cyt.

²⁵ *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949, s. 18.

ści będą laboratoria, kościołami św. Marka staną się elektrownie. Nie będzie potrzeby odróżniać niedzieli od dnia powszedniego, ponieważ człowiek będzie stwórcą siebie”²⁶.

Sytuacja człowieka nowożytnego jest dla antropologii biblijnej wyzwaniem do ukazania Rzeczywistości, która nie jest i nigdy nie będzie w mocy człowieka. Przyszłość (ziemska i niebieska) człowieka jest tylko z Bogiem i w Bogu. Taką perspektywę kreśli J. Ratzinger: „Rozum świata jest w stanie rozpoznać Rozum Boga, a Biblia jest i pozostanie prawdziwym »oświeceniem«, które świat poddało rozumowi człowieka, a nie wydało jego wyzyskowi, ono otwiera rozum na Bożą prawdę i miłość [...] wolność i miłość nie są bezsilnymi ideami, lecz [...] fundamentalnymi mocami rzeczywistości”²⁷.

Zusammenfassung

Über das Verlorensein des Menschen

Eine Beschreibung des geistigen Situation des modernen Menschen

C.S. Lewis hat vor Jahren darauf hingewiesen, daß die sittlichen Grundsätze aller Kulturen und die religiöse Zuwendung zu Gott einen fundamentalen Sinn für das Sein des Menschen offenbaren. Die heutige und morgige Selbstmanipulation des Menschen und Konditionierung seiner Zukunft führt den Menschen unausweichlich zur Versklavung des Verstandes und zur Zerstörung seines Wesens und seiner Existenz (1).

In den folgenden Betrachtungen wurden die Grundlagen des modernen Denkens (2), die in bestimmter Hoffnung gipfeln (3), skizziert. Das Fundament dieser Hoffnung von unbegrenzter Freiheit und unbegrenztem Fortschritt bildet der Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft. Der moderne Mensch muß sich auf sie verlassen und in ihr sich

²⁶ *Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe* t. V, Frankfurt 1959, s. 928.

²⁷ *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, München 1986, s. 22.

KS. MARIUSZ ROSIK

PROROCY STAROTESTAMENTOWI O NOWYM PRZYMIERZU (Jr 31,31-34; 30,5-11; Oz 2,4-25)

Temat przymierza należy do centralnych zagadnień teologicznych Starego Testamentu. W. Eichrodt całość orędzia teologicznego Biblii hebrajskiej ujmuje w kategorii przymierza¹. Kontynuatorami tej linii interpretacyjnej są dziś m.in. P. Bovati i B. Costacurta. Temat ten ze szczególnym upodobaniem podejmują księgi prorockie. Prorocy widzą w zburzeniu Jerozolimy (zwłaszcza świątyni), wygnaniu i diasporze konsekwencje braku wierności Izraela wobec warunków przymierza zawartego z Jahwe. Doświadczeniu kary za złamanie relacji z Bogiem towarzyszą zapowiedzi nowego, doskonałego przymierza, gdyż Bóg nie zrezygnował z realizacji swych zbawczych planów. Wśród prorockich zapowiedzi nowego przymierza doniosłą rolę odgrywają trzy relacje, z których dwie zapisane zostały przez Jeremiasza (30,5-11; 31,31-34), jedna natomiast przez Ozeasza (2,4-25). Wszystkie one przyjmują literacką formę *rib*, gatunku ulubionego przez proroków². Jeremiasz relacjonuje zerwanie przymierza zawartego „z przodkami” (Jr 31,31), zapowiada realizację nowego związku pomiędzy Jahwe a Izraelem (Jr 31,31-34) oraz wyzwolenie ze strachu, które wiedzie ku zbawieniu (Jr 30,5-11); Ozeasz natomiast, posługując się metaforą małżeńską, zapowiada przymierze w formie zaślubin po-

¹ Tytuły wszystkich rozdziałów jego pracy *Theologie des Alten Testaments*, cz. I, (Stuttgart 1959), zawierają rzeczownik „przymierze”.

² B. Gemser, *The rib – or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*, w: *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, VT.S 3, Leiden 1955, 120; P. Beauchamp, *Propositions sur l’alliance de l’Ancien Testament comme structure centrale*, RSR 58 (1970) 161-163.

między Bogiem a Jego oblubienicą, narodem wybranym (Oz 2,4-25). Wyniki analizy egzegetyczno-teologicznej tych zapowiedzi pomogą wydobyć istotne aspekty nowego przymierza. Jego realizację należy dostrzegać w dziele Chrystusa, „Pośrednika nowego przymierza” (Hbr 12,24).

1. DAWNE I NOWE PRZYMIERZE (Jr 31,31-34)

Najbardziej znaną przepowiednią Starego Testamentu dotyczącą „nowego przymierza” jest fragment Jr 31,31-34. Właśnie tu została zapisana syntagma כְּרִית תְּרֻשָׁה, stanowiąca *hapax legomenon* w Biblii hebrajskiej. „Nowe przymierze” ukazane jest przez Jeremiasza na zasadach kontrastu z dawnym przymierzem³. Egzegeci niemal jednym chórem twierdzą, że Jr 31,31-34 stanowi oddzielną jednostkę literacką, łatwo wyodrębniającą się z kontekstu, w który została włączona. W samej strukturze tej jednostki dostrzegalne są dwie części wyodrębnione przez powtórzenie formuły prorockiej „wycrocnia Pana”: ww. 31-32 i ww. 33-34. W obydwu częściach najpierw zamieszczono zapowiedź nowego przymierza, a następnie wykorzystano jednakową sekwencję podmiotów gramatycznych: Ja (Jahwe) – oni (Izrael) – Ja (Jahwe).

a. Dawne przymierze (ww. 31-32)

Przymierze zapowiadane przez Jeremiasza cechuje „nowość”, którą prorok definiuje na zasadzie kontapozycji w stosunku do przymierza zawartego „z przodkami” (לֹא כְּבְרִית אֲשֶׁר כָּרְתִי אֶת-אַבוֹתָם; w. 32a). Historia Izraela zna liczne reformy religijne, które miały na celu odnowienie przymierza. Na czoło wysuwa się próba przywrócenia właściwej relacji Izrael – Jahwe po grzechu idolatrii popełnionym w akcie kultu złotego cielca (Wj 34). Wszystkie te wysiłki miały na celu przywrócenie pierwotnego przymierza. Inaczej ma się rzecz z „nowym przymierzem”: nie jest ono kolejną reformą religijną, lecz pozyskaniem przez Izrael zupełnie nowego typu relacji z Jahwe, odmiennej od relacji Jahwe z „ojcami” (termin ten nie odnosi się jedynie do patriarchów, Abrahama, Izaaka i Jakuba, lecz wskazuje na pokolenie świadków uwolnienia z Egiptu). Wykorzystując schemat literacki *ritb*, prorok wskazuje ma trzy momenty dawnego przymierza: moment zawarcia przymierza, w którym Jahwe okazuje swą łaskawość i zaprasza Izraela do nawiązania z Nim relacji posłuszeństwa i miłości; moment złamania przymierza, w którym naród

³ Wycrocnia Jeremiasza stała się przedmiotem licznych studiów egzegetycznych. Wśród powstałych w ostatnich latach warto wspomnieć dwie publikacje: A. Schenker, *Der nie augehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34*, w: *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der Beide Testamente*, red. E. Zenger, QD 146, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 85-112; J. Krašovec, *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34*, ZAW 105 (1993) 428-444.

objawia swą buntowniczą naturę; chwila obecna, w której naród doświadcza „przekleństwa”, czyli braku opieki ze strony Boga, wobec którego popełnił grzech bałwochwaltwa.

Moment zawarcia dawnego przymierza widzi Jeremiasz nie w objawieniu na Synaju (Pwt 5,2-5) ani w wydarzeniach podczas pustynnej pielgrzymki Izraela (Pwt 32,10-14; Jr 2,2-3), lecz w samym wyzwoleniu spod jarzma egipskiego: „ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej” (w. 32a; por. 7,22; 11,4.7; 34,13). Zwrot „wziąć za rękę” (הָחִיקָ בְּיָדָם) połączony z *obiectum personale* oznacza „wspomagać”, „wspierać”, „udzielać pomocy” (Iz 41,13; 51,18; Hi 8,20)⁴. Przy takiej interpretacji Jahwe jawi się jako ojciec prowadzący za rękę swego syna. Metafora ta powraca często w wypowiedziach prorockich: Ozeasz mówi, że Izrael jest dzieckiem, które trzeba nauczyć chodzić (Oz 11,1.3); Ezechiel przywołuje scenę porzucenia niemowlęcia (Ez 16,4-5); deuteronomista przypomina, że Bóg niósł Izraela przez pustynię, „jak człowiek nosi własnego syna” (Pwt 1,31). W niektórych wypadkach znaczenie zwrotu „wziąć za rękę” ubogacone jest o odcień jurydyczny uznania czy wybrania, który w aspekcie politycznym jest równoważny z gestem inwestytury wasala (Iz 42,6; 45,1; Ps 73,23). Potwierdzenia takiej interpretacji dostarczają starożytne dokumenty akkadyjskie i egipskie, w których bóstwo „bierze za rękę” wybrańca na króla, by go posadzić na tronie⁵. Izrael w momencie zawarcia przymierza zostaje więc wybrany na sługę (wasala) Jahwe i zostaje obarczony „jarzmem” (Ps 2,3; So 3,9; Lm 3,27; Syr 6,24-25.29; 51,26; Jr 2,20; 5,5) posłuszeństwa.

Złamanie przymierza Jeremiasz sygnalizuje lapidarnym stwierdzeniem: „ale oni złamali moje przymierze” (w. 32b). W świetle zasygnalizowanej wyżej metafory ojcostwa Jahwe wobec Izraela stwierdzenie to przypomina w swej treści frazę Izajasza: „Wychowałem i wykarmiłem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie” (Iz 1,2). Formuła „złamać przymierze” (הִפְרוּ אֶת-בְּרִיתִי) z czasownikiem w formie *hiphil*) często określa w Biblii formalny akt zerwania więzi Izraela z ich Bogiem, więzi nawiązanej pod przysięgą (Rdz 17,14; Kpł 26,15; Pwt 31,16.20; Iz 24,5). Akt ten dokonuje się zawsze z winy Izraela, i nie chodzi przy nim nigdy o okazjonalne przekroczenie nakazów przymierza, lecz o całkowite jego anulowanie (Jr 11,9-10). Sam Jahwe zaś pozostaje zawsze wierny warunkom przymierza (Kpł 26,44; Sdz 2,1), którego jest inicjatorem (wskazuje na to użycie zaimka dzierzawczego „mój” w określeniu בְּרִיתִי).

⁴ Zwrot ten może przyjmować także znaczenie konkretne, jak np. w wypadku oślepiego Samsona, który musi być prowadzony przez innych (Sdz 16,26).

⁵ P.R. Berger, *Der Kyrios-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch*, ZA 64 (1975) 192-234; C. Westermann, *Isaia, Antico Testamento 19*, Brescia 1978, s. 193-194.

Zerwanie przymierza jest powodem gniewu Jahwe i Jego karzącego działania. Ponieważ ten aspekt znajduje się we wszystkich *riḅ* prorockich, również i tu zaakcentowany został przez frazę: **וְאָנֹכִי בְעֵלְהֶי דָּם** (w. 32b). Wydaje się, że najlepiej akcent kary uwypukla tłumaczenie: „sprawowałem (dawałem odczuć) swoją władzę nad nimi”. Załamanie się relacji przymierza pomiędzy Bogiem i Jego ludem rysuje przed Izraelem obraz karzącego oblicza Jahwe. Gniew jednak nie jest ostatnim Jego słowem, gdyż w obietnicy nowego przymierza pojawia się nadzieja na przebaczenie.

b. Nowe przymierze (ww. 33-34)

Obydwie części rozważanego fragmentu (Jr 31,31-34) odznaczają się nie tylko wewnętrzną spójnością, ale są wzajemnie ściśle powiązane. Kontynuacja pomiędzy dawnym i nowym przymierzem widoczna jest w używanej terminologii, w wyrażeniach czasowych i w określeniu adresata. Ta sama terminologia służy opisywaniu obydwu przymierzy („zawrzeć przymierze”, „prawo”, formuła: „Ja będę im Bogiem, oni zaś będą mi narodem”. Okolicznik czasu „po tych dniach” (**הַיָּמִים הָהֵם אַחֲרַי**) odnosi się bez wątplenia do przymierza zawartego „z przodkami”. „Nowe” przymierze może zaistnieć dopiero „po dniach” dawnego, zerwanego przymierza i „po” czasie karzącego gniewu Jahwe, w tym wypadku uobecnionego w wygnaniu. Adresatem obietnicy jest ten sam „dom Izraela” (**בֵּית יִשְׂרָאֵל**), pokolenie grzeszne, które sprzeniewierzyło się swemu Bogu. Temu właśnie pokoleniu przypaść mają w udziale trzy dary obietnicy: Prawo wypisane w sercach (w. 33a), poznanie Pana (w. 34a) i przebaczenie wykroczeń (w. 34b).

Optyka kontrapozycji pomiędzy dawnym i nowym przymierzem każe widzieć w Prawie wypisanym w sercach element odpowiadający wyjściu Izraelitów z Egiptu. Pierwsze przymierze akcentuje zewnętrzne wyzwolenie; nowe przymierze koncentruje się na „wewnętrznym” działaniu Boga. I choć wprost wspomina się jedynie o uwolnieniu z ziemi egipskiej, to czasowniki „dam” (**נָתַתִּי**) i „wypiszę” (**אֶכְתָּבֶנּוּ**) przywołują także Synaj, jako miejsce nadania Prawa. Obydwa te czasowniki są charakterystyczne dla terminologii przymierza („dać”: Pwt 29,3; Jr 24,7; 32,39.40; „pisać”: Wj 24,12; Pwt 5,22). Na Horebie Prawo wypisane zostało na kamiennych tablicach (Wj 31,18; 34,1-4). Kamień gwarantować miał trwałość zapisu⁶. Jednak materiał ten nie okazał się trwały, jak Izrael nie okazał się wierny słowom Prawa. Kamienne tablice były zewnętrznym znakiem, niedoskonałą figurą zapisu „w sercach” (**עַל-לִבָּם**): choć miały być trwałe, okazały się kruche; musiały być przechowywane w arce, a więc jako niewidoczne dla oczu mogły być łatwo zapomniane; wymagały powtarzania lektury w celu przypominania treści Prawa. Inaczej ma się

⁶ Kodeks Hammurabiego wypisany został na kamieniu.

rzecz z zapisem „w sercach”. Izraelici nie muszą już wypisywać słów Prawa na odrzwiach domów czy też przywiązywać ich do rąk lub umieszczać między oczyma (Pwt 6,4-9), gdyż w sercu przecież zawiera się pamięć człowieka⁷. Nie potrzeba więc Arki Przymierza, gdyż serce stanowić będzie wystarczającą kustodię dla słów Prawa (Jr 3,17,24,7; 29,13)⁸. Sama metafora wypisania słów Pańskich w sercach nawiązuje do tradycji synajskiej, wedle której Bóg przeprowadzi „obrzezanie serca” (Pwt 30,6). „Obrzezanie” jest również formą inskrypcji na sercu (Rdz 17). Metafora ta posiada jasno określoną celowość: zapis Prawa w sercach zapewnić ma możliwość jego realizacji. Człowiek posiadający Prawo w sercu staje się zdolny do jego zachowania. Boże działanie uzdalnia więc człowieka do zachowywania przepisów Prawa, czego o własnych siłach człowiek nie byłby w stanie uczynić⁹.

Kolejny aspekt nowego przymierza, poznanie Pana (w. 34b), należy widzieć w powiązaniu z drugim członem struktury literackiej *rib*, a mianowicie z momentem zerwania dawnego przymierza. Czasownik ידע należy do technicznej terminologii relacji o przymierzu. Pierwsze przymierze staje się możliwe, ponieważ Jahwe „zna” Izraela i „daje się poznać” swojemu ludowi (Wj 3,13-15). Trwałość przymierza zasadzać się ma na wzajemnym poznaniu partnerów. Tymczasem historia dawnego przymierza pokazała, że Izrael nie poznał Pana (por. Iz 1,2; Jr 2,8; 9,5; Oz 2,10). Wysiłki tych, których zadaniem było doprowadzić Izraelitów do poznania Jahwe, nie okazały się skuteczne. Najpierw zadanie to zostało powierzone samemu Mojżeszowi (Wj 13,8; Pwt 4,1.5.14; 5,31; 6,1); kapłani nauczać mieli Prawa (Pwt 33,10; Jr 2,8); prorocy mieli je przekazywać (Jr 5,4-5). System, który się nie sprawdził, w nowym przymierzu zostaje zastąpiony przez dar doskonałego poznania Boga: „nie będą więc musieli nauczać jeden drugiego, gdyż wszyscy poznają Pana” (w. 34b). Nie jest już potrzebny „zewnątrzny” nauczyciel Prawa, gdyż poznanie wynika z samego faktu posiadania Prawa wypisanego w sercach. „Poznanie” Jahwe naznaczone jest perspektywą uniwersalizmu: „od najmniejszego do największego” (por. Jr 6,13; Jon 3,5; Ps 115,13; Est 1,5.20; 2 Krn 34,30).

Istotnym aspektem nowego przymierza jest przebaczenie grzechów: „przebaczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już pamiętał” (w. 34b). Wydaje się, że dar przebaczenia winien poprzedzać inskrypcję serc, a tym bardziej „poznanie Pana”. Często jednak w tekstach prorockich motyw przebaczenia pojawia się jako

⁷ B. Couroyer, *La tablette du coeur*, RB 90 (1983) 416-434; A. Schenker, *Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit Jer 31,31-34*, w: *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Freiburg – Göttingen 1991, s. 68-81.

⁸ Według Duhma, Jeremiasz wskazuje na pobożnego uczonego w Piśmie, którego zadaniem było by nauczenie się Prawa na pamięć; B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHCAT 11, Tübingen 1901, s. 258.

⁹ B. Ego, *In Meinem Herzen berge Ich dein Wort. Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Toraförmigkeit der Psalmen*, w: *Biblische Hermeneutik*, JBTh 12, Neukirchen 1998, s. 277-289.

końcowy w zapowiedziach (Ez 16,63; Mi 7,18-20). Poza tym sekwencja: zapis w sercach – poznanie Pana – przebaczenie grzechów, nie jest tu przypadkowy, gdyż odpowiada literackiemu schematowi *rīb*. Przebaczenie koresponduje z ostatnim elementem struktury *rīb*, a mianowicie z ukazaniem kary Bożej. Pierwsze przymierze zakończyło się objawieniem gniewu Jahwe; konkluzją nowego przymierza jest okazanie Jego łaskawości wyrażającej się w darowaniu występków.

2. WYZWOLENIE ZE STRACHU I DROGA KU ZBAWIENIU (JE 30,5-11)

Orędzie Jr 30,5-11 należy do większego bloku tematycznego (30,5-31,22), zapowiadającego pocieszającą perspektywę wyzwolenia z niewoli. Zazwyczaj zapowiedzi wyzwolenia znajdują się w zakończeniu orędzi prorockich. Ich pozycja w centralnych partiach Księgi Jeremiasza sprawia, że cały blok stanowi jakby „księgę w księdze”. Jego pierwsza część (Jr 30,5-11) wyraźną cezurą zmiany stylu (poezja i proza) i powtórzonym terminem początkowym (בְּיַיִם־הַהֵימָוִת; w. 5 i 8) dzieli się na dwie jednostki literackie. Pierwsza (ww. 5-7) ukazuje strach jako konsekwencję złamania przymierza i zapowiada nadchodzące zbawienie, druga (ww. 8-11) zawiera zapowiedź wyzwolenia, ale także i kary.

a. Strach jako skutek złamania przymierza i zapowiedź zbawienia (ww. 5-7)

Czasownik „usłyszeliśmy” (שָׁמַעְנוּ; w. 5) pomimo użycia 1. osoby gramatycznej liczby mnogiej przyjmuje bezosobowy odcień znaczeniowy („słyszysz się”), który odnieść można bądź do Żydów deportowanych do niewoli, bądź do mieszkańców kraju, znajdującego się pod panowaniem asyryjskim, bądź też do mieszkańców Jerozolimy po 587 roku przed Ch¹⁰. Syntagma „krzyk bolesny” (קוֹל הַתְּרֵדָה; w. 5), która stanowi *hapax legomenon* w całej Biblii, daje dwojaką możliwość interpretacji: z jednej strony jest to głos, który wyraża strach (trwogę), z drugiej zaś rodzi strach w tym, który go słyszy. Jako taki nie tylko sygnalizuje istniejące niebezpieczeństwo, ale jednocześnie ostrzega przed nim. Wyrażenie „trwoga bez pokoju” odnosi się w języku hebrajskim do strachu rozumianego kolektywnie, który można by oddać rzeczownikiem „panika”. Idea pokoju nawiązuje do tematyki prawdziwego i fałszywego prorocstwa, obecnej w bezpośrednim kontekście omawianego fragmentu. To właśnie fałszywi prorocy zapowiadają pokój. Przepowiednia ta jednak nie może się spełnić, gdyż prorocy ci nie byli posłani przez Jahwe: „Prorok, który przepowiada pomyślność, będzie uznany za proroka prawdziwie posłanego przez Pana, gdy się spełni przepowiednia prorocka” (Jr 28,9). Wła-

¹⁰ B.A. Bozak, *Life „Anew”*. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31, AnBib 122, Roma 1991, s. 35.

śnie wtedy, gdy inni prorocy zapowiadali pokój, sam Jeremiasz ostrzegał przed inwazją zbrojną od północy. Przez użycie wyrażenie „trwoga bez pokoju” wprowadzone została do tekstu pewne *crescendo* w stosunku do poprzedniej części wiersza.

Wezwanie: „dowiedzcie się i patrzcie” (שִׁאֲלוּנָא וְרִאוּ; w. 6) wyraża powiązanie pomiędzy percepcją słuchową (w. 5) i wzrokową (w. 6b). Okazuje się, że krzyk pochodził od mężczyzn, ci jednak swym wyglądem przypominają rodzące kobiety. Pytanie retoryczne („czyż może rodzić mężczyzna?”; w. 6a) utrzymane jest w ironicznym tonie. „Mężczyzna, który rodzi” jest w oczach autora symbolem słabości¹¹; według niektórych egzegetów można tu jednak mówić o pojawiającej się nadziei, sam poród jest bowiem cierpieniem, które rodzi życie¹². Można więc dostrzec tu nawiązanie do orędzia Izajasza, w którym Izrael przedstawiony w obrazie bezdzietnej matki stwierdza: „Któż mi zrodził tych oto? Byłam bezdzietna, niepłodna, wygnana, w niewolę uprowadzona, więc kto ich wychowa?” (Iz 49,21; por 66,7-8). Kolejne retoryczne pytanie („Dlaczego widzę wszystkich mężczyzn z rękami na biodrach jak u rodzącej kobiety?”; w. 6b) wypowiedziane jest już przez samego proroka (w pierwszej osobie liczby pojedynczej), stąd całość zapisu sprawia wrażenie zarejestrowanego dialogu pomiędzy zbiorowością (w. 5) a pojedynczym lokutorem. Hebrajski rzeczownik מַגֵּר pochodzi z tego samego źródłosłowu, co czasownik „być silnym, mocnym”, stąd wyraźny staje się odcień ironiczny pytania. Wzmianka o „biodrach” (עַל-הַבְּיָרֵי) pełni podwójną funkcję: z jednej strony nawiązuje do zachowania się rodzącej kobiety, która stara się wyprzeć ból, z drugiej natomiast – przywołuje terminologię militarną, w której „przepasać biodra” oznaczało przygotowanie do bitwy. To podwójne skojarzenie wzmacnia wyrażone w pytaniu zdziwienie z powodu bezsilności i braku odwagi ze strony „wszystkich mężczyzn”¹³. Zakończenie wiersza, „każda twarz pokryła się białością” (w. 6c), również nawiązywać ma do sytuacji rodzącej kobiety. Rzeczownik יָרָקוּ użyty jest w Starym Testamencie jedynie 6 razy i zawsze oznacza szkodę, która niszczy plony¹⁴. Pod jej wpływem rośliny żółkną, podobnie jak staje się biała z bólu i z wyczerpania twarz rodzącej kobiety. Tej samej metafory używał prorok już wcześniej, gdy o Jerozolimie stwierdzał: „Tak, słyszę głos niby rodzącej w bólach, trwożny jęk niby niewiasty rodzącej po raz pierwszy. To głos Córy Syjonu, która

¹¹ Obraz rodzącej kobiety jest typową metaforą u proroków na oznaczenie słabości i strachu; por. Iz 13,7-8; Jr 5,31; 6,24.

¹² B.A. Bozak, *Life „Anew”*, s. 36-37.

¹³ D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, BibOr 16, Rome 1964, s. 66-68.

¹⁴ Por. Pwt 28,22; I Krl 8,37; 2 Krn 6,28; Am 4,9; Ag 2,17; S.R. Driver, *Deuteronomy*, ICC Edinburgh 1902, s. 308.

wzdycha i wyciąga dłonie: Ach, biada mi, bo wycieńczona popadam w moc mordców” (Jr 5,31).

Życie w strachu, który staje się permanentną kondycją człowieka („trwoga bez pokoju”; w. 5), jest konsekwencją złamania norm przymierza. Motyw ten podkreślany jest wielokrotnie w klasycznych tekstach o błogosławieństwie i przekleństwie (Kpł 26, Pwt 28, zwłaszcza ww. 65-67). Utrata błogosławieństwa i urzeczywistnienie się przekleństwa realizuje się w strachu.

Kolejny wiersz (w. 7) wprowadza zupełnie nieoczekiwaną zapowiedź zbawienia. Zawołanie „ach!” (אָי) w tekstach prorockich często wprowadza inwektywę („biada”), wydaje się jednak, że w tym przypadku wyraża lament. Sam wyraz zaczerpnięty został z rytuału pogrzebowego, gdzie często używany był przez wynajmowane płaczki jako wzdychanie wyrażające ból i rozpacz¹⁵. Lament jest jednak zawsze pośrednim wołaniem o pomoc: w tym przypadku stanowi element tranzytywny pomiędzy wyrażeniem sytuacji nieszczęścia a przyszłym i oczekiwanym wybawieniem z niej. Podobną funkcję pełni wyrażenie wprowadzone tym wykrzyknikiem: „wielki to dzień”. Podobne wyrażenie występuje w Starym Testamencie sześciokrotnie. Poza Rdz 29,7, gdzie przymiotnik יָדוּל przyjmuje znaczenie konkretne (Jakub zachęca pasterzy do pracy, gdyż „dzień jest jeszcze wielki”, czyli daleko jeszcze do zachodu słońca), wyrażenie to ma wydźwięk zapowiedzi nieszczęścia, zbawienia bądź obu tych rzeczywistości. U Ozeasza (1,5 – 2,25) „wielki dzień Jizreel” (2,2) jest jednocześnie zapowiedzią kary (1,5) i powrotu z niewoli (2,2). Prorok Joel, zapowiadając „wielki dzień Pański” (2,11), obwieszcza inwazję armii nieprzyjacielskiej. Wydźwięk pozytywny wyrażenia występuje u tego samego proroka w zapowiedzi daru ducha prorockiego (3,4). W zupełnie podobnym terminologicznym kontekście pojawia się „wielki dzień Pański” u proroka Sofoniasza (1,14). Mowa jest tam o ukaraniu Jerozolimy, powtarza się także tematyczne powiązanie pomiędzy krzykiem i lamentem. Malachiasz używa określenia „dzień wielki i straszny” (3,23) na oznaczenie dnia sądu, w którym jedynie bojący się Boga dostąpią zbawienia. Z powyższego zestawienia wynika, że temat „dnia Pańskiego” pojawia się u proroków w zapowiedziach interwencji Bożych, których skutki są zarówno zbawienne, jak i bolesne (zwłaszcza wtedy, gdy wyzwolenie Izraela powoduje nieszczęście innych ludów). Dokładnie taki wydźwięk ma kolejna fraza zapowiedzi Jeremiasza: „Będzie on czasem ucisku dla Jakuba, a jednak on zostanie zeń zbawiony” (30,7b). Tak więc doświadczenie przekleństwa staje się momentem objawienia się Boga jako wybawiciela. Zawarta tu zapowiedź zbawie-

¹⁵ P. Bovati, *La langage juridique du prophète Isaïe w: The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, red. J. Vermeylen, BEThL 81, Leuven 1989, s. 194-195.

nia, choć zaskakuje z punktu widzenia semantycznego, jest pośrednio przygotowana w stwierdzeniach ją poprzedzających: przez często wykorzystywany przez proroków schemat „wołanie Izraela – zbawienna odpowiedź Boga” oraz przez powołanie się na Jakuba, którego imię przywołuje obietnice patriarchalne.

b. Zapowiedź wyzwolenia i kary (ww. 8-11)

Wyrażenie „w tym dniu” (בַּיּוֹם הַהוּא; w. 8) pełni funkcję typowej formuły wprowadzającej o zabarwieniu czasowym, wzmocnionej formułą orędzia („wyrocznia Pana”). Ta ostatnia zawiera konotację wojenną („Pan Zastępów”), kontynuując tym samym merytoryczną oś całości perykopy¹⁶. Obydwa sformułowania wprowadzają w tematykę niewoli i wyzwolenia, do której prezentacji autor używa konwencjonalnej terminologii: „jarmzo”, „więzy”, „służyć”, „obcy” (por. Kpł 26; Iz 10). Wzmianka o „obcych”, choć ma tu przede wszystkim wymiar polityczny, wskazuje także na naturę grzechu Izraelitów, którzy złamali przymierze, oddając się idolatrii. Wyzwolenie polityczne zakłada bowiem oczyszczenie się z bałwochwalczego kultu zaborców. Wyrażenie „więcej nie” (לֹא עוֹד) jest typowym sformułowaniem prorockich zapowiedzi nowego przymierza, wskazującym na odmianę losu narodu.

Kolejne stwierdzenie (w. 9) zapowiada pozytywny aspekt służby wyzwolonego Izraela. W wymiarze religijnym będzie to służba Jahwe, w wymiarze politycznym służba naznaczonemu przez Boga potomkowi dynastii Dawida. Jak skutkiem wyzwolenia z Egiptu była adoracja Jahwe na „jego świętej górze” (Wj 3,12; 4,23; 7,16.26; 8,16), tak rezultatem uwolnienia spod jarzma Babilonii będzie nowa służba Bogu. Przez wzmiankę o Dawidzie wypowiedź nabiera cech typowych dla zapowiedzi mesjańskich, związanych z nastaniem eschatologicznego królestwa. Podkreślenie, że potomek ów będzie „ich królem” (w. 9b) służy wywołaniu kontrastu z postacią Nabuchodonozora, króla Babilonii. Imię Dawida często powraca u Jeremiasza w zapowiedziach królestwa mesjańskiego. Warto wspomnieć choćby o jednej z najbardziej znanych przepowiedni: „Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – kiedy wzbudzę Dawidowi Odrosł sprawiedliwą. Będzie panował jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi” (23,5; por. także 33,15).

Podwójna formuła pocieszenia („nie bój się”, „nie lękaj się”; w. 10) wzmacnia zapewnienie o zbawczej interwencji Jahwe i nadaje ton pozostałym wypowiedziom, po niej następującym. Wyzwolenie ze strachu dokonać się może tylko przez uwierzenie słowu Pana; akceptacja tego słowa jest konieczna do przyjęcia daru. Moty-

¹⁶ T.N.D. Mettinger, *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988, s. 123-130.

wacja uwolnienia od strachu wyrażona jest przez formułę asystencji „Ja jestem z tobą”, która jest najczęściej pojawiającym się motywem w obietnicach patriarchalnych. Następująca po niej obietnica: „Ja cię wybawię z dalekiej ziemi, twoje potomstwo z kraju jego wygnania” (w. 10b) jest jedyną bezpośrednią aluzją do wygnania. Cechuje ją rys uniwersalizmu. Bóg, który wybawia „z dalekiej ziemi”, jest Bogiem nad wszystkimi narodami, nie tylko nad Izraelem. Zapowiedź bezpiecznego zamieszkiwania kraju (w. 10b) należy do terminologii błogosławieństwa. Przekleństwo więc będzie odjęte od Izraela, jednak złamanie przymierza nie może pozostać bezkarne¹⁷. Stąd pojawia się przepowiednia oczyszczającej kary dla Izraela (w. 11c). Kara ta nie spowoduje wyniszczenia narodu, jak to będzie miało miejsce w przypadku narodów zaborczych (w. 11b).

Wybawienie ofiarowane przez Jahwe dokonuje się w wymiarze zewnętrznym (widzialnym) oraz wewnętrznym (duchowym). Zewnętrznie przejawia się w złamaniu jarzma niewoli i powrocie wygnańców do Jerozolimy. Jedynie Izrael zostaje ocalony, pozostałe narody giną. Aspekt duchowy wybawienia dotyczy przede wszystkim uwolnienia od strachu. Nie może być jednak mowy o pozbyciu się strachu, jeśli nie dąży się do rezygnacji z grzechu (w tym wypadku bałwochwalstwa), który jest podstawową przyczyną zerwania przymierza, a w konsekwencji wkroczenia na drogę przekleństwa realizującego się w zniewoleniu politycznym. Wybawienie to nastąpić może dopiero po „dniu wielkim”, który okaże się „czasem ucisku Jakuba” (w. 7). Historia narodu wybranego pokazuje jednak, że czas ucisku wcale nie skończył się z chwilą wydania edyktu Cyrusa zezwalającego wygnańcom na powrót do ojczyzny. Uwolnienie od strachu spowodowanego grzechem stało się możliwe dopiero dzięki Chrystusowi, który realizując nowe przymierze, przyszedł, „aby uwolnić tych wszystkich, którzy przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,15).

3. NOWE PRZYMIERZE W METAFORZE MAŁŻEŃSKIEJ (Oz 2,4-25)

Wypowiedź Ozeasa wyjaśniająca symboliczne znaczenie jego małżeństwa, zawarta w Oz 2,4-25, jest jednym z najstarszych tekstów literatury prorockiej. Przyjmuje formę *rib*, z szeroko rozwiniętą częścią oskarżenia. Już na początku prezentacji tego fragmentu trzeba zaznaczyć, że na starożytnym Bliskim Wschodzie powszechna była praktyka zawierania przymierzy między narodami na drodze małżeństw zawieranych przez członków i krewnych rodzin królewskich. Biorąc pod uwagę również fakt, że Baal, bóstwo Kananejczyków, nazywany bywa w tekstach literatury ugaryckiej „małżonkiem ziemi”, wykorzystanie metafory małżeń-

¹⁷ B.A. Bozak, *Life „Anew”*, s. 44-45.

skiej przez proroka wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Izrael został poślubiony Jahwe i relacja ta jest ekskluzywna w swej naturze. Wszelkie kontakty z Baalem (baalami) są niczym innym jak tylko zdradą i cudzołóstwem. Bóg jednak pragnie ocalić swe „małżeństwo” i skłonić Izraela do powrotu.

a. Spór Jahwe z Izraelem (ww. 4-9)

Wezwanie „spór prowadźcie z waszą matką” (w. 4) ujawnia dwie istotnie cechy całego orędzia. Po pierwsze, przyjmuje ono gatunkową formę *rib*, pokrewną procedurze jurydycznej, która z założenia doprowadzić ma do pojednania dwóch zwąśnionych stron¹⁸. Po drugie, adresatami wezwania są synowie Izraela, który jest jednocześnie oskarżaną matką. Zdwojenie adresata powoduje identyfikację oskarżyciela z oskarżonym¹⁹. Zarzut wprowadzony przez spójnik וְ dotyczy zerwania więzi małżeńskiej: „ona bowiem nie jest już moją żoną, a Ja nie jestem już jej mężem” (w. 4b). Nakaz usunięcia „znaków nierządu” (נִשְׁבָּתִים) jest symbolicznym gestem oznaczającym zerwanie z praktyką nierządu. Rzeczownik (נִשְׁבָּתִים) stanowi *hapax legomenon* w całej Biblii. Niektórzy egzegeci tłumaczą go jako ogólne znaki nierządu, inni zaś wskazują konkretnie na naszyjniki noszone przez kobiety cudzołożne. W jednym i drugim przypadku jasna jest aluzja do konieczności odrzucenia przez Izraela bożków pogańskich²⁰.

Groźby zapowiadające karę (ww. 5-6) przyjmują formę *crescendo*: obnażenie, pozbawienie środków do życia, śmierć oraz brak litości wobec dzieci nierządu. Publiczne obnażenie przed ukamienowaniem było karą stosowaną wobec nierządnic. Jest to gest o znaczeniu przeciwnym do rytuały zaślubin, podczas których młody małżonek okrywa swą żonę płaszczem na znak, że będzie czuwał nad jej bezpieczeństwem. Obnażenie pozbawia ją tej ochrony. Nagość oznacza pohańbienie i upokorzenie. Pozbawienie wody na pustyni naraża na niechybną śmierć. Pragnienie jest tu także aluzją do wygnania, gdyż Baal, czczony przez Babilończyków jako mąż ziemi, nazywany był także bogiem deszczu²¹. Brak oznak litości wobec dzieci jest pośrednio karą wobec samej nierządniccy, gdyż skutki jej nieprawych czynów

¹⁸ F.I. Andersen i D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24, New York 1980, s. 222.

¹⁹ E.F.C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, VII/I, Lipsiae 1812, s. 65.

²⁰ H.W. Wolff, *Dodekapropheton I. Hosea*, BK XIV/1, Neukirchen 1961, s. 40.

²¹ Wierzono, że Baal jako „Pan” czy „właściciel” mieszkał w drzewach, górach i źródłach. Od niego zależny był wzrost zboża i owoców, a także bydła (Sdz 6,25; 1 Krl 16,31; 18,26). W *Listach z Amarna* utożsamiany był z syryjskim bogiem grzmotów Adadem (lub Hadadem); por. hasło *Baal* w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. W. Chrostowski, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 58-59.

dotykają owocu jej grzesznej miłości. Jest to również motyw, dla którego samo potomstwo ma prawo ją oskarżać (w. 4).

Stwierdzenie, że kobieta nierządu „okryła się hańbą” (הַכִּישָׁה; w. 7) jest ironiczną aluzją do jej kochanka Baala, którego imię w tekstach prorockich niejednokrotnie zastąpiono rzeczownikiem „hańba” (Jr 3,24; 11,13; Oz 9,10). Autor rozwija motyw winy, którą stanowi nie tylko uprawianie nierządu, ale próba usprawiedliwienia takiego postępowania („ponieważ mówiła”; w.7b) przez błędne przypisywanie amantom dóbr, których dawcą był w rzeczywistości sam Jahwe. Droga zamknięta cierniami i mur (w. 8) nie oznacza zemsty ze strony Jahwe, lecz jest jedynie działaniem uniemożliwiającym grzech. Celem interwencji Bożej nie jest bowiem jedynie wymierzenie sankcji, której domaga się sprawiedliwość, lecz powtórna stabilizacja relacji z Izraelem, na wzór więzi małżeńskiej.

b. Zapowiedź kary (ww. 10-15)

Wszelkie dobra potrzebne do życia są zawsze darem Jahwe, stąd idolatria jawi się jako konsekwencja ignorancji. Ignorancja ta bierze się z mitów o Baalu, dawnym bóstwie Kananejczyków, którego literatura ugarycka przedstawia nie tylko jako bożka deszczu (o czym wspomniano wcześniej) i płodności, ale jako syna Dagona, boga winnic, oraz brata i małżonka Anat, która udaje się do podziemi, aby stamtąd wydobyć swego zmarłego męża²². Dzisiejsze badania tekstów z Ugariit wskazują raczej, że czczono jednego i tego samego Baala pod różnymi imionami. Autorzy biblijni byli jednak przekonani o wielości tych bóstw, stąd niejednokrotnie mówią o baalach (liczba mnoga). Przyczyną takiego rozumienia religii kananejskiej był prawdopodobnie fakt istnienia wielu sanktuariów ku czci Baala. Wspomniane w tekście środki konieczne do życia (zboże, moszcz, oliwa, wino, chleb, woda, wełna, len; ww. 11-12) były przez wyznawców kultu Baala uznawane za pochodzące od niego, w religii Izraela natomiast przywoływały na pamięć związaną z przymierzem obietnicę ziemi posiadanej na własność. Rozwijająca się przy niektórych sanktuariach prostytucja sakralna czyni metaforę nierządu jeszcze bardziej przemawiającą. Użycie spójnika לָכֵן („dlatego”; w. 11) uzasadnia konieczność wymierzenia kary, której przejawy wymieniane są powtórnie jako obnażenie (w. 12) i pozbawienie darów błędnie przypisywanych Baalowi (ww. 11 i 14) oraz

²² Obszerne studium kultu Baala przedstawia A.S. Kapelrud (*Baal in the Ras Shamra Texts*, Kopenhaga 1952), a także J. Gray (*The Legacy of Canaan*, VT.S 5, Leiden 1957) oraz N.C. Habel (*Yahweh versus Baal: A Conflict of Religious Cultures. A Study in the Relevance of Ugaritic Materials for the Early Faith of Israel*, New York 1964). Kult Baala z wierzeniami w inne bóstwa porównuje M.S. Smith (*The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990).

położenie kresu uroczystościom religijnym (w. 13). Terminologia w. 15 wskazuje, że były to uroczystości bałwochwalcze („palić kadzidła”, „iść za”).

Pierwsze dwie części *rîb* (2,4-15) ukazują odwróconą perspektywę wyjścia Izraelitów z niewoli w Egipcie. Podczas *exodusu* Jahwe rozdzielił wody Morza Sotawia, aby ocalić życie swego narodu; teraz zamyka drogę i wyprowadza na pustynię, aby narazić go na śmierć z pragnienia. Wtedy zlitował się nad niedolą swego ludu, teraz nie będzie miał litości nad jego dziećmi. Wówczas prowadził Izraela, aby „dać” mu ziemię obiecaną na własność; teraz pozbawia go środków do życia. Wówczas świętowano uwolnienie i przejście przez morze, teraz Jahwe kładzie kres wszystkim świętom, nowiom i szabatom. Wtedy prowadził naród do zasiedlenia ziemi „miodem i mlekiem płynącej”, teraz niszczy „winnice i sady figowe”. Paradoksalnie jednak te przeciwstawne działania mają jednakowy cel: ocalenie Izraela.

c. Winnice na pustyni i powtórne małżeństwo (ww. 16-25)

Pustynia jako miejsce, na którym niemożliwe jest życie, a więc miejsce przekleństwa, staje się momentem objawienia Jahwe, który właśnie na pustyni pragnie „mówić do serca” (w. 16). Jego słowo ma za zadanie najpierw przekonać i udzielić zrozumienia (gdyż serce jest siedliskiem inteligencji), potem zachęcić i dodać odwagi²³. Bóg powtórnie zaczyna „dawać” (w. 17); czasownik ten jest typowy dla narracji o wyjściu z Egiptu, które tu zostaje wspomniane wprost. Powtórne zawarcie małżeństwa (w. 18) dokona się „w owym dniu” (בַּיּוֹם הַהוּא); wyrażenie to naznaczone jest konotacjami eschatologicznymi. Przymierze „ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi” (w. 20) jest przymierzem pokoju (por. Kpł 26,6). Przymioty Jahwe („sprawiedliwość i prawo”, „miłość i miłosierdzie”, „wierność”; w. 21-22) są udzielone oblubienicy w intymnej więzi, na którą wskazuje czasownik יָדַע („poznać”; w. 22). Wiąż ta owocuje w odnalezionej płodności, która cechować będzie ziemię (zboże, wino, oliwa; w. 24) i sam lud. Orędzie zamyka sformułowanie typowe dla formuł przymierza: „Powiem do Lo-Ammi: Ludem moim jesteś, a on odpowie: Mój Boże” (w. 25).

Rîb zapisany przez Ozeasza (2,4-25) ma dwa aspekty: oskarżenie (groźba, kara) i zachęta do powrotu do Jahwe (obietnica, pojednanie). Użycie metafory małżeństwa pozwala na ukazanie wielkości grzechu Izraela (idolatria) i zbawczej woli Boga. Zapowiedź nowego przymierza widziana w perspektywie bilateralnego sporu między Jahwe a Jego ludem ujawnia zbawczą miłość Boga do swego narodu, wyrażoną w obietnicy uwolnienia spod jarzma Babilonu.

²³ G. Fischer, *Die Redewendung dbr'l lb im Alten Testament, Bib 65* (1984) s. 244-250.

4. KONKLUZJA

Przeanalizowane zapowiedzi nowego przymierza (Jr 31,31-34; Jr 30,5-11; Oz 2,4-25) należą do gatunku *rib*, formy najczęściej używanej przez proroków. Zamierzeniem owego „sporu” (hebr. *rib*) pomiędzy Jahwe a Izraelem jest doprowadzenie do pojednania pomiędzy stronami oraz zawarcie nowego, odmiennego do dotychczasowych, przymierza. Analiza egzegetyczno-teologiczna powyższych fragmentów orędzia prorockiego prowadzi do wydobycia istotnych aspektów zapowiadanego przymierza. Zapowiedź zapisana w Jr 31,31-34 ukazuje trzy dary udzielone z inicjatywy Bożej: Prawo wypisane w sercach (Jr 31,33b), poznanie Boga (Jr 31,34a) i przebaczenie (Jr 31,34b). Inny fragment Księgi Poczieszenia, utrzymany w tonie uniwersalizmu (Jr 30,5-11), zapowiada wyzwolenie z ucisku (Jr 30,7) i lęku (Jr 30,10), czego zewnętrznym znakiem w historii Izraela było wyzwolenie spod jarzma Babilonu i powrót z niewoli. Ozeasz (2,4-25) zapowiada, że nowe przymierze (przedstawione w obrazie więzi małżeńskiej) będzie przymierzem pokoju (Oz 4,20), zawartym „przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie” (Oz 4,21). Dostęp do darów towarzyszących zapowiadанemu przez Jeremiasza i Ozeasza przymierzemu możliwy jest dzięki wcielonemu Synowi Bożemu, Chrystusowi, „który jest pośrednikiem nowego przymierza, ażeby przez śmierć poniesioną dla odkupienia przestępstw popełnionych za pierwszego przymierza ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy” (Hbr 9,15).

Sommario

Tre testi profetici (Ger 31,31-34; Ger 30,5-11; Os 2,4-25), scelti tra i molti che contengono la promessa di nuova alleanza, sembrano di avere una grande importanza per quanto riguarda la presentazione dei doni divini di nuova alleanza. Tutti i tre sono stati messi nello schema di un genere letterario tipico dei profeti: il *rib* appartiene al mondo delle procedure giuridiche. Lo schema geremiano di nuova alleanza in Ger 31,31-34 si contrappone allo schema del *rib* della prima alleanza. Questa contrapposizione permette a vedere le promesse dei tre doni di Dio, i quali saranno consegnati al popolo d'Israele: il dono della legge nel cuore, la conoscenza di Dio, il perdono dei peccati. Gli altri doni divini preannunciati da Geremia (30,5-11) consistono nella liberazione dalla paura e dall'angoscia. Questa liberazione non si è realizzata pienamente con l'editto di Ciro, perché anche nei secoli successivi Israele sperimentava la paura di essere distrutto dalla forza scatenata delle genti. Il profeta Osea nella metafora sponsale dimostra la volontà amorosa di YHWH nei confronti d'Israele. La nuova alleanza è la rivelazione perfetta dell'amore divino, è l'alleanza di pace stipulata „in giustizia e in diritto, in fedeltà e in benevolenza” (Os 2,21). La piena realizzazione delle promesse profetiche si comincia con la venuta do Cristo, „il Mediatore di nuova alleanza” (Ebr 9,15).

KS. PIOTR SROCZYŃSKI

STOSOWALNOŚĆ KARTOGRAFII W KATECHEZIE

Właściwe stosowanie środków dydaktycznych w procesie nauczania – uczenia się jest ważnym elementem dydaktyki. Rola środków dydaktycznych we współczesnym kształceniu zależy jednak od właściwego ich użycia, od trafności przydzielenia im w tym procesie adekwatnych zadań realizacyjnych. Aby zatem dokonać właściwego wyboru środków do poszczególnych czynności nauczyciela i ucznia, katecheta musi mieć pełne rozeznanie istniejących mediów w zakresie swego przedmiotu, a także – gotowość samodzielnego zaprojektowania i wykonania nowych materiałów dydaktycznych.

Nie istnieje „recepta” metodyczna, według której należałoby dokonać optymalnego doboru środków do poszczególnych celów, treści i czynności dydaktycznych. Zależy to m.in. od warunków pracy, posiadanych środków, indywidualnych doświadczeń i pomysłów katechety.

Można sformułować jedynie pewne kryteria i zasady ogólne¹. Pierwszą z nich jest zasada racjonalności. Jeżeli nauczyciel, katecheta jest przekonany, że korzystniej dla uczniów jest przekazać pewne treści bezpośrednio i werbalnie aniżeli za pośrednictwem mediów, to wybiera to pierwsze. W innym przypadku szuka rozwiązań złożonych, do których dochodzi przez doświadczenie i poszukiwania.

Drugą – jest zasada celów i treści kształcenia. Dobór środków różnicują konkretne cele zajęć, w zależności od tego, czy chce się np. doprowadzić do opanowania faktów, ukształtowania określonych umiejętności, postaw, czy też wywołania jedynie zaciekawienia. Stosowanie środków musi uwzględniać też charakter treści, a więc realność lub abstrakcyjność, teraźniejszość lub przyszłość itp.

¹ Por. M. Kujawska, *Projektowanie zajęć multimedialnych z historii*, WH 36 (1993) nr 2, s. 88.

Trzecią – jest zasada właściwości uczniów. Środki dydaktyczne powinny być dostosowane do wiedzy, doświadczenia, inteligencji zainteresowań i innych psychologicznych właściwości katechizowanych. Ideałem byłaby tu indywidualizacja w zakresie stosowania mediów.

Kolejną – jest zasada ekonomiczności. Należy ją uwzględnić, dobierając i wykonując środki dydaktyczne. Niewątpliwie ma ona charakter względny, jednak nie należy jej pomijać. Można np. wyobrazić sobie wykonanie wymyślnych programów komputerowych do nauczania każdego przedmiotu, jednakże gdyby okazało się, że jest to przedsięwzięcie bardzo drogie, powstałoby pytanie, czy opłaca się ponoszenie tak wysokich nakładów na polepszenie warunków nauczania, w stosunku do przewidywanego wzrostu efektywności kształcenia.

Ostatnią – jest zasada dobrej organizacji. Wykorzystania na zajęciach środków dydaktycznych nie może zakłócić toku lekcyjnego. Powinno się wybierać te środki, które jest się w stanie sprawnie stosować, bez dezorganizacji zajęć. Oczywiście nauczyciele-katecheci, w związku z pojawianiem się nowych środków, są zobowiązani do ciągłego doskonalenia swego warsztatu merytorycznego i metodycznego².

W katechezie mają zastosowanie różne rodzaje map. Obok map historycznych, biblijnych powinno się korzystać z map ogólnogeograficznych, a czasami także z map ilustrujących zagadnienia specjalne, np. mapy klimatyczne, przyrodnicze, geologiczne i tym podobne.

Podstawową zasadą w pracy katechetycznej jest stałe używanie mapy, na każdej katechezie, w której występują elementy treści mające związek z przestrzenią. W związku z powyższym – nie na każdej katechezie mapa będzie konieczna. Powinny one występować na katechezach powtórzeniowych.

Drugą zasadą jest pełne wyposażenie wszystkich szkół w możliwy komplet map przydatnych na katechezie. Chodzi tu o mapy geograficzne, historyczne biblijne. Mapy te wzajemnie się uzupełniają, spełniając w stosunku do siebie jak gdyby rolę służebną. Mapy ogólnogeograficzne wyjaśniają wiele problemów przez uwzględnienie rzeźby terenu, hydrologii, klimaty i ich wpływu na wydarzenia, Mapy historyczne biblijne umożliwiają odpowiednie umieszczenie faktów w przestrzeni.

Największym problemem, zwłaszcza u najmłodszych uczniów, będzie doprowadzenie ich do zrozumienia symbolicznych treści mapy jako treści realnych. Wszelkie objaśnienia w tym wypadku należy rozpoczynać od mapy ogólnogeograficznej. Punktem wyjścia może tu też być plan miasta i najbliższej okolicy oraz wycieczka terenowa, co pozwoli na wyjaśnienie, że to, co na mapie jest małe – w rzeczywistości jest wielkie. Pomocą zaś w wyjaśnianiu symboliki kolorystycznej będą ilustracje gór, wyżyn, pustyń.

² Por. też, *Multimedialne nauczanie i uczenie się historii*, WH 34 (1993) nr 1, s. 28.

Na mapach historycznych, biblijnych prócz znaków wspólnych z mapą ogólnogeograficzną znajdują się dodatkowe znaki umowne odtwarzające treść historyczną (linie ciągłe, przerywane, kropkowane, barwy o różnym natężeniu, znaki wyróżniające trasy wędrówek, pochodów itp.). Wielość tych znaków powoduje konieczność wyrobienia sprawności w posługiwaniu się legendą mapy, tj. objaśnienia znaczenia stosowanych znaków. Bez tej znajomości niemożliwe jest prawidłowe odczytanie mapy.

Wszystkie rodzaje map są więc w pełni wykorzystane, gdy uczeń katechizowany umie je czytać. Każda mapa ma swój język, bez zrozumienia którego niemożliwe jest jej odczytanie. Język mapy jest to system umownych znaków, czyli ideogramów. Nazwą jednostkową jest każdy znak umowny mapy (np. miasta, rzeki). Równocześnie każdy ideogram poprzez swój kształt posiada element wartościujący (np. miasto duże, średnie, małe). Występuje również element porównawczy, polegający na odniesieniu jednego elementu do drugiego, np. Rzym leży nad Tybrem. Jest to tzw. wewnętrzny język mapy³.

Drugim językiem mapy jest język zewnętrzny, umożliwiający odniesienie znaku (ideogramu) do oznaczonego obiektu, który istniał (a czasem – nadal istnieje) w rzeczywistości historycznej, biblijnej lub geograficznej. Dla prawidłowej recepcji każdej mapy niezbędna jest umiejętność tworzenia przez katechizowanych wyobrażeń, a następnie pojęć związanych z faktami, które przedstawiają dane znaki. Ułatwia to zamieszczona na każdej mapie legenda. Tłumaczy ona zakodowaną treść znaków na język słowno-pojęciowy.

Czytanie mapy, czyli zapoznanie się z informacjami, które ona zawiera, przebiega na trzech etapach: wiadomości (spozostregania), rozróżniania (dostrzegania znaków), rozpoznawania (odczytywania znaczenia)⁴.

W pierwszym etapie uczeń odbiera mapę całościowo, jako zbiór kolorowych plam, sygnatur liniowych, punktowych i powierzchniowych oraz orientuje się w temacie (tytule) mapy.

Etap drugi polega na wstępnym przeprowadzeniu analizy informacji zawartych na mapie i dotyczy wewnętrznego języka mapy. Zostają ustalone kolory zastosowane na mapie oraz znaki (sygnatury) powierzchniowe, liniowe i punktowe. Szybkość i jakość przebiegu tego etapu (podobnie jak następnego) zależy od kilku czynników. Najważniejszym jest stopień przystosowania mapy do zadań dydaktycznych, które trzeba realizować. Szybciej rozpoznawane są mapy o:

- mniejszej ilości informacji
- wyraźniejszych (większych i grubszych) sygnaturach liniowych i punktowych oraz napisach

³ Por. A. Zielecki, *Mapa w nauczaniu historii*, Warszawa 1964, s. 14.

⁴ Por. tamże, s. 41.

- wyraźniejszych, estetycznie dobranych i dobrych jakościowo kolorach
- właściwym skonstruowaniu barwnego tła z sygnaturami jednostkowymi.

W ostatnim etapie rozpoznawania następuje odczytywanie znaczenia poszczególnych znaków. Następuje wtedy identyfikacja sygnatur z oznaczonymi przez nie faktami historycznymi, biblijnymi, geograficznymi. Polega ona na wytworzeniu wyobrażeń lub stosowaniu znanych pojęć do treści poszczególnych sygnatur; ich analiza, a następnie wstępna synteza, po czym – powrót do analizy pogłębionej i ponowna synteza. Proces przechodzenia od analizy do syntezy może odbywać się wielokrotnie. W trakcie tych czynności zachodzą następujące operacje myślowe: rozpoznawanie znaków, tworzenie lub raczej dostosowywanie do treści mapy odpowiednich wyobrażeń i pojęć, abstrahowanie, porównywanie, klasyfikacja i systematyzacja⁵. W ciągu tego procesu winna następować ciągła korelacja zapisu mapy z jej legendą, w celu wyeliminowania błędów lub niejasności. W taki sposób następuje stopniowo bierna orientacja w przestrzeni historycznej, biblijnej i geograficznej. Skoncentrowana jest ona przeważnie na tej sekwencji mapy, która jest położona centralnie w stosunku do całego obszaru przedstawionego przez mapę, albo dotyczy tej sekwencji (części – fragmentu), która jest na danej katechezie omawiana. Stopniowo, w miarę upływu czasu, recepcja mapy rozszerza się na całą jej powierzchnię.

Bierne zapoznanie się z mapą jest mało efektywne, gdyż ulega szybkiemu zapomnianiu. Dlatego ważne jest czynne (aktywne) poznawanie mapy, które można osiągnąć dwoma sposobami:

- wykonywanie ćwiczeń na mapkach konturowych
- wiązanie informacji znajdujących się na mapie z wiadomościami otrzymywanymi od nauczyciela, z katechizmu, tekstów źródłowych, środków audiowizualnych⁶, a także innych, poza mapą, środków symbolicznych.

W pracy katechetycznej mogą być wykorzystane przede wszystkim następujące mapy oraz plany – schematy:

1. Mapki podręcznikowe, umieszczone w tekście, jako jego ilustracje;
2. Atlas podręcznikowy, który stanowi zespół mapek umieszczonych przy końcu podręcznika albo w osobnym dodatku do niego;
3. Atlasy geograficzne, historyczne, biblijne;
4. Mapy ścienne geograficzne, historyczne, biblijne;
5. Mapy konwencjonalne (indukcyjne, konturowe);
6. Mapy z aplikacjami i plastyczne;

⁵ Por. tamże, s. 42-43.

⁶ Por. S. Kułpaczyński, *Pomoce katechetyczne, ze szczególnym uwzględnieniem audiowizualnych*, „Nostra” (1979) nr 2, s. 12-14; R. Murawski, *Środki audiowizualne w służbie ewangelizacji*, Kat 22, (1978) nr 3, s. 119-120.

7. Mapy schematyczne;

8. Mapy komputerowe;

9. Plany i schematy.

Powyższe mapy różnią się między sobą wyglądem zewnętrznym (wielkość, kolorystyka), jak również celowością ich zastosowania.

Bardzo istotną rolę w procesie nauczania – uczenia się odgrywają mapki podręcznikowe⁷. Powinny być one nie tylko ilustracją do przekazu słownego, lecz stanowić integralną część informacji zawartych w temacie. Cechą charakterystyczną tych mapek jest monotematyczność, np. wędrówka Abrahama z Ur chaldejskiego do Ziemi Obiecanej. Również legendy tych map i ilość informacji na nich są mocno ograniczone. Taka mapka staje się dla katechizowanego jasna i prosta i jest on w stanie, często bez pomocy nauczyciela, odczytać i zrozumieć jej treść. Mapki te, w zależności od poziomu wydawniczego, są kolorowe lub czarno-białe (w polskich katechizmach). Kolorowe – są łatwiejsze w percepcji, gdyż bardziej przyciągają uwagę mimowolną uczniów i pozwalają, w sposób bardziej czytelny zakodować zawarte w nich informacje – treści. Natomiast w podręcznikach o druku jednokolorowym jest to o wiele trudniejsze i proces kodowania informacji przez czytelnika wymaga większego wysiłku.

Często mapka o mniejszym zasięgu terytorialnym może być umieszczana na tle mapki większego obszaru. W ten sposób odbiorca szybciej i jak gdyby odruchowo, bez większego wysiłku, umieszcza w szerszym kontekście rozgrywające się wydarzenia. Dlatego zadania wymagające od uczniów wysnucia nowych wiadomości, wyprowadzenia samodzielnych wniosków powinny być oparte na mapkach podręcznikowych.

Korzystania z mapki podręcznikowej należy uczyć podczas lekcji. Katecheta winien zatem tak prowadzić katechezę, aby uczniowie umieli z czasem przenosić poszczególne elementy z mapki podręcznikowej na ścienną mapę biblijną, historyczną czy geograficzną. Zalecane również byłoby nauczanie katechizowanych uzupełniania mapek podręcznikowych elementami zawartymi w atlasie albo na mapach ściennych, a których te mapki nie posiadają. Oczywiście może to mieć miejsce tylko wtedy, gdy podręczniki, a tym samym zawarte w nich mapki wydrukowane będą na odpowiednim papierze.

Materiał kartograficzny, zawarty na mapce podręcznikowej, nawet przy pełnym zaopatrzeniu szkół w mapy ścienne, a uczniów w atlasy może spełnić poważną rolę w nauczaniu, jeśli zostanie odpowiednio metodycznie wykorzystany, za-

⁷ W obecnie używanych w katechizmach w Polsce występują, choć nie za często, mapy podręcznikowe. Należą do nich mapki w: *Katechizm religii katolickiej*, red. J. Charytański, cz. I, *W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, Paryż 1977; cz. II, *Chrystus żyje wśród nas*, Paryż 1977. *Mój katechizm*, red. E. Materski, S.N. Hekker, Poznań – Warszawa – Lublin 1979.

równy w pracy lekcyjnej, jak i domowej. Podczas katechezy nawiązuje się do treści tych mapek. Trzeba najpierw, aby uczniowie odszukali przedstawiony obszar na mapie ściiennej. Oznaczyli go jakimis punktami czy liniami orientacyjnymi; następnie – dokonali analizy mapki, akcentując szczególnie te fakty, które łączą się z głównym zagadnieniem katechezy.

Zestawienie jednego obszaru, procesu, wydarzenia na dwu lub więcej mapkach (np. też na mapce atlasowej) – rozwija umiejętność korzystania z różnych materiałów kartograficznych. Stwarza też okazję do dostrzeżenia zależności między ilością treści mapy a skalą mapy.

Mapki zawarte w katechizmie, dotyczące niewielkich obszarów, np. Palestyny, pogłębiają wiadomości ucznia nie tylko o danym obszarze, wydarzeniu, lecz także utrwalają treści objawione, związane z danym miejscem, wydarzeniem, procesem itp. Z chwilą gdy uczniowie osiągną już umiejętność opisu i analizy mapy, mapki z podręcznika mogą być wykorzystane jako tematy do samodzielnych ćwiczeń lekcyjnych bądź domowych.

Atlas podręcznikowy posiada mapki, które umożliwiają zlokalizowanie wiadomości nie ujętych w podręczniku. Mapki te muszą być bardziej szczegółowe od podręcznikowych. Może być na nich kilka warstw treści i różnorodna tematyka. Efektywne ich wykorzystanie jest możliwe wówczas, gdy uczniowie nabyli umiejętność wyodrębniania poszczególnych warstw tematycznych i chronologicznych z treści map rozwojowych i wielotematycznych. Mapki te są niezbędne na katechezach prowadzonych metodą problemową. Uwzględniają one indywidualne zainteresowania, uzdolnienia i możliwości uczniów. Mogą też służyć do kierowania pracą indywidualną. Są pożyteczne do lokalizowania wiadomości przekazywanych przez katechetę oraz do wydobywania z nich nowych treści.

Atlasy o treści historycznej, biblijnej, geograficznej powinny odpowiadać swym ujęciem kartograficznym i kolorystycznym mapom ściennym. Atlasy biblijne stanowią opatrzone komentarzem zbiór map geograficznych i historycznych lub szkiców i wykresów archeologicznych, odnoszących się przede wszystkim do Palestyny⁸, ale także do ziem przyległych, często do całego starożytnego Bliskiego Wschodu⁹.

⁸ Por. J. Szłaga, *Atlasy biblijne. Przyczynek do historii kartografii biblijnej*, RTK 20 (1973), z 1, s. 95.

⁹ Por. *Wielki atlas biblijny*, red. J.B Pritchard, Warszawa 1997, s. 7. W atlasie tym, obejmującym cały starożytny Bliski Wschód wraz z przyległymi ziemiami, zwraca uwagę aktualność tekstu i map, uwzględniających ogromny postęp w badaniach nad kulturami starożytnego Wschodu w ostatnich dziesięcioleciach. W porównaniu z tradycyjnymi dziełami atlas jest zdecydowanie nowoczesny. Zachwyca swą szczegółowością i dokładnością, a równocześnie oryginalnością, pomysłowością rozwiązań kartograficznych, kompozycyjnych i graficznych. Warto też podkreślić plastyczność map i szkiców. Zwiększa to ich czytelność i w znacznym stopniu ułatwia percepcję. Wielki atlas biblijny można polecić jako bardzo cenną pomoc naukową. Grono jego użytkowników może być bardzo

Atlasy biblijne cechuje coraz staranniejszy dobór materiału kartograficznego i ilustracji oraz syntetycznych opracowań z geografii, historii oraz archeologii ziem biblijnych. Charakterystycznym dla wszystkich najnowszych wydań jest podawanie wyczerpującego komentarza do map i wykresów, by w ten sposób stworzyć czytelny dla wszystkich komentarz do Pisma Świętego. Często dołączane kolorowe fotografie charakterystycznych dla danej okolicy czy okresu historycznego zabudowań architektury i sztuki nie tylko stanowią ilustrację tekstów, lecz także ułatwiają przyswajanie informacji. Dla pełniejszego obrazu omawianych tematów obok atlasów biblijnych¹⁰ katecheta winien, wraz z katechizowanymi, korzystać ze szkolnych atlasów geograficznych i historycznych.

Atlasy, odpowiadające swym ujęciem mapom ściennym, pozwolą, by katechizowany w czasie pracy domowej mógł odwołać się do zdobytych podczas lekcji wiadomości. Atlasy stwarzają również podstawę do różnych zabiegów metodycznych, służących kształtowaniu umiejętności samodzielnego myślenia i działania¹¹. Może to nastąpić pod jednym warunkiem, mianowicie, że każdy uczeń posiadać będzie własny atlas. Korzystanie z mapek podręcznikowych nie wyklucza korzystania z atlasu – i na odwrót. O ile mapki podręcznikowe ilustrują pewien określony problem czy też wydarzenia omawiane w podręczniku, o tyle mapki zawarte w atlasie dają szerszą perspektywę przestrzenną i zdecydowanie więcej znaków umownych. Dzięki temu, że ujęciem kartograficznym i kolorystyką odpowiadają mapom ściennym, przygotowują uczniów do korzystania z nich na lekcji – katechezie.

Z atlasów geograficznych, historycznych uczniowie czerpią podstawowe wiadomości o danym obszarze czy kraju. Ustalają jego charakterystyczne cechy fizyczne i historyczne. Sprzyja temu różnorodność treści map: ukształtowanie powierzchni, sieć wodna, zaludnienie, rozwój terytorialny itp. Atlasy zatem służą szczegółowemu opracowaniu środowiska przyrodniczego i wydarzeń historycznych. Czytanie i analiza map atlasowych umożliwia dokładniejsze poznanie danej przestrzeni, dużo lepsze niż przy zgeneralizowanych mapach ściennych. To właśnie powoduje, że poznawanie i przyswajanie wiadomości geograficznych, historycznych, biblijnych dokonuje się przez studiowanie map zawartych w atlasach bądź też atlasach podręcznych. Praca ta odbywa się najpierw pod kierunkiem na-

szerokie: od młodzieży szkolnej i akademickiej, przez nauczycieli, katechetów i duszpasterzy, po wykładowców i naukowców na wyższych uczelniach, aż po tych wszystkich, którzy pragną z większym pożytkiem czytać i rozumieć Biblię.

¹⁰ W Polsce obok *Wielkiego atlasu biblijnego* Pritcharda wydano także: *Mały atlas biblijny*, Lublin 1990; *Atlas biblijny*, Warszawa 1991; *Atlas biblijny*, Warszawa 1995.

¹¹ Por. Z. Batorowicz, *Wykorzystanie atlasu geograficznego w nauczaniu geografii*, GwSzk 21 (1968) nr 3, s. 128; C.A. Schröder, *Pomoce dydaktyczne w nauczaniu geografii*, GwSzk 28 (1975) nr 1, s. 33-34.

uczyciela – katechety. W miarę opanowywania nowego materiału – przybiera charakter samodzielnej pracy katechizowanych. Może ona być indywidualna bądź zespołowa. Jej celem jest opracowanie wysuniętych tematów lub problemów, na podstawie materiału kartograficznego.

Atlas stwarza duże możliwości analizy zjawisk zarówno jednostkowych, jak i złożonych oraz ogólnych, syntetycznych ujęć wielu tematów. Czytanie map umożliwia przyczynowe wyjaśnianie wielu poznawanych faktów. Ukazuje związki i zależności różnorodnych zjawisk i wydarzeń, które to powiązania mogą katechizowani odkryć przez dokładniejszą analizę odpowiednio dobranych map w atlasie.

Atlasy dostarczają materiału do rozmaitych ćwiczeń na wszystkich poziomach nauczania. Są środkiem pogładowym, dzięki któremu wytwarza się w wyobraźni i umyśle ucznia pełniejszy i bardziej wyrazisty obraz geograficzno-historyczny danego terytorium. Trzeba tylko systematycznie wprowadzać dzieci i młodzież w bogatą treść różnorodnych map, podsuwać rozmaite zagadnienia i problemy, związane z realizacją programu, z lekturą, z życiem codziennym. Prowadzi to do rozbudzenia zainteresowań. Umożliwia w pewnym zakresie indywidualizację nauczania, co zaleca dydaktyka współczesna.

Atlasy można stosować już od klasy czwartej, w szerszym zakresie – od piątej. Wykorzystywać je należy we wszystkich katechezach i szczegółowych zadaniach gdzie, ze względu na temat, mogą być użyte środki kartograficzne. Równolegle należy posługiwać się mapami ściennymi. Atlas jednak ze względu na większą ilość materiału kartograficznego, obfitszą i bardziej różnorodną treść daje większe możliwości prowadzenia wielorakich ćwiczeń. Dzięki nim katechizowany zdobywa umiejętność czytania, analizowania i rozumienia mapy w sposób bardziej bezpośredni i praktyczny.

Ścienne mapy są podstawową pomocą dla katechety. Powinny być przez niego wykorzystywane przede wszystkim celem ilustracji wykładu lub opowiadania, a także przy kontroli wiadomości związanych z rozmieszczeniem w przestrzeni i czasie faktów i zjawisk stanowiących temat katechezy.

Mają one duże znaczenie podczas pracy zbiorowej. Skupiają uwagę uczniów na omawianym przy użyciu mapy zagadnieniu. Umożliwiają nauczycielowi – katechecie jednoczesne pokazywanie i objaśnianie oraz kontrolę właściwego rozumienia znaków i kojarzenia z nimi odpowiednich wiadomości. Pozwalają uczniom korygować własne błędy, powstające podczas samodzielnego obserwowania mapek w podręczniku. Mankamentem map ściennych jest to, że znaki na mapie nie dla wszystkich uczniów są jednakowo widoczne. Ich kolejnym minusem jest fakt, że mapę ścienną uczeń może oglądać tylko w klasie, a przede wszystkim podczas lekcji¹². Dlatego też mapy geograficzne, historyczne, biblijne powinny być umiesz-

¹² Por. Cz. Szybka, *Metodyka nauczania historii w szkole średniej*, Warszawa 1966, s. 168.

czane na dłuższy czas w klasie, aby mogły z nich korzystać dzieci i młodzież. Wpłyne to na ich (map) doskonalsze, wzrokowe opanowanie, z czasem umożliwi lepszą ich recepcję. Pamiętać przy tym trzeba, że samo powieszenie mapy, bez zaznajomienia z nią katechizowanych, mija się z celem. Może nawet wprowadzić pewien chaos w wyobrażeniach uczniów.

Mapy ściennie mogą być użyte na wszystkich etapach procesu nauczania, jak np. wprowadzanie nowych treści, powtarzanie, utrwalanie. Mapy ściennie ogólnogeograficzne, używane w katechezie na równi z historycznymi i biblijnymi, służą do określania i analizy położenia geograficznego różnych obszarów, państw oraz charakterystyki zasadniczych rysów rzeźby terenu, sieci rzecznej, rozmieszczenia dróg, zespołów roślinnych itp. Mapy historyczne, biblijne powstają na podłożu map ogólnogeograficznych.

Mapa ścienna ułatwia syntetyczne ujęcia. Położenie geograficzne państw, krain występuje wyraźnie dopiero na tle zarysu kontynentu. Wzajemny układ najważniejszych elementów terenowych: kierunków biegu rzek, oddalenia od mórz, dostępu do nich lub jego braku, występowania pustyń, bagien dostarcza materiału do oceny i charakterystyki środowiska geograficznego kraju, obszaru biblijnego. Stąd też ogólnogeograficzne mapy ściennie są pomocą na wszystkich poziomach nauczania katechetycznego. Ścienna mapa fizyczna jest również podstawą orientacji w rozmieszczeniu różnych obiektów: geograficznych, historycznych, biblijnych.

Używając jakiegokolwiek mapy, katecheta musi więc posługiwać się terminami geograficznymi, np. wschód, zachód, północ, południe. Samo pokazywanie treści mapy wskazówką (a nie ręką czy palcem) winno przy miejscowościach, rzekach i in., dotyczyć symbolu, a nie napisu, który go objaśnia. Przy terytoriach zaś katecheta bądź uczeń musi wskazówką obwieść ich granice. Nie można poprzestać jedynie na ich ogólnym wskazaniu.

Sama praca nad zapoznaniem ucznia z mapą ogólnogeograficzną, historyczną, biblijną winna doprowadzić do tego, by katechizowany, stojąc przed nią, widział siebie w przestrzeni, którą ona symbolizuje, aby ujrzał tę przestrzeń wokół siebie zarówno w chwili, gdy patrzy na symbole, jak i wtedy, gdy ich nie ma przed oczyma. Oznacza to, by zdawał sobie sprawę, w jakim kierunku i w jakiej odległości od niego znajduje się dany obiekt i jakimi drogami można by do niego dotrzeć.

Wprowadzenie każdej nowej mapy fizycznej kraju bądź obszaru wymaga od katechety zapoznania uczniów z jej treścią, skalą, znakami, barwami. Będzie to pomocne w racjonalnym korzystaniu z niej podczas katechezy¹³.

¹³ Por. Z. Batorowicz, *Mapa w nauczaniu geografii*, Warszawa 1971, s. 50-51.

Mapy te spełniają ponadto ważną rolę przy innych działaniach katechety. Praca bowiem uczniów z mapą podręcznikową lub z atlasem powinna ich przygotowywać do swobodnego korzystania z mapy ściennej, w celu odniesienia pełnych korzyści poznawczych, kształcących i wychowawczych. Chociaż punktem wyjścia wprowadzającym katechizowanych w zjawiska przestrzenne jest mapa ścienna, to jednak uczeń w domu posługiwać się może tylko atlasem i mapką podręcznikową. Na ich podstawie opanowuje wzrokowo określone elementy przestrzenne. Stanowią one podstawę do zrozumienia treści geograficznej, historycznej, biblijnej. W konsekwencji pozwala to usprawnić techniczne posługiwanie mapą ścienną, polegające m.in. na szybkim wykrywaniu na niej elementów omawianych przez katechetę.

Kolejnym rodzajem map stosowanych w katechezie są mapy konwencjonalne. Mają one zastosowanie tam, gdzie ma się do czynienia z rozprzestrzenianiem się zjawisk na nowe obszary, np. rozszerzanie się pierwotnego Kościoła, etapy chrystianizacji Europy; albo z wyraźną zmiennością terytorialną, np. zanik chrześcijaństwa na obszarach północnej Afryki we wczesnym średniowieczu. W skład map konwencjonalnych wchodzi mapy indukcyjne i konturowe.

Mapa indukcyjna służy do nanoszenia kolorową kredą dowolnych obiektów geograficznych, historycznych, biblijnych za pomocą umownych znaków. Na mapie indukcyjnej uwypukla się i akcentuje potrzebne w danej chwili fakty. Następuje wówczas większa koncentracja uwagi i łatwość zapamiętania wzrokowego aniżeli wtedy, gdy uczeń zmuszony jest do jednoczesnej obserwacji złożonej treści mapy. Dlatego też na mapach indukcyjnych łatwiej przebiega analiza danego zagadnienia. Na mapach tych katecheta i uczeń mogą ilustrować różne tematy związane z przerabianym problemem katechetycznym. W klasach młodszych kreśli się barwnymi liniami występowanie gór, pustyń, rzek, tras wędrówek, pielgrzymek.

Ukazując bardzo wyraźnie rozmieszczenie różnych obiektów, mapa indukcyjna przyczynia się do rozwoju wyobraźni przestrzennej uczniów i ich pamięci wzrokowej. Porównywanie nowych treści, nanoszonych na mapę indukcyjną, z treściami innych map kształci nie tylko spostrzegawczość, ale również sprzyja dokładniejszym analizom, samodzielnym dociekaniom. Mapę tę można wykorzystać również w celu kontrolowania wiadomości uczniów. Powinni oni zaznaczać na niej rozmieszczenie różnych zjawisk. Winni się przy tym posługiwać tymi samymi znakami, które są w atlasach i na mapach ściennych. Takie sprawdzenie wiadomości ma istotną zaletę, bo zmusza do korzystania z atlasu w czasie prac domowych. Mapę indukcyjną można stosować we wszystkich klasach, począwszy od klasy czwartej szkoły podstawowej.

Drugim rodzajem map konwencjonalnych są mapy konturowe. Wyróżniamy ściennie mapy konturowe, podręczne i zbiory mapek konturowych. Praca z mapą konturową może nosić dwojaki charakter: pierwsza z nich jest wykonywana pod kierunkiem nauczyciela, druga – samodzielna. Ćwiczenia na mapach konturowych

polegają na wpisywaniu nazw lub na oznaczaniu barwą różnych obiektów, zjawisk, wydarzeń albo na uzupełnianiu mapek nowymi treściami. W tym przypadku należy dane przedmioty rozmieścić w odpowiedni sposób na mapie, orientując je według wcześniej zaznaczonych elementów, np. granic państw, terytoriów plemiennych, siedzib biskupich itp. W klasach szkoły podstawowej ćwiczenia takie mogą polegać na wpisywaniu nazw różnych obiektów, np. góra Synaj, Karmel itp. Natomiast w szkołach gimnazjalnych, średnich dominują ćwiczenia, których celem jest nie tyle nazywanie obiektów podanych na mapie, ile nanoszenie nowych, związanych ze współczesną historią ludu Bożego – Kościoła.

Zarówno w szkołach podstawowych, jak w gimnazjach i szkołach średnich trzeba kierować się założeniem, że treść ćwiczeń dotyczy typowych lub charakterystycznych zjawisk¹⁴. Chodzi więc o takie, które powinny być przyswojone przez uczniów i stanowić materiał do analiz, porównań. Należy przy tym pomijać zagadnienia w dostateczny sposób przedstawione w innych pomocach kartograficznych, z których korzystają katechizowani.

W pracy z mapami konturowymi nauczyciel koryguje błędy uczniów poprzez polecenie im odwołania się do map ściennych lub atlasu. Wydając polecenie nanoszenia danych na mapę konturową, trzeba podkreślić konieczność prawidłowego, jednolitego oznaczania obiektów, stosowania odpowiednich kolorów, jednakowej wielkości napisów i znaków umownych. Po tak przeprowadzonej pracy z mapą konturową podczas katechezy uczniowie mogą w domu wykonywać samodzielnie podobne ćwiczenia. Uczniowie nanoszą na mapki konturowe omawiane na katechezie wydarzenia historyczne, biblijne i dzięki temu wiążą je z ich lokalizacją w terenie, np. na mapce konturowej Europy zakreślają kierunki i obszary rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w pierwszych wiekach.

Praca z mapą konturową ma wyjątkowe znaczenie dla rozwijania i pogłębiania znajomości mapy. Zwiększa uwagę uczniów, utrwala wiadomości, dzięki powiązaniu ich ze środowiskiem geograficznym. Pogłębia pojęcia związane z mapą, wdraża uczniów do systematycznej pracy i samodzielnej analizy mapy, w celu wydobywania z niej wiedzy geograficznej, historycznej i biblijnej, przydatnej budowaniu światopoglądu chrześcijańskiego. Uczy także umiejętności orientacji przestrzennej, wnioskowania, dokładności i staranności¹⁵. Pomnaża efekty poznawcze i rozwija procesy myślowe¹⁶.

¹⁴ Por. T. Solarczyk, *Przykłady wykorzystania map konturowych na lekcjach geografii w klasie VI szkoły podstawowej*, GwSzk 14 (1961) nr 1, s. 37-41; W. Koszarski, *O zastosowaniu mapek konturowych Polski w klasach IV, V i VI*, GwSzk 10 (1957) nr 1, s. 20-22; J. Prystrom, *Rysowanie mapek konturowych w zeszytach uczniowskich*, GwSzk 15 (1962) nr 3, s. 150-151.

¹⁵ Por. J. Kądziołka, *Z problematyki kartograficznego wyposażenia podręcznika*, GwSzk 51 (1998) nr 3, s. 136.

¹⁶ Por. B. Snoch, *Praca z mapą na lekcjach historii*, WH 13 (1971) nr 2, s. 63-66.

Najkorzystniej byłoby, gdyby mapki konturowe znajdowały się wraz z zestawem zaleceń w zeszytach ćwiczeniowych. Mapy takie można wykorzystać do ćwiczeń wielokrotnie. Jeszcze bardziej przydatne są mapki konturowe niewielkiego formatu, odbijane kserograficznie, drukowane komputerowo itp.

Kolejnym rodzajem map wykorzystywanych na katechezie, przeważnie w klasach niższych, są mapy z aplikacjami. Są one użyteczne zwłaszcza na propedeutycznym stopniu nauczania religii, w chwili gdy się przystępuje do zapoznania dzieci z mapami i ich symboliką. Na mapach tych symbole zastąpione są ilustracjami. Przedstawiają one elementy środowiska geograficznego (pustynie, góry, rzeki), historycznego (miasta, trasy wędrówek, podróży). Pozwala to na łatwiejsze zrozumienie późniejszej symboliki. Mapy te mogą zawierać również w legendzie ilustracje objaśniające symbole. Wskazane jest wówczas, poprzez ćwiczenia, nauczanie właściwego ich czytania. Na takich mapach można umieszczać także rucho-
me zarysy obszarów państw.

Stosowanie map z aplikacjami w klasach niższych odgrywa bardzo ważną rolę w przewyciężaniu trudności, jakie napotykają dzieci w przyswajaniu elementów przestrzennych¹⁷. Mapy z aplikacjami bardziej uplastyczniają zagadnienia. Ułatwiają zrozumienie niektórych tematów katechetycznych czy też zjawisk rozgrywających się w przestrzeni, np. podbój Ziemi Obiecanej przez Izraelitów. Tereny, o których w danej chwili jest mowa, nakrywane są dobranymi, kolorowymi wycinankami kartonu. Dzięki temu ułatwiają skoncentrowanie na nich uwagi katechizowanych.

Również mapy plastyczne sprzyjają zrozumieniu pojęć przestrzennych i zjawisk fizycznych. Pokazują one przede wszystkim obszary górskie czy też wyżynne, które specjalnie nadają się do tego rodzaju ekspozycji. Plastycznie ilustrują pewien określony obszar, co ma duże znaczenie w nauce szkolnej. Dla lepszego oddania rzeźby terenu mają one przeważnie powiększone skale wysokościowe. Powiększenia te nie mogą być ani za duże, ani za małe. Zbyt duże bowiem stwarzają formy mało zbliżone do rzeczywistych, zbyt małe natomiast w poważnym stopniu zmniejszają instruktażowość modelu. O stopniu powiększenia skali wysokościowej decydują same wysokości, jak również skala mapy. Przy wielkich skalach jest ono mniejsze, przy małych skalach, przedstawiających duże obszary, konieczne są znacznie większe powiększenia.

Uczniowie w ten sposób poznają stosunki przestrzenne danego obszaru, krainy, państwa. Służą one pomocą do kształtowania wyobraźni przestrzennej, jak również oddają w sposób trójwymiarowy ukształtowanie terenu, na którym rozgrywały się omawiane podczas katechezy wydarzenia.

¹⁷ Por. W. Marmon, *Uwagi na temat wprowadzenia ucznia w orientację w przestrzeni historycznej*, WH 14 (1971) nr 6, s. 282.

Mapy plastyczne są wykonane z tworzyw sztucznych, z nadrukowaną na nich mapą. Są one bardzo lekkie i mogą być produkowane masowo.

Następnym rodzajem map używanych w katechezie są mapy schematyczne. Obok mapy schematycznej, rysowanej na tablicy, która z konieczności zastępuje mapę konwencjonalną (konturową, indukcyjną), gdy nie dysponuje tymi ostatnimi, nauczyciel, uczniowie mogą do zeszytu wrysowywać proste szkice, tj. mapki schematyczne. Szkice te winny być wykonane starannie i posiadać najniezbędniejsze elementy danego zagadnienia. Rysem charakterystycznym tych mapek winna też być łatwość ich wykonania przez przeciętnego ucznia w klasie. Mapki te, wykonane od razu, podczas katechezy, przyczyniają się do utrwalania wiadomości, wyrobienia orientacji przestrzennej. Ich zaletą jest także czytelność, wysuwanie na plan pierwszy zagadnień, jakie chce się zaakcentować. Najczęściej sporządza się je odręcznie w zeszycie przedmiotowym, na bieżąco, podczas lekcji¹⁸.

Ostatnią grupą map mogących mieć zastosowanie w katechezie stanowią mapy komputerowe¹⁹. Zawierają one wyselekcjonowane informacje. Umożliwiają projektowanie różnych ujęć treści na życzenie i według wskazań użytkowników. Przekazują informacje w ujęciu trójwymiarowym, z dużą dokładnością i szybkością²⁰.

Komputer ma tę przewagę nad tradycyjnymi środkami dydaktycznymi, że z jego pomocą można prezentować bogatą i kolorową grafikę (np. ukształtowanie poziome i pionowe terenu, różne profile, obrazy, możliwość imitacji ruchu). Ma też cechy ujemne, zmniejszając aktywność ucznia w formułowaniu własnych myśli, ogranicza też możliwość przedstawienia własnych ocen i sądów. Może jednak poprzeczyć formułowanie myśli, do czego potrzebna już jest wiedza faktograficzna.

Wyrazem idealnej pracy z komputerem jest współpraca na zasadzie dialogu. Wykluczona jest wtedy bierność katechizowanego, ponieważ komputer „zmusza go” do odpowiedzi na pytania zawarte w programie²¹. Ponadto uczeń może wielokrotnie powracać do map, które go ze względu na temat katechezy najbardziej interesują. Połączenie komputera i drukarki pozwala na wydruk mapek, co ułatwia także utrwalanie wiedzy katechetycznej. Oprogramowanie komputera daje możliwość stworzenia komputerowego atlasu geograficznego, historycznego, a na ich podstawie – biblijnego.

¹⁸ Por. Snoch, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁹ Por. R. Podpora, *Komputer w katechezie*, Kat. 39 (1995) nr 3, s. 151-157; tenże. *Pomoce audiowizualne w katechezie*, Lublin 1997.

²⁰ Por. W. Grygorenko, *Metodyczne problemy kartografii komputerowej*, w: *Teoretyczne i metodyczne problemy współczesnej kartografii*, Lublin 1984, s. 44; M. Walczak. *Mikrokomputery w nauczaniu geografii*, GwSzk 39: 1986 nr 4 s. 214-217.

²¹ Por. D. Licińska. *Program komputerowy Szkolny atlas Polski. Komputer a szkoła z punktu widzenia geografa*, GwSzk 49 (1996) nr 4, s. 231-236; A. Tarasiewicz. *Edukacyjny program komputerowy Szkolny atlas Polski*, GwSzk 48 (1995) nr 2, s. 122-123.

Komputer „reaguje” na odpowiedzi i na ich podstawie ocenia stopień opracowania materiału. Ważne jest również to, że katechizowani w czasie katechezy oswiają się z nowoczesną techniką, którą później mogą wykorzystać w pracy zawodowej²².

W nauczaniu katechetycznym wykorzystuje się również plany, schematy, odzwierciedlające przebieg jakiegoś wydarzenia; plan miejscowości lub obiektu, np. Jerozolima i świątynia jerozolimska za czasów Chrystusa, starożytny Rzym itp. Analizowanie przez katechizowanych planów, schematów daje im wyobrażenie o wielkości miejscowości, obiektów, wydarzeń. Najważniejszą sprawą jest tutaj jednak uchwycenie przez uczniów dynamiki danego wydarzenia, tj. różnych momentów działania. Można to przedstawić rozmaicie, np. za pomocą znaków na jednym schemacie lub też za pomocą kilku schematów, z których każdy ilustruje tylko jeden moment akcji danego wydarzenia, np. pojmanie Jezusa w Getsemani, zaprowadzenie do pałacu Annasza i Kajfasza, droga do pałacu Piłata, wreszcie – droga krzyżowa na Golgotę. Ten drugi sposób w większym stopniu ułatwia uczniom uchwycenie zasadniczych momentów przebiegu danego wydarzenia biblijnego, z historii Kościoła itp.

Katechecie najbardziej potrzebne są plany sytuacyjne, które byłyby wykonane na folii i mogły służyć jako podkłady do trwałego eksponowania na nich wydarzeń zbawczych dla zapamiętania przez uczniów.

Ekspozycja planów sytuacyjnych może być związana z rokiem liturgicznym i z obchodzonymi uroczystościami, świętami, wspomnieniami. Niezbyt skomplikowane plany i schematy może katecheta rysować na tablicy kolorową kredą. Zestawienie sygnatur obrazkowych na takim planie schemacie uplastycznia je i czyni bliskimi dla uczniów. Jeśli przebieg wydarzenia musi być opisany dokładnie, rysunek na tablicy może okazać się nieprzydatny. Wtedy należy sporządzić fazogram, zawierający poszczególne fazy przebiegu wydarzenia. Grafoskopem można nałożyć kolejne fazy na plan terenowy. Katecheta powinien też, gdy okoliczności na to wskazują, plan uzupełnić rysunkiem, który będzie przypominał typowe elementy krajobrazu miejsca wydarzenia. Można oznaczyć wydmy pustyń, łańcuchy górskie czy też zasygnalizować gorący klimat przez narysowanie palm.

Do ćwiczeń wykorzystuje się również kauczukowe pieczęcie z planami sytuacyjnymi bądź z mapkami konturowymi. Uczniowie odbijają w zeszytach kontury i rysują na nich wybrane sytuacje, oznaczają obiekty i fakty standardowymi sygnaturami obrazkowymi, symbolicznymi i geometrycznymi. Odciski planów i mapek są też pomocne w czasie samodzielnego opracowania przez uczniów nowego

²² Por. H. Maj, *Komputerowe wspomaganie nauczania i uczenia się historii*, WH 34 (1991) nr 5, s. 246. Por. także: R.F. Steć, *Mikrokomputer w nauczaniu geografii*, GwSzk 41 (1988) nr 2, s. 114-115; A. Suchoński, *Komputer a nauczanie i uczenie się historii*. WH 32 (1989) nr 5, s. 408-413.

tematu w klasie pod kierunkiem katechety bądź też podczas pracy domowej. Plany i schematy mogą też być wydrukowane komputerowo albo powielone kserograficznie. Wszystko to jednak zależy od możliwości technicznych i materialnych środowiska katechetycznego.

Wdrażanie katechizowanych do korzystania z omówionych wyżej map, planów i schematów winno przebiegać w czasie zajęć lekcyjnych, z uwzględnieniem zasady stopniowania trudności. Stosuje się przy tym zróżnicowane ćwiczenia, pogłębione i utrwalone podczas pracy domowej²³.

Powyższe analizy wykazują, że kartograficzne środki dydaktyczne są obecne na każdym etapie katechezy. Spełniają trzy zasadnicze funkcje: poznawczą, kształcącą i wychowawczą. W katechezie stosuje się także z powodzeniem różne rodzaje kartograficznych środków dydaktycznych. Zastosowanie tych środków czyni proces nauczania – uczenia się łatwiejszym i skuteczniejszym, pozwala utrwalić wiedzę i wspomaga osiągnięcie dojrzałości chrześcijańskiej.

Zusammenfassung

Die kartographisch-didaktische Mittel sind in jeder Etappe der Katechese gegenwärtig. Sie erfüllen drei grundsätzliche Funktionen: Erkenntnis, Bildung und Erziehung.

Die Anwendung dieser Mittel macht den Lehr und Lernprozess leichter und wirksamer, lässt das Wissen einprägen (befestigen) und unterstützt die Erreichung der christlichen Reife.

²³ Por. J. Maternicki, *Dydaktyka historii*, Warszawa 1993, s. 383.

KS. ANDRZEJ SZAFULSKI

KOMPUTEROWY TOTALITARYZM W PERSPEKTYWIE ETYCZNO-MORALNEJ

Od lat siedemdziesiątych minionego wieku daje się obserwować rozwój technik i technologii związanych z przetwarzaniem i przesyłaniem informacji. Lata osiemdziesiąte stanowią gwałtowne przyspieszenie w tym zakresie. O lawinowym zaś rozwoju Internetu i wręcz rewolucji mówi się w latach dziewięćdziesiątych. Technologie związane z gromadzeniem i przetwarzaniem informacji bezsprzecznie już wpływają na każdą dziedzinę życia, wiele dziedzin zmieniły nie do poznania¹. W związku z tymi przemianami rodzi się pytanie o etyczny wymiar globalizacji w dziedzinie technologii komputerowej².

Lata bowiem dziewięćdziesiąte zapoczątkowały falę przemian ustrojowych i politycznych o historycznym znaczeniu. Rozpad imperium sowieckiego, powtórne narodziny demokracji w państwach Europy Wschodniej i Środkowej, a przede wszystkim zburzenie Muru Berlińskiego stały się symbolem zniesienia „żelaznych” granic między krajami tzw. bloku wschodniego a „nowoczesnym” światem Zachodu. Jednak w cieniu tych globalnych przemian narastała inna, równie istotna

¹ Technika cyfrowa, pozwalająca na zapis, przechowywanie, przetwarzanie, przesyłanie i udostępnianie wszelkich informacji w jednolitej postaci, stała się w wyniku rozwoju mikroelektroniki podstawowym wynalazkiem, na którym opiera się funkcjonowanie i rozwój współczesnej cywilizacji.

² A. Kocikowski, *Technologia informatyczna a stary problem totalitaryzmu*, „Nauka” (1999) nr 1, s. 120.

rewolucja – rewolucja informacyjna. Pierwszy przejaw od dawna zapowiadanej cywilizacji trzeciej fali³.

Istotą państw tworzących cywilizację trzeciej fali jest intensywnie rozwijający się sektor zajmujący się pozyskiwaniem i wykorzystywaniem wiedzy. Jego dominacja spycha na dalszy plan sektory zajmujące się dostarczaniem produktów rolniczych i surowców (cywilizacja pierwszej fali) oraz sektory, które są źródłem taniej siły roboczej i produkcji masowej (cywilizacja drugiej fali). Narody trzeciej fali sprzedają światu informacje i innowacje, kulturę wyrafinowaną i masową, zaawansowane technologie, oprogramowanie komputerów, edukację, opiekę medyczną i wiele innych różnorodnych usług⁴.

Umiejętność pozyskiwania i wykorzystywania wiedzy, a nie arsenał wojskowy staje się więc istotnym czynnikiem wskazującym na mocarstwowy charakter danego państwa. Powstał już nawet nowy, trzeciofalowy rodzaj broni – broń informacyjna. Jest to arsenał środków, pozwalający na niesankcjonowany dostęp i unieruchomienie elektronicznych systemów kierowania państwem. Potencjalny atak informacyjny grozi całkowitym zneutralizowaniem elektronicznych systemów kierowania w wojsku, a także burzy systemy transportowe, w tym atomowe kraju⁵.

Funkcjonowanie współczesnych nam społeczeństw w wielu dziedzinach życia nie jest już możliwe bez używania komputerów czy też z pominięciem wykorzystywania technologii komputerowej. Komputer bowiem, pod różnymi postaciami, staje się podstawowym narzędziem współczesnego społeczeństwa informacyjnego. Każde społeczeństwo z natury swej jest społeczeństwem informacyjnym, gdyż gromadzenie informacji i ich wymiana między członkami społeczeństwa sprawia, że grupy luźno ze sobą powiązane stają się właśnie społeczeństwem. Społeczeństwo informacyjne, w rozumieniu pojęcia powszechnie dzisiaj używanego w kręgach zajmujących się rozwojem nowoczesnych dziedzin związanych z gromadzeniem, przekazywaniem i przetwarzaniem informacji, to społeczeństwo mające instrumenty techniczne, prawne, ale przede wszystkim te związane z wiedzą pozwalające z tych instrumentów korzystać⁶.

Praca informacyjna jest swoistym rodzajem „gry między osobami”, która w przeciwieństwie do „gry z przyrodą” lub „gry z przetworzoną przyrodą” jest nastawiona na przetwarzanie informacji i wiedzy. Informacja staje się ważniejszym ele-

³ W. Cwalina, *Generacja Y – ponury mit czy obiecująca rzeczywistość*, w: *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, Częstochowa 2001, s. 29; por. A. Toffler, H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań, s. 28.

⁴ A. Toffler, H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji*, art. cyt., s. 29.

⁵ W. Cwalina, *Generacja Y*, art. cyt., s. 29.

⁶ K. Złotowski, *Sejm a społeczeństwo informacyjne*, w: *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, red. T. Zasępa, Częstochowa 2001, s. 21.

mentem gospodarki niż surowce naturalne czy finansowy kapitał. W związku z tym powstają nowe zawody ekspertów i specjalistów w licznych dziedzinach wiedzy, które coraz mocniej wpływają na kształt społeczeństwa informacyjnego⁷. Najwyżej ceniona jest wiedza teoretyczna, ściśle profesjonalna i ekspercka, sterująca procesami gospodarczymi i społecznymi. Bez tej wiedzy nie istnieje nie tylko nauka i edukacja, ale również sfera życia politycznego czy ekonomicznego. W tym sensie informacja i wiedza stanowią najważniejszą część sektora gospodarki i kultury, a w zasadzie są ich istotą⁸.

Chodzi tu zatem o społeczeństwo, w którym powszechne jest przekonanie o tym, że nowoczesne technologie nie tylko ułatwiają życie, ale sprawiają, iż ludzka praca jest bardziej wydajna, szybsza, a co za tym idzie, efektywniejsza. Tym samym staje się bardziej konkurencyjna na coraz bardziej rozległym rynku. Nie ulega wątpliwości, że rozwój nowoczesnych technik niesie za sobą nowe możliwości rozwoju społeczeństwa, gospodarki, kultury, nowe formy życia politycznego⁹.

Dzięki rozwojowi technologii komputerowej powiększają się także możliwości globalnej komunikacji. Dialog między kulturami jawi się dzisiaj jako szczególnie potrzebny i możliwy, jeśli zostanie uwzględniony wpływ nowych technik społecznego przekazu na życie jednostek i narodów. Żyjemy bowiem w epoce globalnej łączności, która kształtuje społeczeństwo wedle nowych wzorców kulturowych, mniej lub bardziej odległych od wzorców z przeszłości. Swobodny przepływ obrazów i słów w skali całego świata przekształca nie tylko relacje między narodami na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej, ale także samo rozumienie świata. Zjawisko to otwiera wielorakie możliwości, dawniej niewyobrażalne, ale ma też pewne aspekty negatywne i niebezpieczne¹⁰. Nie ulega wątpliwości, że rewolucja

⁷ Termin społeczeństwa informacyjnego powstał w latach sześćdziesiątych w Japonii. Oznacza typ społeczeństwa charakteryzującego się takimi właściwościami, jak: ogromny rozmiar przepływu informacji, interakcyjność relacji, integracja i konwergencja działań mediów, wzrost tendencji globalnych, kultura postmodernistyczna. Zob. M. Łuszczuk, *Elektroniczna demokracja czy wirtualna biurokracja? Wykorzystanie Internetu w działalności Unii Europejskiej*, w: *Internet... dz. cyt.*, s. 195; por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa – Kraków 1999, s. 286.

⁸ M. Hetmański, *Internet jako środek tworzenia i komunikowania wiedzy*, w: *Internet... dz. cyt.*, s. 78.

⁹ K. Złotowski, *Sejm a społeczeństwo informacyjne*, art. cyt., s. 21.

¹⁰ Fakt, że niewielka liczba państw posiada monopol w dziedzinie „przemysłu” kulturalnego i upowszechnia jego wytwory we wszystkich częściach świata, docierając do coraz szerszych kręgów odbiorców, może stać się poważnym zagrożeniem dla specyfiki różnych kultur. Wytwory te przekazują pośrednio wpisane w nie systemy wartości, mogą zatem wywoływać u odbiorców zjawisko wykorzenia i utraty tożsamości. Zob. Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, Watykan 2001, nr 11.

elektroniczna stanowi obietnicę wielkich pozytywnych przemian dla krajów rozwijających się; zarazem jednak realne jest niebezpieczeństwo, że zwiększy ona istniejące już nierówności, a przepaść w dziedzinie informacji i komunikacji będzie się nadal pogłębiać.

Pamiętać zatem trzeba, że elektroniczna sieć to nie tylko kable i urządzenia, ale przede wszystkim korzystający z nich coraz chętniej ludzie. To zatem, w jaki sposób Internet zmienia ich życie i postrzeganie świata, winno interesować także teologa¹¹. Albowiem dzisiejsza sytuacja przypomina nieco tę z końca wieku XIX. Niezwykle szybki rozwój technologii komunikacji za pomocą sieci komputerowych wywołał rewolucję. E-maile, strony WWW i WAP, SMS-y, płyty CD i DVD, gry komputerowe, laptopy zmieniają myślenie i życie ludzi. Inaczej planują dzień (najlepiej w notesie elektronicznym), inaczej robią zakupy (coraz chętniej w Internecie), inaczej śpią (o godzinie 5 rano najszybciej ściągają się pliki) i wreszcie inaczej się bawią (siedząc przed monitorem i zabijając ufoludki). Z tego powodu zmienia się ludzkie postrzeganie świata, sposoby reagowania. Zmienia się też sposób, w jaki można dotrzeć do współczesnego człowieka¹².

Dwa tysiące lat temu Jezus wchodził na górę lub przemawiał z łodzi na jeziorze, by być dobrze słyszany przez tysiące uczniów. Dziś jego orędzie tłumaczone jest także na język elektronicznej komunikacji. W Kościele coraz bardziej żywe jest przekonanie, że współczesnym papierusem jest także twardy dysk i płyta CD. Wraz z pojawieniem się komputerowych technik telekomunikacji oraz tak zwanych skomputeryzowanych systemów uczestnictwa Kościół otrzymał nowe środki realizacji swojej misji¹³. Nowy zatem świat cyberprzestrzeni winien pobudzać Kościół do realnego wykorzystania potencjału nowych technologii w dziedzinie głoszenia Dobrej Nowiny. Kryje się w tym jednak niebezpieczeństwo, że ludzie będą skłonni przypisywać większe znaczenie faktom niż wartościom. Nie ulega też wątpliwości, że Internet nigdy nie zdoła zastąpić głębokiego doświadczenia Boga, które dostępne jest jedynie na drodze żywego, liturgicznego i sakramentalnego uczestnictwa w życiu Kościoła.

Dzięki komputerowej symulacji rzeczywistości można szkolić pilotów i kierowców, projektować domy, symulować ruch kolejowy. Trudno też wyobrazić sobie współczesną medycynę, wojskowość, a także wiele innych dziedzin ludzkiego życia pozbawionych urządzeń opartych na podzespołach komputerowych. Inter-

¹¹ W roku 1891 papież Leon XIII złamał istniejące stereotypy i wydał encyklikę *Rerum novarum*. Nie była ona poświęcona zagadnieniom dogmatycznym lecz sprawom społecznym.

¹² M. Robak, *Teologia cyberświata*, w: *Internet. dz. cyt.*, s. 45-46.

¹³ Tamże, s. 52; por. Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze komputerów. Papieskie orędzie na XXIV Światowy Dzień Środków Przekazu*, „L'Osservatore Romano” 10 (1990) nr 1, s. 1-3.

net zaś stał się już światem samym w sobie. Dla wielu internautów sieć jest miejscem ucieczki przed rzeczywistością. Żyją oni już nie w jednym, ale w dwóch, jakby równoległych światach¹⁴. Istnieje także pojęcie cyberprzestrzeni, w której oprócz realności istnieje prawie tak samo realny świat komputerowy. Zaciera się zatem w ludzkim myśleniu granica między realnością a światem stymulowanym przez komputery.

Globalny zatem charakter technologii komputerowych staje się faktem niekwestionowanym. Świadczą o tym transakcje finansowe przeprowadzane każdego dnia na giełdach Nowego Jorku, Londynu i Tokio. Przepływ pieniędzy między bankami i praca kas sklepowych na całym świecie oraz praca central telefonicznych. Podobnie rzecz się ma z urządzeniami odtwarzającymi cyfrowy zapis muzyczny i z pracą komputerów pokładowych zamontowanych w samolotach i samochodach. Oznacza to, że nieunikniona jest totalność procesu globalizacji technologii komputerowych. Stąd też społeczeństwu ludzkiemu zagraża totalitaryzm na niespotykaną skalę.

Ta zaś totalność materialna wspierana jest dopasowaną do jej wymagań totalnością świadomościową. To z kolei oznacza, że oto ponadnarodowa społeczność robiących to samo za pomocą tego samego zmuszona jest respektować te same normy, wartości, musi czynić i myśleć tak samo. Jeśli zatem przesądzona jest totalność procesu globalizacji komputerowej oraz jego tendencja wzrostowa, to trzeba pytać, w jakiej mierze przesądzony jest także globalny charakter etyki komputerowej¹⁵. Skoro bowiem technologie komputerowe dają niespotykane dotąd możliwości działania, to trzeba pamiętać, że są w nich także możliwości użycia ich przeciw człowiekowi.

Stąd też liczne przypadki niewłaściwego użycia technologii komputerowej skłoniły niektórych filozofów amerykańskich do zajęcia się analizą jej natury oraz jej społecznego oddziaływania. A. Kocikowski podaje, że literatura w tym zakresie obejmuje przeszło 600 pozycji. Skłoniły ich także do podjęcia prób sformułowania i uzasadnienia norm postępowania nakierowanych na etyczne wykorzystanie technologii komputerowej. W ten oto sposób pojawił się nurt refleksji, dla którego przyjęto nazwę etyka komputerowa.

Jeśli zaś chodzi o wspólny mianownik ogromnej większości prac pisanych w ramach sygnalizowanego nurtu, to trzeba podkreślić, że jest nim akceptowanie tezy o wpływie technologii komputerowej na świat ludzkich wartości¹⁶. Na liście owych

¹⁴ W internecie życie staje się „wirtualne”, „sfantomatyzowane”. Zob. S. Lem, *Rozstaje informacyjne*, w: *Bomba megabitowa*, Kraków 1999, s. 87.

¹⁵ A. Kocikowski, *Technologia informatyczna*, art. cyt., s. 125; por. J. Sekuła, *Etyczność globalna – utopia czy konieczność*, w: *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999, s. 7-13.

¹⁶ A. Kocikowski, *Technologia informatyczna*, art. cyt., s. 122.

wartości znajdujemy: wolność, odpowiedzialność, prywatność, własność prywatną, sprawiedliwość dystrybucyjną, samorealizację, wolność estetyczną, a także kwestie dotyczące zdrowia, bólu i cierpienia, życia i śmierci¹⁷.

Warto w tym miejscu odnotować istnienie związku pomiędzy ochroną praw autorskich a handlem, gospodarką elektroniczną. Związek ten przejawia się w tym, że szereg usług społeczeństwa informacyjnego dotyczy elektronicznej eksploatacji, w tym rozpowszechniania utworów i przedmiotów. Istotna zatem jest tu kwestia zapewnienia ochrony praw autorskich i uregulowanie odpowiedzialności za naruszenie praw osobowych i autorskich w Internecie. Chodzi w szczególności o szeroko pojętą odpowiedzialność podmiotów uczestniczących w internetowym przekazie informacji¹⁸. Internet bowiem sprzyja relatywistycznemu sposobowi myślenia i nierzadko prowadzi do wyzbycia się osobistej odpowiedzialności i zaangażowania¹⁹.

Zatem charakter i transgraniczny zasięg zjawisk związanych z elektroniczną eksploatacją utworów sprawia, że klasyczne pojęcie prawa autorskiego, wyznaczające zakres osobistych i majątkowych praw twórców, z trudem daje się zastosować do nowych warunków tworzenia i korzystania z wytworów ludzkiej myśli i pracy. Najważniejszym, a zarazem najtrudniejszym zadaniem jest w tym zakresie zachowanie podstawowego założenia prawa autorskiego, jakim jest zapewnienie słusznej równowagi pomiędzy interesem twórców, wyrażającym się w należytej ochronie przysługujących im praw autorskich, a interesem społecznym polegającym na zagwarantowaniu dostępu do informacji i dóbr kultury, zwłaszcza w działalności edukacyjnej i informacyjnej²⁰.

Internet jest najbardziej wolnym ze środków komunikowania się. Negatywnie wolność definiowana jest w filozofii jako brak jakichkolwiek ograniczeń, i to właśnie pojęcie wolności wydaje się być powszechnie przyjęte przez internautów, zarówno co do swobodnego dostępu do Internetu, jak i nieskrępowania w odniesieniu do umieszczania jakichkolwiek treści w cyberprzestrzeni. Na poziomie zaś świadomości wolność jest możliwością wyboru. Owocami pierwszej postawy jest działanie powodujące paraliż w sieci. Chodzi tu o działalność hackerów i programistów rozsyłających wirusy. Swoboda zaś co do treści owocuje przesyconymi przemocą, nienawiścią czy pornografią.

¹⁷ Tamże, s. 9; por. P. Wagłowski, *Internet a dobra osobiste człowieka*, w: *Internet...*, dz. cyt., s. 317-327.

¹⁸ A. Nowicka, *Prawo autorskie a społeczeństwo informacyjne*, w: *Internet...*, dz. cyt., s. 236.

¹⁹ Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii. Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano” 23 (2002) nr 4 (242), s. 7.

²⁰ Tamże, s. 235; por. P. Ascani, *Własność intelektualna i wyzwania rozwoju*, „Społeczeństwo” 10 (2001) nr 3-4 (43-44), s. 453-478.

Po zamachu terrorystycznym na USA z 11 września 2001 roku pojawia się, nie tylko w mediach, ale też w gronie ludzi związanych ze służbami bezpieczeństwa, wiele spekulacji na temat grożącego nam cyberterroryzmu. Zagadnienie nie jest zupełnie nowe i od dawna było tematem dyskusji ludzi zajmujących się bezpieczeństwem systemów informatycznych, niemniej w obecnej sytuacji na świecie nabrało jakby nowego wymiaru. Cyberterroryzm jest definiowany jako działania blokujące, niszczące lub zniekształcające informację przetwarzaną, przechowywaną i przekazywaną w systemach teleinformatycznych oraz niszczące (obezwładniające) te systemy. W pojęciu tym mieści się także wykorzystywanie systemów teleinformatycznych do dezinformacji, walki psychologicznej itp. Chodzi tu o użycie systemów informatycznych do zdobycia, zniekształcenia lub zablokowania dostępu do informacji. Ale atak nie musi być bezpośredni. System informatyczny to nie tylko komputer z twardym dyskiem. System informatyczny zależny jest od systemu energetycznego i telekomunikacyjnego. Atak na któryś z tych elementów to też atak na system informatyczny. Podstawowe metody ataków to włamania do systemu informatycznego przez Internet oraz sieć wewnętrzną organizacji, blokowanie serwisów internetowych, podsyłanie wirusów i destabilizacja systemów, łamanie zakodowanych informacji, terroryzm sieciowy, podsłuch elektromagnetyczny, manipulowanie ludźmi. Cyberterroryzm dotyczy przede wszystkim krajów wysoko rozwiniętych, tych, w których systemy informatyczne i sieci komputerowe są prawdziwymi nerwami gospodarki. Wolność negatywna jest zatem nie do przyjęcia. Sieć winna być chroniona, a atakowanie jej przez hackerów winno być karane²¹. Postawić także trzeba na wychowanie do korzystania z Internetu i z innych mass mediów²².

Na inny rodzaj niebezpieczeństwa zwraca uwagę istniejąca opinia głosząca, iż dalszy nieukierunkowany rozwój technik informacyjnych może doprowadzić nie do demokracji telematycznej, lecz do pogłębienia istniejących już podziałów klasowych, do powstania klasy proletariatusy nie mającej dostępu do komputerów

²¹ Domaganie się całkowitej wolności wymiany i rozpowszechniania informacji objawia się w pełnej akceptacji i poparciu dla działań hackerów komputerowych, których „włamania” do utajnionych baz danych uważane są za akty prowolnościowe. Inni zaś uważają ich za anarchistów walczących z komercjalizacją Internetu. Istnieją także cyberzłodzieje żądni wyłącznie finansowego zysku. Kolejną grupę hackerów stanowią komputerowi artyści graffiti, którzy „malują” wybrane przez siebie strony Web dla zabawy lub chcąc zmanifestować własne przekonania polityczne. Istnieje także elita hackerów, którzy posługują się własną wiedzą i doświadczeniem w wykorzystywaniu technologii komputerowych po to, aby obnażać słabości systemów zabezpieczeń ściśle strzeżonych baz danych. Wśród hackerów istnieje również nieformalna hierarchia. Opiera się ona na tym, jakich typów komputerów i jakich języków programowania używają poszczególni „sieciowi włamywacze”. Ogólnie, im starsze i bardziej złożone oprogramowanie, tym lepiej. Zob. W. Cwalina, *Generacja Y*, art. cyt., s. 39-40.

²² J. Kloch, *Wolność w Internecie*, w: *Internet...*, dz. cyt., s. 43-44.

i całkowicie uzależnionej od przekazu audiowizualnego, czyli od telewizji. Następnie doprowadzi do powstania drobnomieszczaństwa, które jedynie biernie potrafi korzystać z urządzeń z zastosowaniem komputera w biurach, zakładach pracy. I wreszcie nomenklatury, która będzie wiedziała, jak wykorzystać komputer i jak odróżnić informacje wartościowe od bezwartościowych²³.

Członek społeczeństwa informacyjnego, jeśli chce wykorzystać dostępne mu możliwości, musi kształcić się nieustannie, nabywać coraz to nowy sprzęt oraz osobiście zbierać i analizować informacje. Byłoby to wykonalne, gdyby człowiek był kartezjańską „rzeczą myślącą”. Próby spędzania dłuższego czasu przy komputerze grożą chorobą komputerową (sieciorolizmem), równie groźną jak alkoholizm czy narkomania. Zwrócić trzeba także uwagę na potencjalną izolację jednostki w społeczeństwie informacyjnym. W analizach dotyczących korzyści płynących z informatyzacji podkreśla się możliwość wykonywania pracy zawodowej w domu (telepraca), robienia zakupów bez wychodzenia z domu, odwiedzania przyjaciół bez kosztów podróży, odbywania konferencji bez wysiłku organizacyjnego, zwiedzania świata bez potrzeby proszenia o urlop²⁴.

Infoentuzjaści uważają, że jednostka może zaspokoić wszystkie swe potrzeby, nie wychodząc z domu. W takim względzie życie społeczne faktycznie nie jest jej potrzebne. Po drugie, uważają oni, że jednostka nie jest „skazana” na lokalne tylko społeczności, ale może sama budować sobie środowisko, poznawać nowych ludzi i wymieniać poglądy. Ten jednak fakt wcale nie musi sprzyjać rozwojowi jednostki czy nabywaniu racjonalnych przekonań. Najczęściej bowiem wybiera ona takie forum, w dyskusji którego chce uczestniczyć, i na ogół takie, które dzieli jej poglądy. Nietrudno sobie wyobrazić, że uczestnicząc jedynie w społecznościach on-line dzielącej jej poglądy, a będąc pozbawioną wymuszonej życiem społecznym konfrontacji z innymi poglądami, jednostka może umocnić się w uprzedzeniach, patologiach czy fałszywych przeświadczeniach. Innymi słowy, społeczeństwo informacyjne wcale nie musi być społeczeństwem ludzi tolerancyjnych, racjonalnych, wyznających dobrze uzasadnione przekonania²⁵.

Kolejne zagrożenie wyłania się ze strony producentów komputerów. Rozwój bowiem analizowanej wcześniej totalności jest skutkiem tego, iż o podstawowych sprawach rozwoju gospodarczego na świecie coraz częściej rozstrzygają interesy ekonomiczne producentów komputerowych. Globalizacja zaś technologii komputerowych oznacza uzależnienie fundamentalnych społecznych procesów życiowych od komputerowych oligarchów. Im bowiem podporządkowany zostanie wielki i dziś

²³W. Cwalina, *Generacja Y*, art. cyt., s. 31.

²⁴A. Lekka-Kowalik, *Ukryte założenia idei społeczeństwa informacyjnego*, w: *Internet...*, dz. cyt., s. 191.

²⁵Tamże, s. 192; por. D.G. Johnson, *Czy globalna infrastruktura informacyjna ma charakter demokratyczny?*, „Ethos” (1998) nr 4, s. 213.

jeszcze częściowo niezależny kapitał. Oni też niebawem, nieliczni i wszechwładni, rozstrzygać będą, co i jak robić mają miliardy ludzi na całym świecie. Rozstrzygać będą o tym, co ludzie będą myśleć i co będą czuć. Będą w stanie kontrolować wszystko to, co dotyczy tego niezwykłego, ponadnarodowego imperium. Nie sposób więc nie myśleć, że oto prostą drogą zmierzamy do największej w historii gatunku ludzkiego dyktatury i do największego z możliwych totalitaryzmu²⁶.

Trzeba jednak pamiętać, że omawiane środki technologii informatycznej wtedy niosą dobro i prawdę, gdy nie zajmują miejsca tej, tak bardzo złożonej obecnie rzeczywistości, jej wymiarów ontologicznych i etycznych, nie negują ich, ale je uwiadcniają i nagłaśniają w swoim porządku, służą prawdzie, dobru i pięknu, integrując w ten sposób także inne doświadczenia poznawcze i informacyjne. Wtedy można mówić o nich pozytywnie, gdy nie sięgają odpowiednimi dla nich środkami do metafizycznego i etycznego sedna, jednak do niego się dostosowują, opisują je i oznaczają, bez pretensji jednak wyczerpania go i bez chęci zapanowania nad nim²⁷.

Często słyszy się wypowiedziane przekonanie, że gospodarka, kultura, globalizacja, finanse potrzebują etyki. Przekonanie to przenieść trzeba także, a może przede wszystkim na produkcję i wykorzystanie środków technologii komputerowej. Nie mogą się one w swoim działaniu, tak jak wszelkie środki społecznego komunikowania, nie opierać na zasadach moralnych płynących z rozumu i Bożego Objawienia. To one określają ich naturę i wytwarzają cele rzeczywistego i autentycznego komunikowania się, jakie zachodzi między konkretnymi osobami, i ustanawiają między nimi i Bogiem głęboką wspólnotę w jedności, przy zachowaniu różnicy podmiotów. Skoro tak, to gestorzy i operatorzy powinni kierować się miłością do stworzenia, do człowieka i do Boga. Stąd podstawowa zasada etyczna głosi, iż rzeczywistość, osoba ludzka, wspólnota ludzka – Bóg, powinny być w całej ich pełni celem i miarą posługiwania się tymi środkami.

W tym świetle jest rzeczą zrozumiałą, że ci, którzy kierują tymi środkami i używają je, winni być ludźmi wolnymi i odpowiedzialnymi, mającymi na względzie doskonalenie stworzenia, godność osoby, komunij osób we wspólnotach, więź z Bogiem, Dobrem Najwyższym, który usposabia do właściwej oceny. Dodać trzeba także, że etyczny wymiar nie ogranicza się tylko do treści przekazu i procesu komunikowania, ale obejmuje też fundamentalne kwestie strukturalne i systemowe, które często wiążą się ze sprawą dostępu do zaawansowanej technologii. Takie kwestie zakładają jeszcze inne problemy, polityczne i ekonomiczne, związane z własnością i kontrolą²⁸.

²⁶ A. Kocikowski, *Technologia informatyczna*, art. cyt., s. 126.

²⁷ J. Kowalski, *Środki społecznego komunikowania potrzebują etyki*, w: T. Reroń, *Media na usługach moralności chrześcijańskiej*, Wrocław 2002, s. 10.

²⁸ J. Kowalski, dz. cyt., s. 10.

Summary

The process of globalization of computer technology is the shortest way to the greatest dictatorship in the human history and to the greatest totalitarianism possible. The functioning of the growing number of societies is in many fields of life no more possible without computer technologies. In such situation a question may be asked: is this new state of affairs influencing the human life and if it is – what is this influence?

This paper is concentrated on formulation of such principles that could rule the operation of the computer technologies whose value is ambivalent. On the one hand – computer technologies offer to humanity new possibilities previously unknown. On the other hand it is possible to use them against human beings. Numerous cases of misusing them oblige us to reflect on their nature and their social impact and to formulate and explain some norms directed at their ethical utilization.

KS. WIESŁAW WENZ

O BOWIĄZKI DUCHOWNYCH W KODEKSIE KANONÓW KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

I. WPROWADZENIE

Kodeks Kanonów Kościołów wschodnich (KKKW) został promulgowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 18 października 1990 roku Konstytucją apostolską *Sacri Canones*¹. Zatem już dwunasty rok służy KKKW jako podstawowy zbiór norm prawa wspólnego dla wszystkich katolickich Kościołów wschodnich, a więc pozostających w pełnej komunii ze Stolicą Apostolską. Wspomniany Kodeks różni się od *Kodeksu prawa kanonicznego* Kościoła łacińskiego układem prezentowanych treści. Nie zastosowano podziału na księgi, lecz zachowano w zbiorze podział na XXX tytułów, obejmujących normy istotne dla tożsamości wspólnot katolickich Kościołów wschodnich². Interesujące nas normy kodeksowe dotyczą-

¹ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacri Canones* z dnia 18 X 1990 roku, w: *Kodeks Kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, s. 29-41.

² Poszczególne tytuły KKKW: I – *Chrześcijananie, ich wszystkie prawa i obowiązki* (kan. 7-26); II – *Kościół sui iuris i obrządku* (27-41); III – *Najwyższa władza Kościoła* (42-51); IV – *Kościół patriarchalny* (55-150); V – *Kościół arcybiskupie większe* (151-154); VI – *Kościół metropolitalny i pozostałe Kościoły sui iuris* (155-176); VII – *Eparchie i biskupi* (177-310); VIII – *Egzarchaty i egzarchowie* (311-321); IX – *Zgromadzenia hierarchów wielu Kościołów sui iuris* (322); X – *Duchowni* (323-398); XI – *Świeccy* (399-409); XII – *Mnisi i inni zakonnicy oraz członkowie innych instytucji życia konsekrowanego* (410-572); XIII – *Stowarzyszenia chrześcijan* (573-583); XIV – *Ewangelizacja narodów* (584-594); XV – *Magisterium Kościoła* (595-666); XVI – *Kult Boży, zwłaszcza sakramenty* (667-985); XVII – *Ochrzczeni akatolicy przystępujący do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim* (896-901); XVIII – *Ekumenizm, czyli wspieranie jedności chrześcijan* (902-908);

ce obowiązków duchownych znajdują się zatem w tytule X i rozdziale III wspomnianego zbioru prawa powszechnego KKKW, a mianowicie w kanonach 367-393. Podstawowym celem niniejszego opracowania jest prezentacja norm szczegółowych, jak również dokonanie porównania promulgowanych dla katolickich Kościołów wschodnich norm z obowiązującym w Kościele łacińskim *Kodeksem prawa kanonicznego*, a zwłaszcza z kanonami 273-289³. Już pobieżna lektura wspomnianych Kodeksów pozwala ustalić, iż w tym zakresie charyzmatyczna tożsamość obu zbiorów norm prawnych jest zbieżna na wielu płaszczyznach. Dlatego Kościół przypomina duchownym obu obrządków o ich obowiązkach zarówno względem ludu Bożego, jak również wobec siebie, aby każdy z nich mógł ukształtować w sobie *prawdziwy duchowy charakter*. Jego istotą powinna być pełna miłości i pilności postawa duchownego względem tajemnic Bożych, uformowana na mocnym fundamencie prawdziwych cnót życia chrześcijańskiego⁴.

II. OBOWIĄZKI DUCHOWNYCH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Odnosząc się do obligatoryjnie wymienionych w KKKW obowiązków wspólnych wszystkim duchownym katolickich Kościołów wschodnich powinniśmy zachować w pamięci również te powinności, jakie przysługują duchownym z racji ich podstawowej, a więc chrzcielnej przynależności do Ludu Bożego, tak by w niczym nie uchybić zasadom wynikającym z prawa naturalnego, prawa Bożego i prawa kościelnego⁵. Okoliczności te zobowiązują również do dokładnego poznania i świadomego chronienia praw każdego wiernego, także praw osoby duchownej, która z racji godności ludzkiej i sakramentu chrztu św. zawsze winna wewnętrznie identyfikować się ze wszystkimi prawami członków ludu Bożego, zanim pocznie korzystać z przysługujących jej praw i realizować obowiązki, odnoszące się do aktualnie sprawowanej funkcji czy urzędu kościelnego. Taki program działania jest obowiązujący, bowiem prawodawca kościelny autorytatywnie potwierdził praw-

XIX – *Osoby i akty prawne* (909-935); XX – *Urzędy* (936-978); XXI – *Władza rządzenia* (979-995); XXII – *Rekursy przeciwko dekretem administracyjnym* (996-1006); XXIII – *Dobra doczesne Kościoła* (1007-1054); XXIV – *Sądownictwo w ogólności* (1055-1184); XXV – *Proces sporny* (1185-1356); XXVI – *Niektóre procesy specjalne* (1357-1400); XXVII – *Sankcje karne w Kościele* (1401-1467); XXVIII – *Procedura przy wymierzaniu kar* (1468-1487); XXIX – *Ustawa, zwyczaj, akty administracyjne* (1488-1539); XXX – *Przedawnienie i obliczanie czasu* (1540-1546).

³ Por. Kodeks prawa kanonicznego (cyt. dalej = KPK), Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań – Pallottinum 1984, kan. 273-289.

⁴ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, Львів 1997, s. 185.

⁵ Por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 79.

dziwą równość w godności i działaniu pomiędzy wszystkimi wiernymi⁶, jak również nierówność pomiędzy nimi samymi, ponieważ w osobowym życiu każdy aktualizuje swoje powołanie, które Chrystus powierzył Kościołowi do wypełnienia na świecie w sposób jemu właściwy, według własnego stanu prawnego i własnych zadań⁷. Tak więc, płaszczyzną równości pomiędzy wszystkimi wiernymi jest wcielenie do Kościoła i wejście w „posiadanie” praw i obowiązków właściwie przynależnych każdej osobie (chrześcijaninowi)⁸, zaś zasygnalizowana wyżej nierówność opiera się na uprawnieniach wynikających z różnych funkcji i posług opisanych przez różnorodność charyzmatów, które każdy może odkryć w sobie i rozwinąć je w Kościele w obrębie niepowtarzalności swego powołania, jednakże ze świadomością, by chronić wspólnotę Kościoła przed rozbiciem i wspierać innych w godnym korzystaniu z ich uprawnień, jak również w odpowiedzialnej realizacji istotnych obowiązków⁹.

Podstawowym źródłem obowiązków i praw wiernych świeckich może być ich faktyczna przynależność do wspólnoty ludu Bożego¹⁰, udział w potrójnej misji Chrystusa (nauczania – uświęcania – pasterzowania)¹¹ i wypełnianie szczególnego powołania kapłańskiego¹². Natomiast głównym źródłem obowiązków i praw dla duchownych obu obrządków staje się ich bezpośredni udział w misterium kapłaństwa Jezusa Chrystusa, od chwili przyjęcia święceń kapłańskich w stopniu diakona i prezbitera¹³. Choć nazwa rozdziału III tytułu X KKKW została ustalona jako *Prawa i obowiązki duchownych*, to jednak tekst prezentowanych szczegółowych norm

⁶ Źródłem takiego stanu rzeczy jest chrzcielna tajemnica wcielenia w Chrystusa i ukonstytuowanie w lud Boży, a przez to bezpośrednie uczestnictwo w Chrystusowej misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Por. kan. 204 § 1, 208 KPK.

⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici* z dnia 30 grudnia 1988 roku, nr 17, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 293.

⁸ Por. kan. 96 KPK.

⁹ „Zadaniem własnym prawa kościelnego jest właśnie to, by wierni przezwyciężali własny indywidualizm i urzeczywistniali swoje powołanie, zarówno osobiste, jak i wspólnotowe, ponieważ cel prawa w Kościele jest dwojaki: chronić wspólnotę kościelną i wspierać prawa poszczególnych wiernych”. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 84.

¹⁰ Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 74-119.

¹¹ Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 2; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 31; por. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, w: „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (208) 1998, s. 30-40.

¹² Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 179-211.

¹³ Por. kan. 266 § 1 KPK; „Na mocy ustanowienia Bożego [...] są oni mianowicie konsekrowani i przeznaczeni ażeby – każdy odpowiednio do swojego stopnia, wypełniając w osobie Chrystusa – Głowy zadania nauczania, uświęcania i kierowania – byli pasterzami ludu Bożego”. Kan. 1008 KPK.

kodeksowych dotyczy najpierw obowiązków osób duchownych. Stąd również w tym opracowaniu zostanie uszanowana kodeksowa systematyka.

1. Obowiązek głoszenia królestwa Bożego

Pierwszym obowiązkiem duchownego jest głoszenie wszystkim królestwa Bożego oraz miłości Boga do ludzi w posłudze słowa i sakramentów świętych. Duchowny powinien zatem celowo w swoim ministerialnym posługiwaniu ukazywać miłość Boga względem człowieka, jak również integralnie włączyć w to dzieło swoje osobiste życie i postępowanie, aby potęgować wzajemną miłość ludu Bożego, której źródłem jest miłość Boga. Prawodawca wskazał, aby przeżywanie tajemnicy miłości posiadało charakter apostołsko-misyjnej działalności, która stale powinna prowadzić wiernych do *budowania Ciała Chrystusa* i osobistego wzajemnego wzrastania¹⁴. Ten pierwszy kodeksowy obowiązek duchownych katolickich Kościołów wschodnich ma swoje źródło w soborowej nauce Kościoła, która postrzega prezbiterów jako *dłużników wszystkich* mających się „dzielić z nimi prawdą Ewangelii”, nauczając, głosić również „niewierzącym tajemnicę Chrystusa”, „uczyć nie swojej mądrości, lecz słowa Bożego, usilnie zachęcając wszystkich do nawrócenia i świętości”¹⁵. Tak więc życie duchownego i trud przepowiadania Słowa Bożego powinno mieć charakter świadectwa ewangelicznego, dokonującego się często w trudnych okolicznościach świata, poruszającego umysły i serca słuchaczy, integralnie aplikującego prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia. Prawodawcy zależy bowiem, aby codzienne życie i działanie duchownych było postrzegane w wymiarze świadectwa żywej i autentycznej wiary¹⁶.

2. Obowiązek dążenia do doskonałości Chrystusowej

Prawodawca postanowił, iż na wszystkich duchownych katolickich Kościołów wschodnich spoczywa także szczególny sposób realizowania obowiązku dążenia do doskonałości, nakazanej przez Jezusa Chrystusa swoim uczniom. Motywem do permanentnego spełniania tego obowiązku jest fakt, iż duchowni przez święcenia

¹⁴ „Clerici primam habent obligationem Regnum Dei omnibus annuntiandi et amorem Dei erga homines in ministerio verbi et sacramentorum, immo et tota vita repraesentandi ita, ut omnes invicem et super omnia Deum diligentes in Corpus Christi, quod est Ecclesia, aedificentur atque crescant”. Kan. 367 KKKW; por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 185.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* z dnia 7 grudnia 1965 r., nr 4; por. kan. 367 KKKW.

¹⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 4.

zostali w nowy sposób *poświęceni Bogu, aby stawali się bardziej zdatnymi narzędziami Chrystusa wiecznego Kapłana w służbie ludowi Bożemu* oraz by równocześnie byli przykładem dla świata¹⁷.

Należy zauważyć, iż powyższy obowiązek jest wspólny z obowiązkiem duchownych Kościoła łacińskiego, których prawodawca zobowiązuje też do dążenia do doskonałości i świętości. Podstawowym motywem inspirującym prawodawcę do wyznaczenia duchownym obrządków katolickich takiego obowiązku jest fakt ich wewnętrznej konsekracji, dokonującej się w akcie przyjętych święceń oraz to, że przez święcenia zostali ustanowieni szafarzami Bożych tajemnic dla służenia ludowi Bożemu. Jest to szczególna, lecz druga racja obligująca każdego duchownego do troski o zdobycie osobistej świętości¹⁸, ponieważ motywacja pierwsza wynika z fundamentalnej racji, a mianowicie: przynależności do ludu Bożego¹⁹, z którym są wspólnie powołani do ewangelicznej doskonałości.

Kodeks Kanonów Kościołów wschodnich, jak również prawo kodeksowe Kościoła łacińskiego wylicza obligatoryjnie okoliczności, które stwarzają najbardziej optymalne warunki osiągnięcia kapłańskiej doskonałości. Dlatego duchowni powinni codziennie oddawać się *czytaniu i rozważaniu* słowa Bożego, być gorliwym w *modlitwie, sprawowaniu liturgii*, zwłaszcza w *celebracji kultu i tajemnicy Eucharystii*, w *czynieniu rachunku sumienia*, przystępowaniu do *sakramentu pokuty*, oddawaniu *czci Przenajświętszej Maryi Bogurodzicy*, spełnianiu innych obrzędów własnego Kościoła *sui iuris*, cenieniu kierownictwa duchowego, odprawianiu ćwiczeń duchowych, zgodnie z przepisami prawa partykularnego²⁰. Zdaniem prawodawcy duchowni powinni w tym celu wiernie i nieustrudzenie wypełniać obowiązki pasterskiej posługi²¹, jak również w Kościele łacińskim powinni swoje życie duchowe karmić mocą Pisma Świętego i codziennie sprawowanej Eucharystii²².

¹⁷ Por. kan. 368 KKKW.

¹⁸ Por. kan. 276 § 1 KPK.

¹⁹ Por. kan. 217 KPK; por. R.C. Martin, *Powołani do świętości. Co znaczy spotkać Boga Żywego*, Wrocław – Kraków 1993, s. 29-33.

²⁰ „Clerici in lectionem et meditationem verbi Dei cottidie incumbant ita, ut Christi auditores fideles atque attenti facti evadant veraces ministri praedicationis; in oratione, in celebrationibus liturgicis et praesertim in devotione erga mysterium Eucharistiae assidui sint; conscientiam suam cottidie discutiant et sacramentum paenitentiae frequenter suscipiant; Sanctam Mariam semper Virginem, Dei Matrem colant et ab ea gratiam se conformandi eius Filio implorent aliaque propriae Ecclesiae sui iuris exercitia pietatis peragant”. Kan. 369 § 1-2 KKKW; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 41; Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 12-14; por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 185.

²¹ Kan. 276 § 2,1 KPK.

²² Kodeks zachęca diakonów, by uczestniczyli w codziennie sprawowanej Ofierze eucharystycznej. Por. tamże, § 2,2.

Powinni także zdobywać swą doskonałość, realizując codzienny obowiązek odmawiania godzin brewiarzowych²³, odprawiając rekolekcje, zgodnie z zaleceniami prawa partykularnego²⁴, jak również podejmując praktykowanie powszechnie lub lokalnie przyjętych środków uświęcających życie kapłańskie, m.in. regularnie oddawali się rozmyślaniu, często przystępowali do sakramentu pokuty i mieli szczególne nabożeństwo do Matki Bożej²⁵. *Kodeks Kanonów Kościołów wschodnich* wszystkich swoich duchownych zobowiązał do sprawowania *Liturgii Godzin* zgodnie z prawem partykularnym własnego Kościoła *sui iuris*²⁶. Ten obowiązek integralnie wpisany w trud zdobywania doskonałości Chrystusowej dotyczy tzw. czytania *czasosłowa*, obowiązującego w różnym stopniu w niektórych wschodnich wspólnotach katolickich, wprowadzonego pod wpływem Kościoła łacińskiego²⁷.

Wydaje się, że integralną częścią obowiązku zdobywania doskonałości Chrystusowej staje się dla duchownego częste sprawowanie Boskiej liturgii, zwłaszcza w niedziele i święta nakazane, zgodnie z przepisami prawa partykularnego katolickich Kościołów wschodnich. Prawodawca gorliwie polecił duchownym nawet codzienne sprawowanie Boskiej liturgii²⁸. Należy wyjaśnić w tym miejscu, że często słyszy się, iż codzienne odprawianie liturgii Najświętszej Eucharystii jest wyłącznie charakterystyczne dla praktyki Kościoła łacińskiego²⁹. W piśmiennictwie chrześcijańskim znajdują się jednak wyraźne świadectwa, że codzienną służbę Bożą praktykowano również w pierwotnym Kościele wschodnim, m.in. przez św. Bazylego Wielkiego. Przed połączeniem ze Stolicą rzymską, katolicy wschodni sprawowali w dni powszednie nabożeństwa *nieeucharystyczne*, zwłaszcza za wiernych zmarłych (co w tradycji bizantyjsko-słowiańskiej nazywano: *panichida*, *parastas*), a także modlitewne nabożeństwa w różnych intencjach (*moleben* oraz *akatyist*). Ta wschodnia tradycja często pozostawała niezauważona ze względu na praktykę codziennej liturgii Najświętszej Eucharystii w Kościele łacińskim³⁰.

²³ W tym obowiązku uczestniczą również diakoni stali, którzy odmawiają godziny brewiarzowe zgodnie z dyrektywami Konferencji Episkopatu. Por. tamże, § 2,3.

²⁴ Por. tamże, § 2,4.

²⁵ Por. tamże, § 2,5; por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 18.

²⁶ Por. kan. 377 KKKW.

²⁷ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 186.

²⁸ Por. kan. 378 KKKW.

²⁹ Por. kan. 276 § 2 n. 2 KPK.

³⁰ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 186.

3. Obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa

Nie tylko duchowni w Kościele łacińskim mają szczególny obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa Ojcu Świętemu oraz własnemu ordynariuszowi³¹. Podobną normę ustalił prawodawca w KKKW dla duchownych katolickich Kościołów wschodnich, obligatoryjnie wzywając do szczególnego okazywania szacunku oraz posłuszeństwa Biskupowi rzymskiemu, Patriarsze i Biskupowi eparchialnemu³². Ojciec Święty jest bowiem widzialną Głową całego Kościoła, razem ze wszystkimi biskupami kieruje życiem ludu Bożego, a duchowni wszystkich obrządków katolickich, pomagając im w nauczaniu, uświęcaniu i kierowaniu wspólnotą, są ich współpracownikami. Postawa posłuszeństwa i szacunku duchownych wobec Papieża i biskupów powinna być przepojona duchem i wolą ofiarnej współpracy. Duchowni od swego ordynariusza otrzymują misję kanoniczną³³, a w liturgii przyjęcia święceń składają ordynariuszowi uroczystą obietnicę okazywania szacunku i czci oraz posłuszeństwa³⁴. Należy przypomnieć, że okazywanie przełożonym szacunku polega zazwyczaj na oddaniu im honoru, czci i poważania w podejmowanej codziennej współpracy, zwłaszcza przez budowanie pełniejszej jedności braterskiej w Chrystusie. Natomiast postawa posłuszeństwa kanonicznego zobowiązuje duchownych do wykonywania poleceń ordynariusza, wydanych zgodnie z zakresem jego władzy. Dlatego – zgodnie z dyscypliną Kościoła – w sprawy osobiste i prywatne duchownych, które nie są integralnie związane z obowiązkami stanu, ordynariusz może ingerować tylko wówczas, gdy one są przeciwne wierze i chrześcijańskiej moralności, jak również ilekroć duchowny przez swoją postawę narusza publiczne dobro Kościoła³⁵. Postawa autentycznego posłuszeństwa motywowana jest miłością oraz zobowiązuje nie do sprzeciwu i buntu, lecz do roztropnego poszukiwania nowych dróg pasterzowania. Stąd zachęta soborowa, aby duchowni odważnie występowali z inicjatywą i *jasno przedkładali potrzeby trzody sobie powierzonej*³⁶. Pełniejsza realizacja obowiązku okazywania sza-

³¹ Por. kan. 273 KPK.

³² „Clerici speciali obligatione tenentur Romano Pontifici, Patriarchae et Episcopo eparchiali reverentiam et obaedientiam exhibendi”. Kan. 370 KKKW.

³³ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* z dnia 7 grudnia 1965 r., nr 7; „Posługa kapłańska jest posługą samego Kościoła, nie może być wypełniona inaczej jak tylko we wspólnocie hierarchicznej całego ciała”. Tamże, nr 15.

³⁴ Każdy kandydat na pytanie postawione przez biskupa udzielającego święceń: „Czy przyrzekasz swojemu ordynariuszowi cześć i posłuszeństwo?” – odpowiada: „Przyrzekam”.

³⁵ W takiej sytuacji zawsze winni się poddać decyzji i zdaniu tych, którzy wykonują naczelne zadanie w kierowaniu Kościołem. Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 15; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 84.

³⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 7 i 15.

cunku i posłuszeństwa służy zacieśnieniu braterskiej jedności kapłańskiej w Chrystusie.

4. Obowiązek przyjęcia urzędu, posługi, zadania

Prawodawca w KKKW postanowił również, że duchowni katolickich Kościołów wschodnich mają obowiązek przyjąć i wiernie wypełnić wszelki urząd, posługę lub zadanie powierzone im przez kompetentną władzę, ilekroć według osądu tejże władzy wymaga tego konieczność Kościoła³⁷. Niemal identyczna norma znajduje się w Kodeksie prawa kanonicznego Kościoła łacińskiego³⁸. Wydaje się więc, że jedynie słusznym wytłumaczeniem duchownego od nieprzyjęcia powierzonego mu urzędu – posługi – zadania może być zaistnienie prawnie uznanej przeszkody, np. choroby, podeszłego wieku czy też wykonywania już innej posługi kanonicznej. Zgodnie z przyjętą procedurą prawną zainteresowany duchowny powinien o zaistnieniu przeszkody poinformować swego ordynariusza, który osobiście podejmuje decyzję, czy przedstawione motywy odmowy przyjęcia urzędu kościelnego są wystarczające. Może zdarzyć się i tak, że duchowny będzie opornym w realizacji tego obowiązku, a więc w jego przyjęciu. Wówczas ordynariusz, jeśli upomnienie nie przyniesie oczekiwanego rezultatu, może duchownego ukarać³⁹. Tak więc duchowni we wszystkich obrządkach Kościoła katolickiego mają obowiązek przyjęcia i wypełnienia od swojego ordynariusza stałego lub przejściowego tzw. zadania kościelnego. Powinność ta wynika z obowiązku okazywania swemu przełożonemu kanonicznego posłuszeństwa⁴⁰ oraz z zasady sprawiedliwości, ponieważ duchowny został wyświęcony nie dla własnego dobra i dla własnych spraw, lecz dla posługiwania kapłańskiego w diecezji i dla duchowego dobra wiernych.

W KKKW znajduje się również norma dotycząca możliwości wypełniania przez duchownych katolickich Kościołów wschodnich zawodu świeckiego. Może się to jednak dokonywać wyłącznie po uzyskaniu zgody od własnego Hierarchy⁴¹. Obecnie zatrudnianie duchownych w zawodach cywilnych, zwłaszcza w Kościołach Wschodnich, ze względu na liczebnie małe wspólnoty, w wielu krajach jest ko-

³⁷ „Suscipiendum est clericis ac fideliter implendum omne officium, ministerium vel munus ab auctoritate competenti eis commissum, quandocumque id de eiusdem auctoritatis iudicio necessitates Ecclesiae exigunt”. Kan. 371 § 2 KKKW.

³⁸ Por. kan. 274 § 2 KPK.

³⁹ „Powinien być sprawiedliwie ukarany: 2° kto w inny sposób okazuje nieposłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, ordynariuszowi lub przełożonemu, który zgodnie z prawem coś nakazuje lub czegoś zakazuje, i po upomnieniu trwa w nieposłuszeństwie”. Kan. 1371, 2 KPK.

⁴⁰ Por. kan. 273 KPK; por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 15.

⁴¹ „Ut vero professionem civilem exercere possint, requiritur licentia proprii Hierarchae”. Kan. 371 § 3 KKKW.

nieczne dla zabezpieczenia minimum życiowego. Wskazuje się obecnie na możliwości podjęcia przez duchownych pracy w niepełnym wymiarze godzin roboczych, zwłaszcza jako nauczających w szkołach katolickich⁴², aby zabezpieczyć sobie środki konieczne do materialnego utrzymania, bowiem środki ofiarowane przez małą i ubogą wspólnotę eklezjalną często są niewystarczające.

5. Obowiązek stałej formacji intelektualnej i pastoralnej

Prawodawca w tej kwestii postanowił, że duchowni po zakończeniu kształcenia w świętych naukach, wymaganego do przyjęcia święceń, nie powinni rezygnować z procesu teologicznego kształcenia. Powinni natomiast pogłębiać dotychczas zdobytą wiedzę, dostosować ją do współczesnych wymagań, korzystając w tym celu z kursów formacyjnych zaaprobowanych przez własnego Hierarchę⁴³. Duchowni powinni też uczestniczyć w spotkaniach formacyjnych, które własny Hierarcha uznaje za potrzebne do rozwijania świętej nauki i pastoralnych metod⁴⁴. Nie powinni również zaniedbywać formacji intelektualnej z zakresu wiedzy świeckiej, zwłaszcza tych dyscyplin, które ściślej łączą się z nauką teologiczną, aby ich formacja intelektualna w tym zakresie nie była mniejsza niż *ludzi wykształconych*⁴⁵. W powyższych normach kodeksowych została zawarta pełna troska prawodawcy o solidną formację intelektualną, teologiczną i pastoralną wszystkich duchownych obrządków katolickich.

Obowiązek ten należy postrzegać pozytywnie, bowiem nieustanne kształcenie i doskonalenie warsztatu teoretycznego jest powinnością i stawianym wymogiem wobec osób uprawiających wiele dyscyplin. Dlatego duchowni – również w Kościele łacińskim – nawet po przyjęciu sakramentu święceń są obowiązani kontynuować studia teologiczne, by przygotować się do podjęcia korzystniejszego dialogu ze współczesnym światem⁴⁶. Winni nieustannie czerpać z solidnej doktryny teologicznej opartej na Objawieniu, przekazanej przez tradycję poprzednich pokoleń

⁴² Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 185-186.

⁴³ „Institutione, quae ad ordines sacros requiritur, peracta in scientias sacras incumbere ne desinant clerici, immo profundiores et ad diem accommodatam earundem cognitionem et usum acquirere satagant per cursus formativos a proprio Hierarcha approbatos”. Kan. 372 § 1 KKKW; Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 22.

⁴⁴ „Frequentent quoque collationes, quas Hierarcha opportunas iudicavit ad scientias et res pastorales promovendas”. Kan. 372 § 2 KKKW; por. kan. 131 § 1,3 CIC/1917; por. Paulus VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae*, nr 7.

⁴⁵ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 19; por. kan. 372 § 3 KKKW.

⁴⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 19.

ludzi Kościoła, określonej w oficjalnych dokumentach Soborów i nauce papieży. Duchowni powinni unikać świeckich nowości oraz fałszywej wiedzy⁴⁷. Przepisy prawa partykularnego powinny określić szczegółowe obowiązki duchownych związane z dalszą formacją intelektualną, a zwłaszcza uczęszczanie na wykłady duszpasterskie, udział w zebraniach teologicznych i konferencjach, które winny stać się dobrą okazją do pełniejszego poznania współczesnej teologii i aktualnych metod duszpasterskich w Kościele⁴⁸. Kapłani mają także obowiązek poznawania innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza tych, które integralnie są związane z ich rodzajem pracy w Kościele⁴⁹. Tak więc prawodawca w KKKW i KPK zawarł istotne normy obligujące duchownych do troski o osobistą permanentną formację intelektualną i pastoralną, aby jak najgodniej i najowocniej pełnić swoje posługiwanie zbawcze w wymiarze biblijnego świadectwa. Potrzebna jest zatem stała formacja, aby duchowni *byli dojrzałymi w wiedzy i aby ich nauka była duchowym lekarstwem dla ludu Bożego*, zaś ich wiedza powinna być święta, „bo wzięta ze świętego źródła” i skierowana również do osiągnięcia świętego celu⁵⁰.

5. Obowiązek świętego posługiwania w jedności

Prawodawca obligatoryjnie stwierdził, iż wszyscy duchowni przez kapłańskie posługiwanie uczestniczą w budowaniu jedności Ciała Chrystusowego. Ten jedyny cel powinni realizować na płaszczyźnie miłości ze wszystkimi współbraćmi jakiegos Kościoła *sui iuris*. Dlatego zostali zobligowani są do nawiązania we wspólnocie Kościoła godnych relacji z innymi duchownymi, bez względu na zajmowaną jakąkolwiek pozycję i spełnianie różnorodnych funkcji w swoim Kościele. Między nimi istnieje kanoniczny obowiązek współpracy i świadczenia sobie wzajemnie pomocy⁵¹. Jest to wystarczający motyw do zaistnienia między duchownymi węzła solidarnego braterstwa i modlitwy oraz autentycznej współpracy, z zachowaniem wskazań przepisów prawa partykularnego⁵². Przepisy szczegółowe w materii obowiązku świętego posługiwania w jedności, zarówno w KKKW i KPK,

⁴⁷ Por. kan. 279 § 1 KPK.

⁴⁸ Por. kan. 279 § 2 KPK.

⁴⁹ Do takich dziedzin należeć będzie psychologia, psychiatria, socjologia, pedagogika, które mają bezpośredni związek z duszpasterstwem specjalistycznym lub pracą np. w sądownictwie kościelnym. Wspomniane dziedziny na pewno ułatwiają wykonywanie pasterskiej posługi. Por. kan. 279 § 3 KPK.

⁵⁰ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 19.

⁵¹ „Clerici confratribus cuiuslibet Ecclesiae sui iuris vinculo caritatis uniti ad unum omnes conspirent, ad aedificationem nempe Corporis Christi, et proinde, cuiuscumque sunt condicionis, etsi diversis officiis fungentes, inter se cooperentur seque invicem adiuvant”. Kan. 379 KKKW; por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 8.

⁵² Por. kan. 275 § 1 KPK; por. *Kapłan – sługa Zbawienia*, w: *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, s. 144-160.

odzwierciedlają ducha wskazań Soboru Watykańskiego II, na którym apelowano o solidarność kapłańską i godną współpracę, by *wszyscy prezbiterzy, tak diecezjalni, jak i zakonni, wzajemnie się wspomagali, aby być zawsze współpracownikami prawdy*⁵³. W okresie formacyjnym należy zatem zwrócić uwagę kandydatom do kapłaństwa, by później chcieli budować jedność z prezbiterami starszymi, szanując ich wiek i doświadczenie oraz radząc się ich w sprawach dotyczących duszpasterstwa⁵⁴. Tak więc autentyczna współpraca pomiędzy duchownymi różnych Kościołów *sui iuris* winna rozwijać się i umacniać, ponieważ zawsze staje się przykładem braterskiej miłości.

6. Obowiązek troski o powołania kapłańskie i zakonne

Na wszystkich duchownych prawodawca nałożył obowiązek wspierania dzieła powołań do świętej służby i do życia w instytucjach życia konsekrowanego. Sprawę powołań należy popierać wszystkimi możliwymi środkami, a więc przepowiadaniem słowa Bożego, katechezą, a zwłaszcza świadectwem życia i posługi⁵⁵. Obowiązek troski o powołania należy zatem do istoty posłannictwa kapłańskiego, przez które każdy duchowny uczestniczy w trosce całej eklezjalnej wspólnoty, aby nigdy na ziemi nie zabrakło *ewangelicznych robotników* pośród ludu Bożego. Dlatego tak ważne jest, aby Kościół nieustannie posiadał kapłanów potrzebnych do wypełnienia jego zbawczej misji w świecie. Autentyczna troska o powołania kapłańskie i zakonne to złożenie przez duchownego Chrystusowi *najwyższego dowodu miłości*⁵⁶.

7. Postawa miłości czynnej i uszanowanie roli świeckich

Prawodawca KKKW zalecił wszystkim duchownym katolickich Kościołów wschodnich apostolską gorliwość w okazywaniu miłosierdzia i chrześcijańskiej gościnności, szczególnie wobec osób chorych, udręczonych, prześladowanych, wypędzonych i uciekinierów⁵⁷. Powyższa norma ma swoje źródło w zaleceniach

⁵³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 8.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ „Sollicitudinem habeant clerici omnes vocationes ad ministeria sacra et ad instituta vitae consecratae ducendam promovendi non solum praedicatione, catechesi aliisque opportunis mediis, sed imprimis vitae ac ministerii testimonio”. Kan. 380 KKKW; por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 11.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ „Zelo apostolico ardentem clericis omnibus exemplo sint in beneficentia et hospitalitate praesertim erga aegrotantes, afflictos, persecutionem patientes, exiliatos et profugos”. Kan. 381 § 1 KKKW; Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187; por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 8.

soborowych, które zrodziły się wprost z inspiracji biblijnych⁵⁸, które wprost zobowiązują chrześcijan do świadczenia bliźnim miłości czynnej. W składaniu tego świadectwa duchowni powinni przewodzić, jako płonący duchem apostołskim i będący dla wszystkich przykładem⁵⁹. Apostolska gorliwość nie została przez prawodawcę ograniczona wyłącznie do realizowania tzw. działalności dobroczynno-charytatywnej wobec osób potrzebujących. Dlatego prawodawca określił także, iż duchowni mają obowiązek udzielania wiernym świeckim z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza w postaci głoszenia słowa Bożego i sprawowania sakramentów dla tych chrześcijan, którzy o to proszą, znajdują się w należytej dyspozycji duchowej i nie są związani prawną przeszkodą do przyjmowania sakramentów⁶⁰. Prawodawcy zależy bowiem na wypracowaniu pełniejszej gorliwości o zbawienie dusz, często wykraczającej poza wyłączne potrzeby wiernych katolickich Kościołów wschodnich i Kościoła łacińskiego.

Specjalną kodeksową formą realizacji obowiązku uszanowania świeckich w KKKW jest powinność duchownych katolickich Kościołów wschodnich uznawania i doceniania godności świeckich, obiektywne uznanie ich własnego udziału w misji wspólnoty Kościoła, zwłaszcza różnorodnych charyzmatów osób świeckich, ich kompetencji i doświadczenia, z zaangażowaniem wykorzystując je dla dobra samego Kościoła, zawsze w sposób przewidziany prawem⁶¹. Duchowni podejmując zatem duszpasterskie zaangażowanie we wspólnocie danego Kościoła partykularnego powinni być świadomi tego, że Kościół nakłada na nich soborowy obowiązek współpracy ze świeckimi. Stąd nie mogą już tworzyć hermetycznie zamkniętej społeczności, skoro prawo kodeksowe nakłada na nich obowiązek uznania i popierania misji, jaką świeccy, zgodnie ze swoją pozycją, wykonują w katolickich Kościołach wschodnich i Kościele łacińskim, *stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa*⁶². Dlatego na wielu płaszczyznach

⁵⁸ „Kierując się duchem braterstwa, niech prezbiterzy nie zapominają o gościnności (Hbr 13,1-2), niech praktykują dobroczynność i dzielenie się dobrami (Hbr 13,16), troszcząc się przede wszystkim o chorych, strapionych, obciążonych nadmierną pracą, samotnych, wygnanych z ojczyzny, jak również cierpiących przesładowanie (Mt 5,10)”. Tamże.

⁵⁹ Kan. 381 § 1 KKKW.

⁶⁰ „Obligacione tenentur clerici, nisi iusto impedimento sunt detenti, suppeditandi ex spiritualibus Ecclesiae bonis verbi Dei praesertim et sacramentorum adiumenta christifidelibus, qui opportune petunt, rite sunt dispositi nec iure a sacramentis suscipiendis prohibentur”. Kan. 381 § 2 KKKW; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 37.

⁶¹ „Clerici laicorum dignitatem atque propriam partem, quam in missione Ecclesiae habent, agnoscant et promoveant praesertim charismata laicorum multiformia probantes necnon competentiam et experientiam eorum in bonum Ecclesiae vertentes speciatim modis iure paevisis”. Kan. 381 § 3 KKKW; por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 25.

⁶² Por. kan. 275 § 2 KPK; Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 2; por. tamże, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 31.

duchowni winni współpracować ze świeckimi, z wrażliwością wsłuchiwać się w ich głos, *uznając ich doświadczenie i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania*⁶³. Współpraca ze świeckimi stanowi istotny wymiar budowania jedności pasterskiej w ludzie Bożym. Tak więc realizując obowiązek uszanowania i popierania godności świeckich, należy z akceptacją odnieść się do soborowej pozycji świeckich we wspólnocie eklezjalnej, w której wymownie rozszerzono zakres współpracy świeckich w ministerialnym posługiwaniu Kościoła⁶⁴.

8. Obowiązek powstrzymania się osób duchownych od niestosownych czynności i urzędów

Normy KKKW zdecydowanie postanawiają, że duchowni katolickich Kościołów wschodnich powinni powstrzymać się od wszystkiego, co nie przystoi ich stanowi, a co obligatoryjnie powinny określić przepisy prawa partykularnego, jak również powinni unikać tego, co jest obce stanowi duchownemu⁶⁵. Zgodnie z prawem partykularnym niektórych katolickich Kościołów wschodnich duchowym zabrania się np. udziału w wyścigach konnych czy też wyjścia do teatru⁶⁶. Należy zauważyć, że powyższa norma prawna jest niemal identyczna jak w KPK Kościoła łacińskiego, co pozwala głębiej skomentować treść prezentowanego kanonu 382 KKKW.

Otóż przykazania Dekalogu i nauka Ewangelii określają istotę godnego życia każdego chrześcijanina. Z nauki Kościoła powszechnego i praktyki życia wynika, iż nie wszystko, co przystoi ludziom świeckim, jest dobrze przyjmowane w odniesieniu do osób duchownych. Dlatego prawo kodeksowe Jana Pawła II zobowiązuje duchownych do powstrzymania się od tego wszystkiego, co nie przystoi ich stanowi, a co szczególnie powinny określić przepisy prawa partykularnego⁶⁷. Prawodawca, wydając taką normę, zawsze stoi na straży zachowania godności stanu duchownego, jak również pragnie wykluczyć to wszystko, co może spowodować zgorzenie, zdziwienie lub nawet ośmieszenie stanu duchownego w środowisku wiernych świeckich. Zatem osoby duchowne wszystkich obrządków katolickich powinny unikać czynności i zajęć, które nie stanowią o istocie stanu duchownego,

⁶³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 9.

⁶⁴ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187.

⁶⁵ „Abstineant prorsus clerici ab eis omnibus, quae statum eorum secundum normas iure particulari pressius determinatas dedecent, et etiam evitent ea, quae ab eo aliena sunt”. Kan. 382 KKKW.

⁶⁶ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187.

⁶⁷ Por. kan. 285 § 1 KPK.

choć te czynności same z siebie nie są nieprzyzwoite⁶⁸. Prawodawca może wskazać nawet na profesje dobre, potrzebne i słuszne, lecz na pewno do ich wykonywania nie potrzeba święceń kapłańskich, np. nie ma potrzeby, by duchowny musiał zarabiać jako taksówkarz, członek zespołu muzycznego, lekarz czy też menadżer⁶⁹. Należy uzupełnić, iż źródłem szczegółowych norm prawa partykularnego w tej kwestii staje się również tradycja katolickich Kościołów wschodnich wyrażona m.in. w *Kanonach Apostolskich*⁷⁰.

Prawodawca następnie zadeklarował, iż duchowni katolickich Kościołów wschodnich powinni posiadać prawa cywilne i polityczne na równi z innymi obywatelami, to jednak zabrania się im przyjmowania urzędów publicznych, które pociągają za sobą uczestniczenie w wykonywaniu władzy publicznej⁷¹. Taka sama norma obowiązuje duchownych łacińskich, dlatego również im kanonicznie zabrania się przyjmowania publicznych urzędów, z którymi jest złączona konieczność uczestniczenia w wykonywaniu władzy świeckiej⁷². Przyjęcie takich świeckich urzędów nie jest do pogodzenia z posługą sakramentalną, a konflikt porządku zewnętrznego z wewnętrznym mógłby być nieunikniony⁷³. Konsekwencją takiego stanowiska Kościoła łacińskiego jest następna norma kodeksowa KPK, w której stwierdza się, że duchowny może zarządzać dobrami i urzędami należącymi do świeckich, z którymi łączy się obowiązek prowadzenia rachunków, tylko za zgodą swego ordynariusza.

Kodeks Kanonów Kościołów wschodnich obligatoryjnie stwierdza, że służba wojskowa nie odpowiada stanowi duchownemu, stąd duchowni nie mogą dobrowolnie zaciągać się do wojska, chyba że uzyskają zgodę swego Hierarchy⁷⁴. Identyczną dyscyplinę w tej kwestii wyznacza *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 r. określając odbywanie służby wojskowej przez duchownych jako czynność niestosowną⁷⁵. Dlatego duchowni nie powinni się dobrowolnie zaciągać do służby wojskowej, chyba że zgodę wyrazi ordynariusz własny. Obecnie pełnienie służby wojskowej jest szczegółowo określone na podstawie porozumienia władzy świeckiej

⁶⁸ Por. kan. 285 § 2 KPK.

⁶⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 98.

⁷⁰ Por. *Les canons des synodes particuliers*, wyd. P.P. Joannou, *Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale*, Fonti, Fasc. IX, t. I/2, Grottaferrata – Roma 1962, 30; Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. t. I, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001, s. 42nn.

⁷¹ Kan. 383 nr 1 KKKW.

⁷² Por. kan. 285 § 3 KPK.

⁷³ Por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 72-74.

⁷⁴ Por. kan. 383 nr 2 KKKW.

⁷⁵ Por. kan. 289 § 1 KPK.

z kościelną, jak również została uregulowana prawnie obecność duchownych w strukturach wojskowych⁷⁶.

Duchowni katolickich Kościołów wschodnich powinni obowiązkowo korzystać ze zwolnień od wykonywania zadań i urzędów publicznych obcych stanowi duchownemu, jak też ze służby wojskowej, przyznanych na ich korzyść przez ustawy państwowe albo umowy i zwyczaje⁷⁷. W kodeksie łacińskim znajdują się podobne normy zabezpieczające uprawnienia duchownych, z których jednak należy korzystać w poczuciu pełnienia obowiązku słusznego wobec stanu duchownego. Dlatego duchowni powinni korzystać ze zwolnień od wykonywania zadań i publicznych obowiązków cywilnych, które są obce stanowi duchownemu, powołaniu kapłańskiemu, przyznanych na ich korzyść przez ustawy, umowy lub zwyczaje, chyba że ordynariusz zarządził inaczej⁷⁸. Motywem i inspiracją do takiej normy jest słuszne przekonanie, że również duchowni katolickich obrządków pracują publicznie i dla dobra powszechnego, a ich posłannictwo jest ściśle związane ze służbą człowiekowi i konkretnej wspólnotie państwowej⁷⁹.

Kościół przyznaje wszystkim duchownym prawo do korzystania z praw cywilnych i politycznych na równi z innymi obywatelami, jednak wyraźnie zabrania im piastowania urzędów publicznych, związanych ze sprawowaniem władzy publicznej i zaciągania się do służby wojskowej bez zgody Hierarchy. Zaleca również korzystanie z prawa zwalnającego duchownych z wykonywania publicznych zadań i urzędów, przynajmniej w niektórych krajach⁸⁰.

9. Obowiązek wspierania pokoju, jedności i zgody

KKKW wymownie nazywa duchownych katolickich Kościołów wschodnich sługami pojednania wszystkich ludzi w miłości Chrystusa. Dlatego powinni troszczyć się oni o wspieranie pokoju wśród ludzi, jak również jedności i zgody opartej

⁷⁶ Por. Jan Paweł II, Konstytucja Apostolska *Spirituali Militum Curae* na temat ordynariatów polowych, w: *Schematyzm Ordynariatu Wojska Polskiego 1995*, Warszawa 1995, s. 237-242; Instrukcja Biskupa Polowego o strukturze duszpasterskiej Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego z dnia 7 grudnia 1992 r., w: *Schematyzm Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego 1994*, s. 73-83.

⁷⁷ Por. kan. 383 nr 3 KKKW.

⁷⁸ Por. kan. 289 § 2 KPK. Kodeks z 1917 r. za takie czynności uważał zajęcia medyczne, stanowisko publicznych notariuszy, świeckiego sądownictwa, udział w rządach, piastowanie urzędów, z którymi związana była odpowiedzialność finansowa, piastowanie urzędów i funkcji adwokatów w sądach świeckich. Por. kan. 137 KPK.

⁷⁹ „Duchowni będą zwolnieni z obowiązków obywatelskich niezgodnych z powołaniem kapłańskim, jako to: sędziów przysięgłych, członków trybunałów [...]”. Por. Konkordat między Polską a Stolicą Apostolską z 1925 r., art. V.

⁸⁰ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187.

na sprawiedliwości⁸¹. Również w KPK prawodawca kościelny zobowiązuje duchownych, aby w realizacji swego posługiwania jak najbardziej popierali zachowanie między ludźmi pokoju i zgody, opartej na zasadzie sprawiedliwości⁸². Inspiracją religijną dla duchownych wszystkich obrządków katolickich staje się wezwanie do przyjęcia Chrystusowego pokoju, jak również niezbędną jest wola poszanowania godności wszystkich ludzi oraz ich podstawowych praw, co zdecydowanie wpływa na budowanie autentycznego braterstwa⁸³. Najgłębsze przekonanie motywujące do zachowania pokoju ze wszystkimi rodzi się z wewnętrznej jedności duchownego z samym Chrystusem⁸⁴.

Okolicznością wymownie sprzyjającą wspieranie pokoju, jedności i zgody staje się codzienne posługiwanie i inna działalność duchownego. Dlatego prawodawca w KKKW obligatoryjnie stwierdził, iż duchowni katolickich Kościołów wschodnich nie mogą brać udziału w działalności partii politycznych ani w kierowaniu związkami zawodowymi, chyba że według osądu biskupa eparchialnego lub jeśli tak stanowi prawo partykularne wydane przez Patriarchę albo inną władzę, wymaga tego obrona praw Kościoła albo rozwój dobra wspólnego⁸⁵. Wynika z tego, że prawodawca realnie postrzega okoliczności, w których duchowni mogą być członkami ugrupowań politycznych, jednakże nie powinni aktywnie uczestniczyć w ich działalności, jak również w działalności związków zawodowych, które w jakiejś mierze włączają się w nurt zmagania, a nawet konfliktów politycznych⁸⁶. Jednakże ostatnie słowo należy w tej materii do prawa partykularnego wydanego przez Patriarchę lub inną władzę, zwłaszcza kiedy wymaga tego troska o uszanowanie praw Kościoła lub właściwy i pełny rozwój dobra wspólnego.

Należy jednak w tym miejscu zauważyć, że normy prawne Kościoła łacińskiego zdecydowanie stwierdzają, iż czynne zaangażowanie się duchownego w działalność partii politycznych i związków zawodowych jest czynnością niestosowną. KPK wskazał jednak, że taką czynnością przestaje być w przypadku, kiedy obecność duchownego w takich okolicznościach jest konieczna, ze względu na obronę praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego⁸⁷. Jednak o tym nie decyduje osobiście

⁸¹ „Ministri reconciliationis omnium in Christi caritate satagant clerici pacem, unitatem et concordiam iustitia innixam inter homines fovere”. Kan. 384 § 1 KKKW.

⁸² Por. kan. 287 § 1 KPK.

⁸³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z dnia 7 grudnia 1965 r., nr 78.

⁸⁴ Por. tamże, nr 92.

⁸⁵ „In factionibus politicis atque in moderandis consociationibus syndicalibus activam partem ne habeant, nisi iudicio Episcopi eparchialis vel iure particulari ita ferente Patriarchae aut alterius auctoritatis iura Ecclesiae tuenda aut bonum commune promovendum id requirunt”. Kan. 384 § 2 KKKW.

⁸⁶ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s.187.

⁸⁷ Por. kan. 287 § 2 KPK.

duchowny, lecz jego przełożony, od którego otrzymuje stosowną misję do spełnienia.

Obowiązek wspierania pokoju, jedności i zgody przez duchownego prawodawcę postrzega również w kategoriach osobistego świadectwa życia. Stąd w normach KKKW znalazło się wymaganie, aby unikali jakichkolwiek waśni między sobą i z innymi chrześcijanami. Jeśli zaś taki spór powstanie między duchownymi, to należy go rozstrzygnąć wyłącznie na forum Kościoła oraz w taki sposób należy postąpić, kiedy stronami sporu stają się duchowni i inni chrześcijanie⁸⁸. Prawodawcy zależy więc na tym, aby sprawy konfliktowe duchownych i wiernych świeckich były w miarę możliwości rozstrzygane przez sądy kościelne czy też postępowanie i decyzje pozasądowe⁸⁹.

10. Obowiązek świadectwa przez proste i skromne życie

Kodeksowa motywacja dla realizacji przez duchownych obowiązku składania życiowego świadectwa zasadza się mocno na inspiracjach biblijnych, a zwłaszcza na fundamencie ubóstwa Jezusa Chrystusa. Stąd prawodawca postanowił, że duchowni natchnieni duchem ubóstwa Chrystusowego powinni starać się przez prostotę życia być dla świata świadkami dóbr najwyższych, a dobra doczesne przeznaczać według prawego duchowego rozeznania. Natomiast dobra nabyte z racji wykonywania urzędu, posługi lub kościelnego zadania powinny posłużyć im na zabezpieczenie stosownego utrzymania, realizację obowiązków swego stanu, jak również powinny być przeznaczone na dzieła apostołstwa lub miłości⁹⁰. Wynika stąd, że duchowni katolickich Kościołów wschodnich powinni pragnąć prostego stylu życia, który jednak nie pozbawia ich samych i rodzin odpowiedniego bytu materialnego, jak również pozwala dysponować słusznymi środkami na dzieła miłosierdzia⁹¹. Podobne obligacje prawne dotyczą również duchownych Kościoła łacińskiego, bowiem prawodawcy słusznie zależy na tym, by współcześni duchowni prowadzili życie proste i wystrzegali się wszystkiego, co może być oznaką lub faktyczną próżnością⁹². Dlatego diakoni, kapłani i biskupi nie powinni upodobać się do ludzi świeckich, zwłaszcza w dążeniu do wyszukanego komfortu życia.

⁸⁸ „Clerici quaslibet contentiones evitare studeant; si tamen quaedam contentio exsurrexit inter eos, ad forum Ecclesiae deferatur et hoc, si fieri potest, etiam fiat, si de contentionibus inter clericos et alios christifideles agitur”. Kan. 389 KKKW; por. kan. 120 § 1 CIC/1917.

⁸⁹ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 188.

⁹⁰ Por. kan. 385 § 1 KKKW.

⁹¹ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187.

⁹² Por. kan. 282 § 1 KPK.

Stąd w ich codzienności przeciwną chrześcijańskiej prostocie i skromności będzie wystawność życia. Natomiast źródłem dla zachowania postawy skromności winno być przesłanie Objawienia Bożego, które zwraca uwagę duchownych na fakt, że osoby głoszące Ewangelię, chociaż żyją w świecie, to jednak nie są z tego świata⁹³. Skromność życia ma również w Kościele łacińskim pełną wartość ewangelicznego świadectwa, dlatego duchowni winni należycie dbać o dobra materialne, swój wygląd, styl życia, lecz nie powinni ulegać modzie na posiadanie rzeczy najlepszych i najdroższych, co może stać się elementem publicznego zgorszenia i oskarżenia wysuwanego wobec całego Kościoła.

Także w zakresie dysponowania dobrami nabytymi prawo kodeksowe Kościoła łacińskiego zobowiązuje swoich duchownych, nie na zasadzie ścisłego obowiązku, lecz kanonicznego zalecenia, aby część dóbr materialnych, które im przypadły z racji wykonywania urzędu kościelnego, dobrowolnie i chętnie przekazali na pomnożenie dobra Kościoła i wsparcie dzieł miłości, a więc dzieł charytatywnych. W nauce prawa mówi się o tzw. dobrach zbywających, co oznacza, że duchowny najpierw ze swoich dochodów powinien zapewnić sobie godziwe utrzymanie i zadbać o środki na należyte wypełnienie szczegółowych obowiązków stanu, a resztę uposażenia szczodroliwie przeznaczyć na wymienione wyżej cele⁹⁴. Podstawą i motywem do przekazania tych dóbr powinna być nie tyle cnota sprawiedliwości, lecz chrześcijańska układność, osobista wrażliwość i nieklamana pobożność⁹⁵.

Dla jasności należy przypomnieć, że *bona superflua* to takie, które pozostają do dyspozycji duchownego po zabezpieczeniu godziwego utrzymania i swojej działalności. Nie tworzą ich środki materialne, które duchowny posiadał w innych okolicznościach życia niż wykonywanie urzędu kościelnego. Klasycznym przykładem mogą być dobra odziedziczone lub otrzymane przez imienną darowiznę. Również należy wskazać, iż godziwe utrzymanie obejmuje codzienne lub okresowe wydatki świadczone przez duchownego na wyżywienie, mieszkanie, ubranie, wynagrodzenie dla osób, które wykonują u niego prace domowe, fundusze na sprawy kultury i wypoczynku, leczenie, zapewnienie warunków gościnności i godnego przyjęcia innych osób, jak również konieczna pomoc dla najbliższych, np. rodziców wymagających opieki. Natomiast zabezpieczenie swojej działalności obejmuje wydatki związane z zakupem pomocy naukowych i duszpasterskich, płacenie podatków, pokrywanie opłat związanych z kursami i zjazdami duszpasterskimi i teologicznymi, permanentne dokształcanie się. W świadczeniu pomocy ma-

⁹³ Por. J 17,14-16; 1 Kor 7,31.

⁹⁴ Por. kan. 282 § 2 KPK.

⁹⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 95.

terialnej, której źródłem są dobra zbywające, należy uszanować zalecenie Kościoła, by środki te przeznaczać nie na cele filantropijne, lecz na cele kościelne, a więc jako wsparcie dla dzieł prowadzonych przez Kościół, np. budowa świątyni, utrzymanie seminarium, dzieła misyjne lub dzieła miłości⁹⁶.

W ramach realizacji kodeksowego obowiązku świadectwa przez proste i skromne życie prawodawca zabrania duchownym katolickich Kościołów wschodnich uprawiania handlu oraz dokonywania osobiście lub przez pośrednictwo innych osób wszelkich transakcji, czy to na korzyść własną, czy też innych, chyba że na takie działanie wyrazi zgodę władza wskazana przez prawo partykularne Kościoła *sui iuris* albo odpowiednia decyzja Stolicy Apostolskiej⁹⁷. Zabrania się również duchownym poręczania nawet własnym majątkiem, chyba że po konsultacji z własnym biskupem eparchialnym lub, jeśli trzeba, z przełożonym wyższym⁹⁸. Również w Kościele łacińskim nie wolno osobie duchownej poręczać, nawet własnym majątkiem, bez porozumienia ze swoim przełożonym i podpisywać weksli obligujących do wypłacania środków materialnych⁹⁹. Restrykcje kanoniczne odnoszą się także do zakazu uprawiania handlu i dokonywania transakcji, zarówno osobiście przez duchownych lub ich przedstawicieli, chyba że czynią to za akceptacją legalnej władzy kościelnej¹⁰⁰. Tak więc duchowny nie może się angażować w transakcje handlowe podejmowane dla materialnego zysku, bowiem podjęcie takiej działalności jest obwarowane sankcją karną, wymierzoną przez przełożonego stosownie do ciężkości przestępstwa¹⁰¹. Prawodawcy wymownie zależy na tym, aby styl życia duchownych wszystkich obrządków katolickich był prosty i skromny, a więc spełniał wymogi ewangelicznego świadectwa.

11. Obowiązek przebywania w swojej eparchii

Dyscyplina prawna KKKW określa również sprawę obowiązku przebywania swych duchownych w Kościele partykularnym. Dlatego duchowni, chociażby nie piastowali urzędu rezydencjalnego, nie powinni na dłuższy czas, który należy określić w prawie partykularnym, opuszczać swojej eparchii bez pozwolenia – przynajmniej domniemanego – własnego Hierarchy miejsca. Natomiast jeśli przebywa poza własną eparchią, podlega kanonicznie biskupowi eparchialnemu miejsca w tym, co dotyczy obowiązków stanu duchownego. Jeśli zamierza przebywać w tym miejscu dłuższy czas, powinien o tym bezzwłocznie powiadomić Hierarchę tego

⁹⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o postudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 17.

⁹⁷ Por. kan. 385 § 2 KKKW.

⁹⁸ Por. kan. 385 § 3 KKKW.

⁹⁹ Por. kan. 285 § 4 KPK.

¹⁰⁰ Por. kan. 286 KPK.

¹⁰¹ Por. kan. 1392 KPK.

miejsca¹⁰². Wynika z tego, że duchowny, którego aktualne miejsce zamieszkania i przebywania znajduje się w innej eparchii, staje się podmiotem zależnym w sprawach obowiązków stanu duchownego od miejscowego Hierarchy, z którym powinien podjąć układowe relacje i powiadomić go o woli przebywania na terenie jego Kościoła partykularnego. Dostępne dzisiaj wygodne i szybkie środki transportu sprawiają, że duchowni mogą mieć wiele powodów do przebywania poza granicami własnej eparchii: emerytura, troska o zdrowie, dłuższe odwiedziny, podjęcie studiów itp. Miejscowym hierarchą, z którym duchowny ma obowiązek skontaktowania się, jest biskup eparchialny lub inny hierarcha Kościoła *sui iuris*, także Biskup diecezjalny łacińskiego Kościoła partykularnego¹⁰³.

KPK Kościoła łacińskiego podobnie określa obowiązek przebywania duchownego w swojej diecezji, ponieważ podstawowym tytułem do święceń tego duchownego była praca w Kościele partykularnym. Stąd prawne zobowiązanie, obligujące duchownego do stałego przebywania na terenie swojej diecezji, nawet wtedy gdyby nie piastował urzędu rezydencjalnego. Nieobecność nie powinna trwać dłuższy czas, natomiast każdorazowe opuszczenie swojej diecezji na dłuższy okres powinno się dokonywać za zgodą ordynariusza¹⁰⁴. Prawodawca w powyższej materii odsyła do szczegółowych ustaleń, które winny się znaleźć w dokumentach i przepisach prawa partykularnego¹⁰⁵.

Analizując kodeksowy obowiązek przebywania duchownego Kościoła łacińskiego w swojej diecezji, należy bliżej określić kanoniczną treść tzw. urzędu rezydencjalnego. Chodzi bowiem o takie kościelne posługiwanie, z którym jest nierozzerwalnie złączony obowiązek przebywania w miejscu, gdzie duchowny winien wypełnić powierzone mu zadanie. Bezpośrednio dotyczy to np. proboszcza, wikariusza parafialnego, urzędników diecezjalnych instytucji. Natomiast urząd nierezydencjalny nie wiąże osoby duchownej koniecznością przebywania w stałym miejscu. Wystarczy bowiem, aby przebywać w miejscu wskazanym w czasie wypełniania swojej posługi, np. profesor seminarium. Należy też dodać, że ogólny obowiązek przebywania w swojej diecezji mają wszyscy piastujący urzędy, z tym jednak że urzędnicy rezydencjalni muszą przebywać na stałe w miejscu pełnienia urzędu¹⁰⁶, a nierezydencjalni przynajmniej w granicach swojej diecezji.

¹⁰² Por. kan. 386 § 1-2 KKKW.

¹⁰³ Por. Віктор Д. Поспішил, *Східне Католицьке Церковне право. Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*, s. 187.

¹⁰⁴ Por. kan. 283 § 1 KPK.

¹⁰⁵ Por. *Wewnętrzna organizacja Archidiecezji Wrocławskiej*, w: Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991, s. 347-361.

¹⁰⁶ Por. kan. 533 § 1 KPK.

Przepisy prawa powszechnego nie określają wiążąco, co znaczy dłuższy czas nieobecności duchownego. Można jednak przyjąć, iż prawodawca miał na myśli taki rodzaj nieobecności, która może dla osoby duchownej stanowić zdecydowaną przeszkodę w rzetelnym i odpowiedzialnym wypełnieniu przyjętych obowiązków, a powierzonych mu przez kościelną władzę, jak również że stan dłuższej nieobecności może poważnie i skutecznie utrudnić urzędowe relacje duchownego ze swoim przełożonym. By takie sytuacje wykluczyć albo zminimalizować w skutkach, istnieje zatem formalny zakaz opuszczania diecezji na dłuższy czas i zakaz bezprawnego opuszczenia miejsca sprawowania urzędu. W praktyce Kościoła partykularnego nie ma takiej potrzeby, by duchowny musiał wybierać rozwiązania nie stosowne, skoro zawsze jest możliwa komunikacja z ordynariuszem i uzyskanie jego kanonicznej zgody w tej kwestii.

12. Obowiązek troski o rozwój wszystkich Kościołów

KKKW nakłada na duchownych katolickich Kościołów wschodnich obowiązek odpowiedzialnej troski o rozwój wszystkich Kościołów. Dlatego duchowni, bez względu na swoją pozycję i piastowaną godność, powinni troszczyć się o wszystkie Kościoły. Autentyczna troska – zdaniem prawodawcy kodeksowego – powinna wyrażać się w gotowości duchownego do spełniania posługi, gdziekolwiek nagli konieczność, a zwłaszcza – za zgodą lub zachętą swego biskupa eparchialnego lub przełożonego – do wykonywania swojej posługi na misjach albo w regionach cierpiących na brak duchownych¹⁰⁷. Prawodawca uczy zatem dostrzegania potrzeb Kościoła powszechnego przez służebny wymiar kapłańskiej posługi każdego z duchownych. W normach KPK Kościoła łacińskiego prawodawca dokładnie określił również okoliczności i możliwości podjęcia pracy przez duchownych pochodzących z innych Kościołów partykularnych. Racje i potrzeby duszpasterskie wystarczająco uzasadniają pobyt duchownego poza terenem swojego Kościoła partykularnego, co niewątpliwie wymaga formalnej zgody zainteresowanych biskupów¹⁰⁸. Z norm obydwu kodeksów wynika zatem, że duchowni powinni świadczyć pomoc w posługiwaniu kapłańskim w tych miejscach, gdzie występuje brak wystarczającej liczby duchownych. Biskup eparchialny, Biskup diecezjalny oraz także przełożeni zakonni powinni tę pomoc ze wszech miar popierać, o ile pozwalają na to okoliczności miejsca i czasu.

¹⁰⁷ „Clericis, cuiuscumque sunt condicionis, cordi sit sollicitudo omnium Ecclesiarum et ideo se ad inserviendum, ubicumque urget necessitas, promptos exhibeant et praesertim permittente vel exhortante proprio Episcopo eparchiali vel Superiore ad suum ministerium in missionibus vel regionibus clericorum penuria laborantibus exercendum”. Kan. 393 KKKW.

¹⁰⁸ Por. kan. 271 § 1-3 KPK.

III. ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane w artykule obowiązki duchownych katolickich Kościołów wschodnich wyraźnie korespondują z powinnościami duchownych Kościoła łacińskiego. Dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość posługiwania kapłańskiego i sama kapłańska tożsamość ma wspólne źródło, którym jest nauka objawiona słowa życia oraz Tradycja, tak istotna dla charyzmatu kapłaństwa katolickich Kościołów wschodnich. Prezentacja obowiązków obligatoryjnie określonych przez prawodawcę w KKKW stała się pełniejsza przez zastosowanie metody porównawczej, która w wielu punktach umożliwiła konfrontację treści norm kodeksu łacińskiego z kodeksem Kościołów wschodnich. W artykule poddano refleksji wyłącznie obowiązki wspólne wszystkim duchownym katolickich Kościołów wschodnich i paralelne dla duchownych Kościoła łacińskiego. Należy zauważyć, iż niektóre z obowiązków duchownych rzymskokatolickich stały się w katolickich Kościołach wschodnich prawami osób duchownych, dlatego zaistniała konieczność kolejnego opracowania porównawczego w zakresie praw duchownych w promulgowanym *Kodeksie Kanonów Kościołów wschodnich*.

Summarium

De obligationibus clericorum in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium a Papa Joanne Paulo II Constitutione Apostolica *Sacri Canones*, die 18 X 1990 a. promulgatus, complures taxativas obligationes communes omnibus clericis Catholicarum Ecclesiarum Orientalium enumerat. In articulo hoc 12 obligationes indicantur, quae ad obligationes clericorum in eorum pastorali cura in Ecclesia sui iuris referuntur. Maior pars obligationum in CCEO eadem est cum normis CIC propter eundem fontem, quem Revelatio et Traditio Ecclesiae constituit. Tamen in CCEO aliquae differentiae cum CIC inveniuntur, propter diversas solutiones, quae erga clerum Ecclesiae Latinae acceptae sunt.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC

MISTERIA CHRZEŚCIJAŃSKIE JAKO PRZEDMIOT TEOLOGII

Język teologiczny zna pojęcie misterium. Pojawia się ono w dokumentach Magisterium, występuje w liturgii, jest używane w przepowiadaniu Kościoła. W dokumentach Soboru Watykańskiego II jest mowa o „misterium Chrystusa, misterium miłości, misterium paschalnym, misterium wiary, misterium zbawienia” lub też o „tajemnicy miłości, tajemnicy odkupienia, tajemnicy Bożej, tajemnicy Chrystusa” itd.¹ Różnorodność i wielość określeń dotyczących „misterium”, czyli w polskim tłumaczeniu „tajemnicy”, domaga się refleksji nad sensem i znaczeniem teologicznym tego pojęcia. Chodzi zatem o określenie, zdefiniowanie i odnalezienie istoty misterium, które jawi się jako przedmiot teologii. W naszej refleksji posługujemy się chętniej terminem łacińskim misterium niż jego polskim odpowiednikiem „tajemnica”. Wydaje się bowiem, że ten pierwszy lepiej oddaje treść, która kryje się pod tym pojęciem.

Teologiczny sens misterium wynika z jego sensu biblijnego. Dlatego zatrzymamy się najpierw nad pojęciem misterium w Piśmie Św., aby określić na tej podstawie jego teologiczną treść. Następnie przyjrzymy się wzajemnej relacji między dwoma pokrewnymi pojęciami, a mianowicie *misterium* i *sacramentum*. W dalszej części omówimy warunki i sposoby poznawania *misterium*. Na koniec porównamy chrześcijańskie misterium z misteriami obecnymi w religiach pogańskich.

¹ Zob. *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, opr. T. Bielski, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1970, 1351nn.

1. SENS BIBLIJNY

Samo pojęcie *mysterium* pochodzi od greckiego źródłosłowu określającego czynność zamykania, zamknięcia (*myeo*). Dlatego w starożytności pogańskiej oznaczało ono rzeczy usłyszane w czasie religijnych obrzędów, których nie można było opowiedzieć ani przekazać innym².

Greckie słowo *mysterion*, występujące w Piśmie Św., jest tłumaczeniem aramejskiego *raz*, które oznacza także „rzecz tajemną”, ale w nowym teologicznym sensie. Jego odpowiednikiem jest hebrajskie słowo *sod*³. *Mysterion* występuje zarówno w liczbie pojedynczej jako misterium oraz w liczbie mnogiej jako misteria. Jeśli chodzi o Stary Testament, to pojawia się on w późniejszych tekstach okresu helleńskiego, przede wszystkim w Księdze Daniela. Natomiast w Nowym Testamencie *mysterion* występuje przeważnie w liczbie pojedynczej. Tam jednak, gdzie jest mowa o misteriach w liczbie mnogiej (np. 1 Kor 4, 1), zachowany jest ten sam sens, co w liczbie pojedynczej⁴.

Na podstawie dodatkowych określeń połączonych z pojęciem *mysterion* oraz na podstawie kontekstu można stwierdzić, że sens biblijny misterium dotyczy jednej transcendentnej rzeczywistości, ujętej w trzech aspektach, a mianowicie jako: *zbawczy zamysł Ojca, tajemnica królestwa Bożego i tajemnica Chrystusa*.

Zbawczy zamysł Ojca

Misterium jako zbawczy zamysł Ojca ukazany jest najpierw w Starym Testamencie, gdzie jest mowa o tajemnicach Bożych, które zostają objawione człowiekowi. Taki sens posiada słowo *sod* w Am 3, 7: „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru [*sod*] sługom swym, prorokom”⁵. Podobnie w Księdze Mądrości jest mowa o tajemnicach, które odnoszą się do Boga, objawiającego swoje zbawcze zamiary: „Oznajmię, czym jest Mądrość i jak się zrodziła, i nie zakryję przed wami tajemnic” (Mdr 6, 22). Misterium zostaje tu utożsamione z Mądrością Bożą rozumianą jako nadprzyrodzona, transcendentna rzeczywistość⁶.

W Księdze Daniela misterium oznacza zbawcze plany Boga, które mogą być objawione w snach, widzeniach lub za pośrednictwem aniołów (por. Dn 2; 4; 5; 7; 8; 10 – 12)⁷. Plany te dotyczą bezpośredniej i eschatologicznej przyszłości, o któ-

² Por. R. Penna, *Mistero*, w: NDTB, 984-993, s. 985.

³ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica*, w: STB, s. 978-982, 978.

⁴ Por. *Listy do Koryntian. Wstęp-Przekład z oryginału-Komentarz*, opr. E. Dąbrowski w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, t. VII, red. E. Dąbrowski, Pallotinum, Poznań 1965, s. 173.

⁵ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica*..., art. cyt., s. 978.

⁶ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica*..., art. cyt., s. 979.

⁷ Tamże, s. 978.

rej decyduje jedynie Bóg. Misterium wymyka się więc ludzkiemu panowaniu i może być objawione tylko przez Boga. Doświadcza tego Daniel, który otrzymuje objawienie w nocnym widzeniu (por. Dn 2,19nn) i dzięki temu potrafi wyjaśnić znaczenie snu króla: „Tajemnicy, o którą król pyta, nie zdołają wyjawić ani mędracy, ani wykładacze snów, ani wróżbici, ani astrologowie. Jest jednak Bóg w niebie, który odsłania tajemnice, i On oznajmia królowi Nabuchodonozorowi, co nastąpi przy końcu dni” (Dn 2,27-28)⁸.

W podobnym sensie rozumie misterium św. Paweł, kiedy pisze o „misterium mądrości Bożej” (por. 1 Kor 2,7), „misterium Boga” (por. 1 Kor 4,1; Kol 2,2) oraz o „misterium woli Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (por. Ef 1,9). Określenia te oznaczają plan lub zamysł Ojca wobec stworzenia. Plan ten jest wyrazem zbawczej woli Ojca, który „oznajmił nam tajemnicę (*mysterion*) swej woli, według swojego postanowienia” (Ef 1,9). W doksolonii Listu do Rzymian jest mowa o „objawionej tajemnicy (*mysterion*) dla dawnych wieków ukrytej, teraz jednak ujawnionej, a przez pisma prorockie na rozkaz odwiecznego Boga wszystkim narodom obwieszczonej” (Rz 16,25-26). Podobnie też w Liście do Kolosan misterium oznacza „tajemnicę ukrytą od wieków i pokoleń, która teraz została objawiona Jego świętym” (Kol 1, 26).

Określenie „tajemnica mądrości Bożej”, którego używa św. Paweł w 1Kor 2,6-7, jest zaczerpnięte z języka misteriów helleńskich: „*A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających. Lecz głosimy tajemnicę (mysterion) mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata; gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały*” (1 Kor 2,7-8)⁹.

Misterium jako zbawczy zamysł Ojca nie określa w pełni wewnętrznego Boskiego życia Trójcy Osób ani Jej natury, lecz odnosi się do Boskiej zbawczej woli, która wypełnia się w Jezusie Chrystusie¹⁰. Dlatego św. Paweł pisze, że nie głosi samego misterium Boga, lecz to, co dokonało się w Jezusie Chrystusie: „Tak też i ja, przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo (*mysterion*) Boże. Postanowiłem bowiem, będąc wśród

⁸ Pojęcie misterium w takim starotestamentowym sensie występuje też w literaturze qumrańskiej; por. E. Dąbrowski, *Pojęcie „misterium” u św. Pawła w świetle literatury qumrańskiej*, w: *Listy do Koryntian. Wstęp-Przekład z oryginału-Komentarz*, red. E. Dąbrowski, Pallotinum, Poznań 1965, ss. 345-352, 346-347.

⁹ Por. E. Dąbrowski, *Pojęcie „misterium” u św. Pawła...*, art. cyt., s. 350.

¹⁰ Por. R. Penna, *Mistero...*, art. cyt., 989. Warto zwrócić uwagę, że o misterium Chrystusa jako realizacji zbawczego planu Boga mówią dokumenty Soboru Watykańskiego II; np. w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* (DK 22).

was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,1-2). Urzeczywistnieniem zbawczego zamysłu Ojca jest zatem cierpienie i śmierć wcielonego Syna Bożego. W krzyżu Chrystusa ukazuje się tajemnica mądrości Bożej¹¹.

Misterium jako zbawczy zamysł Ojca ma nadprzyrodzony, a zarazem historyczny i dynamiczny charakter¹². Pochodzi ono od Boga, to znaczy, ma swoje źródło w Boskiej woli Ojca, ale zostaje objawione w czasie i urzeczywistnia się w historii, zgodnie z Bożą pedagogią. Istotnymi etapami objawienia i urzeczywistnienia misterium są: Wcielenie Syna Bożego, czas Kościoła oraz eschatologiczne wypełnienie całej historii. O „dokonaniu się misterium Boga” w czasach ostatecznych mówi Apokalipsa (por. Ap 10,7). Dokonane misterium jest opisane w obrazach „nowego nieba i nowej ziemi” oraz „Miasta Świętego – Nowego Jeruzalem” (por. Ap 21). Misterium oznacza więc Boży zamysł zbawienia, obejmujący cały kosmos i historię¹³. Poznanie misterium dokonuje się wyłącznie poprzez nadprzyrodzone objawienie Boże i oznacza poznanie zbawczego zamysłu Ojca.

Tajemnica Chrystusa

W listach więziennych (List do Efezjan i Kolosan) precyzuje św. Paweł pojęcie misterium w sensie chrystologicznym i eklezjologicznym. Apostoł nie mówi już o „tajemnicy mądrości Boga”, ale o „tajemnicy Chrystusa” (por. Ef 3,4; Kol 4,3-4) i „tajemnicy Ewangelii” (por. Ef 6,19)¹⁴. Zbawczy zamysł Ojca jest bowiem w pełni objawiony i urzeczywistniony w osobie wcielonego Syna Bożego. Poznanie tej prawdy stanowi dla św. Pawła „zrozumienie tajemnicy (*mysterion*) Chrystusa” (por. Ef 3,4). W Liście do Kolosan zachęca on chrześcijan do modlitwy o zrozumienie misterium Chrystusa: „Módlcie się jednocześnie i za nas, aby Bóg otworzył nam podwoje dla słowa, dla wypowiedzenia tajemnicy (*mysterion*) – Chrystusa, za co jestem do tej pory więźniem, abym ją obwieścił tak, jak winienem ją wypowiedzieć” (Kol 4,3-4).

Misterium chrześcijańskie ma zatem nie tylko charakter chrystocentryczny, lecz ze swej istoty jest chrystocentryczne, to znaczy jest osobą Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Inaczej mówiąc, Jezus Chrystus nie tylko objawia misterium Ojca, lecz sam w osobie jest objawionym Misterium¹⁵.

¹¹ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica...*, art. cyt., s. 982.

¹² Por. R. Penna, *Mistero...*, art. cyt., s. 989.

¹³ Por. R. Penna, *Mistero...*, art. cyt., s. 993; por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica...* art. cyt., 980. 982.

¹⁴ Por. E. Dąbrowski, *Pojęcie „misterium” u św. Pawła w świetle literatury qumrańskiej*, dz. cyt., s. 350.

¹⁵ Por. R. Penna, *Mistero...*, art. cyt., s. 991.

Na podstawie listów więziennych można zauważyć, że tajemnica Chrystusa urzeczywistnia się w Kościele, który jest Jego ciałem (por. Ef 3)¹⁶. Misterium Chrystusa ma eklezjalny charakter, ponieważ Chrystus jednoczy się z Kościołem, tak jak żona jednoczy się z mężem we wspólnym darze z siebie (por. Ef 2,11-3,13 i Ef 5,21-33)¹⁷.

Istotą misterium Chrystusa jest tajemnica Jezusa Ukrzyżowanego. Tak rozumiane misterium stanowi główny temat przepowiadania św. Pawła: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani [...] mocą Bożą i mądrością Bożą” (1Kor 1,23-24; por. 2,2).

Misterium Chrystusa zawiera też w sobie tajemnicę Jezusa Pantokratora. Takie znaczenie misterium jest ukazane w Ef 1, 9-10, w którym objawienie tajemnicy oznacza „zjednoczenie wszystkiego na nowo w Chrystusie jako Głowie”¹⁸.

Tajemnica królestwa Bożego

Trzecim aspektem misterium w sensie biblijnym stanowi tajemnica królestwa Bożego. Otóż w Ewangeliach synoptycznych pojawia się pojęcie *mysterion* jeden jedyny raz i to właśnie jako *tajemnica królestwa Bożego* (por. Mk 4,11; Mt 13,11; Łk 8,10).

Misterium jest tu powiązane z centralnym tematem przepowiadania i działalności Jezusa, o którym pisze św. Marek: „Gdy Jan został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą. Mówił: »Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże«” (Mk 1,14-15). Oznacza to, że wszystkie słowa i czyny Jezusa są objawieniem oraz urzeczywistnieniem królestwa Bożego, które zostaje określone jako misterium (*mysterion*). Dlatego do swoich uczniów, którzy są świadkami Jego działalności, mówi Jezus: „Wam dana jest tajemnica (*mysterion*) królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach” (Mk 4,11; por. Mt 13,11; Łk 8,10).

Misterium królestwa Bożego pochodzi od Ojca i zostaje objawione ludziom przez Syna w Duchu Świętym. Wskazują na to słowa Jezusa: „Wystawiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojczy, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,25-27; por. Łk 10,21-22). Z tych słów wynika, że poznanie misterium polega na poznaniu wcielonego Syna Boże-

¹⁶ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica...*, art. cyt., s. 981.

¹⁷ Por. R. Penna, *Mistero...*, art. cyt., s. 992.

¹⁸ Tamże, s. 991.

go, ponieważ królestwo Boże utożsamia się z wydarzeniem i osobą Jezusa Chrystusa. Dlatego po Wielkanocy Apostołowie nie mówią już o królestwie Bożym, lecz głoszą Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego (por. 1 Kor 1,23)¹⁹.

2. SENS TEOLOGICZNY

Przy omówieniu teologicznego sensu misterium rozważymy najpierw jego istotę, która jawi się jako zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa uobecniająca się w świecie. Następnie przyjrzymy się wewnętrznej strukturze misterium.

Zbawcze dzieło Chrystusa

Z biblijnego sensu misterium można wyprowadzić wniosek, że istotą chrześcijańskiego misterium jest zbawcze dzieło Chrystusa w jego nadprzyrodzonym, historycznym i transcendentnym wymiarze. Tak rozumieją je Ojcowie i pisarze Kościoła, począwszy od św. Ignacego oraz chrześcijańskiego dzieła *Didache*. U Klemensa Aleksandryjskiego oznacza ono czyny zbawcze Chrystusa, a dla Orygenesa jest kluczowym pojęciem określającym całą historię zbawienia. Historia ta rozpoczyna się w Starym Testamencie, w którym Bóg działa poprzez starotestamentowe symbole i figury, następnie urzeczywistnia się w historycznej działalności Jezusa oraz dopełnia w słowie i liturgii Kościoła aż do eschatologicznej pełni²⁰. Podobnie ujmuje to zagadnienie św. Grzegorz z Nisy, dla którego misterium stanowi dzieło zbawcze Chrystusa obecne już w Starym Testamencie, a następnie w ziemskim życiu Jezusa oraz w Kościele i wierzących²¹.

Misterium w teologicznym sensie tworzą zatem wszystkie wydarzenia ziemskiego i chwalebego życia Jezusa, które najpierw zostały zapowiedziane i zawarte w figurach oraz wydarzeniach starotestamentowych, a od momentu Wcielenia stały się rzeczywistościami i dopełnionymi prawdami. Dlatego o wszystkich misteriach Starego i Nowego Testamentu można powiedzieć, że są misteriami Chrystusa. Wynikają one bowiem z godności i tajemnicy Boskiej osoby Syna. Tak interpretują biblijne słowa i wydarzenia Ojcowie Kościoła oraz teologowie średniowiecza, szukając ich duchowego, pełnego sensu. Wynika stąd wniosek, że misteria Chrystusa nie są tylko przykładami, lecz tajemnicami naszego zbawienia, czyli pełnią zbawczą funkcję²².

¹⁹ Por. R. Cantalamessa, *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta. Rok C. Królestwo Boże*, tłum. G. Niedźwiedź, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1997, s. 325. Autor pisze, że od chwili Zmartwychwstania „Boża sprawa z ludźmi nazywa się Jezus Chrystus” (tamże).

²⁰ Por. B. Neunheuser, *Mysterium in der christlichen Tradition*, w: LTK, t. VII, kol. 729.

²¹ Tamże.

²² Por. K. Rahner, *Mysterien des Lebens Jesu*, w: LTK, t. VII, kol. 721.

W taki sposób interpretuje misterium *Katechizm Kościoła katolickiego*, kiedy mówi o „wzajemnych związkach i spójności dogmatów, które można odnaleźć w całości Objawienia misterium Chrystusa” (zob. KKK 90). Ponadto, przy omawianiu prawdy o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym Jednorodzonem, rozważa misteria Chrystusa, Jego dziecięctwa, ukrytego i publicznego życia²³.

Wewnętrzna wymiana życia

W teologicznym sensie misterium nie jest jedynie zewnętrznym i obiektywnym wydarzeniem zbawczym. Trzeba zauważyć, że prowadzi ono do wymiany życia i przeznaczenia pomiędzy Chrystusem a człowiekiem szukającym zbawienia. Jest to wewnętrzny wymiar misterium. Historyczne wydarzenie zbawcze jest równocześnie wydarzeniem eschatologicznym, to znaczy, staje się obecne w teraźniejszości. Raz dokonane w czasie, przekracza czasowość i dopełnia czas²⁴. Dzięki temu, misterium jest dostępne dla wszystkich ludzi, żyjących w różnym czasie.

Specyfiką misterium jest to, że nie należy ono jedynie do sfery poznawczej człowieka. W swoim wewnętrznym wymiarze odnosi się ono do całej duchowej istoty człowieka²⁵. Ponieważ Nosicielem wydarzenia zbawczego w misterium jest historyczny i jednocześnie duchowy Chrystus, żyjący w swoim Kościele²⁶, dlatego powinniśmy mówić nie tyle o poznaniu misterium, co raczej o spotkaniu z misterium.

Można zatem powiedzieć, że misterium polega na spotkaniu z samoudzielającym się człowiekowi w Jezusie Chrystusie Trójjedynym Bogiem, Źródłem nadprzyrodzonego życia. Dzięki temu misterium jest nie tylko umysłowym poznaniem tajemnicy Boga, lecz przede wszystkim osobowym zjednoczeniem stworzenia z objawiającym się Bogiem. Zjednoczenie to dokonuje się nie na płaszczyźnie natury, lecz łaski. Dlatego misterium chrześcijańskie ma charakter nadprzyrodzony.

Przedmiotem misterium są w pierwszym rzędzie tajemnice Trójcy Świętej, Wcielenia i łaski. W istocie tworzą one organiczną jedność²⁷. Spotkanie z misterium Trójcy, Wcielenia i łaski dokonuje się w Kościele, w którym żyje duchowy Chrystus i jest obecny w nim przede wszystkim pod sakramentalnymi znakami.

²³ Katechizm stwierdza najpierw, że całe życie Chrystusa jest misterium (KKK, 514nn), a następnie omawia misteria dziecięctwa i ukrytego życia Jezusa (KKK, 522-534) oraz misteria publicznego życia Jezusa (KKK, 535-570).

²⁴ Por. V. Warnach, *Mysterientheologie*, w: LTK, t. VII, kol. 725.

²⁵ Por. K. Rahner, *Geheimnis*, w: LTK, t. IV, kol. 593-597, 593-594.

²⁶ Por. V. Warnach, *Mysterientheologie...*, art. cyt., s. 726.

²⁷ Por. K. Rahner, *Geheimnis...*, art. cyt., s. 596.

3. MISTERIUM I SACRAMENTUM

Przy omawianiu teologicznego pojęcia *mysterium* należy wziąć pod uwagę jego relację do pojęcia *sacramentum*. Pojęcia te, pierwotnie różne, stają się synonimami u św. Augustyna i św. Leona Wielkiego. Św. Augustyn odnosi *mysterium* do Ciała Chrystusa i Jego członków, które stanowią z Nim „święte *mysterium*”. Przede wszystkim staje się ono obecne w sakramencie Eucharystii pod postaciami chleba i wina²⁸. U św. Leona natomiast oznaczają one zbawcze czyny Jezusa oraz ich celebrowanie w liturgii Kościoła²⁹. W ten sposób *mysterium* poprzez swoje zbliżenie do *sacramentum* nabiera liturgicznego znaczenia jako celebrowanie tajemnicy obecności i działania Chrystusa w liturgii Kościoła. Oznacza to, że doświadczenie i poznanie *mysterium* dokonuje się podczas sprawowania liturgii.

Z czasem jednak znaczenia obu pojęć różnicują się. *Mysterium* oznacza bardziej prawdę objawioną, podczas gdy *sacramentum* zachowuje swój liturgiczny sens. Oba określenia spotykają się razem jedynie przy teologicznej refleksji nad tajemnicą Eucharystii. Eucharystia pozostaje *mysterium* i *sacramentum*.

Ostatecznie *mysterium* i *sacramentum* wskazują na dwa sposoby obecności zbawczego wydarzenia Chrystusa. *Mysterium* mówi o Jego historycznej i eschatologicznej obecności, natomiast *sacramentum* podkreśla obecność Chrystusa w liturgii pod znakami sakramentalnymi. Trzeba jednak zauważyć, że oba sposoby wynikają z wewnętrznej struktury *mysterium*, które jest wydarzeniem obiektywnym, ale równocześnie wewnętrznym i zasłoniętym w znakach³⁰.

4. WARUNKI I SPOSOBY POZNANIA MISTERIUM

Przede wszystkim należy podkreślić, że w każdym człowieku istnieje zdolność spotkania z *mysterium* dzięki temu, że jest on istotą duchową. Duch ludzki jest bowiem otwarty na nieskończoność oraz na to, co jest transcendentne i niepojęte. Za K. Rahnerem możemy nazywać taką możliwość „nadprzyrodzonym egzystencjałem”³¹.

Sama zdolność ludzkiego ducha nie wystarcza jednak do spotkania z *mysterium*. Konieczna jest wiara. Tylko w jej świetle człowiek może poznać i doświadczyć samoudzielającego się Trójjedynego Boga. Ekumeniczne Sobory w Orange i Watykański I mówią o nadprzyrodzonej wierze, która nie jest tylko ludzkim prze-

²⁸ Św. Augustyn, *Discorsi*, s. 272, w: *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini, greci orientali, scelti e ordinati per temi*, wyd. 2, opr. G. Mura, t. IV, Città Nuova Editrice, Roma 1982, s. 175.

²⁹ Por. B. Neunheuser, *Mysterium in der christlichen Tradition...*, art. cyt., s. 730.

³⁰ Por. V. Warnach, *Mysterientheologie...*, art. cyt., s. 725.

³¹ Por. K. Rahner, *Geheimnis...*, art. cyt., s. 594; D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 185nn.

konaniem, lecz przede wszystkim działaniem Ducha Świętego, który „wszystkim udziela radości w przyjęciu i zawierzeniu prawdzie” (DZ, 377.3010)³². O konieczności wiary, dzięki której misterium jest uchwytnie, mówi także św. Tomasz³³.

Na konieczność nadprzyrodzonej wiary w poznawaniu misterium wskazują Pawłowe określenia: „misterium wiary” (por. 1 Tm 3,9) i „misterium pobożności” (por. 1 Tm 3,16). Oznaczają one Boży plan zbawienia i wskazują na jego nadprzyrodzony wymiar. „Misterium wiary” i „misterium pobożności” są synonimami. Ukazują one misterium chrześcijańskie w aspekcie przedmiotowym jako zespół nadprzyrodzonych prawd. Z tekstów św. Pawła wynika, że odnoszą się one do zbawczych czynów Chrystusa, dokonują się i realizują etapami od momentu Wcielenia Syna Bożego aż po chwalebne Jego odejście z tego świata: „A bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności. Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiare w świecie, wzięty został w chwale” (1Tm 3,16)³⁴.

Jeśli chodzi o poznawanie misterium, to z dokumentów Kościoła wynika, że istnieją dwa sposoby. Pierwszym jest analogia. Sobór Watykański I mówi, że „rozum oświecony wiarą [...] otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie tajemnic [...] dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny” (DZ, 3016). Drugim sposobem jest poznawanie dzięki wzajemnym powiązaniom misteriów między sobą (*nexus mysteriorum*) i z celem ostatecznym człowieka (DZ, 3016)³⁵.

Przed wszystkim poznawanie misteriów chrześcijańskich opiera się jednak na duchowej interpretacji Pisma Świętego, znanej już od starożytności. Współczesna krytyczno-literacka egzegeza skupia się na dosłownym sensie tekstu natchnionego, posługując się metodami stosowanymi przy badaniu każdego tekstu literackiego. Tymczasem egzegeza duchowa polega na odnajdywaniu, obok sensu dosłownego, także sensu duchowego³⁶. W rzeczywistościach i wydarzeniach Pisma Św. dostrzega ona znaki innych rzeczywistości. Według starożytnej tradycji, istnieją: sens alegoryczny, moralny i anagogiczny. Sens alegoryczny polega na odniesieniu biblijnych wydarzeń do Chrystusa i poznaniu ich znaczenia w Chrystusie jako Głowie Kościoła. Sens moralny wskazuje na postępowanie, wynikają-

³² Zob. BF I, 50.

³³ Por. B. Neunheuser, *Mysterium in der christlichen Tradition...*, art. cyt., s. 730.

³⁴ Por. *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – Przekład z oryginału-Komentarz*, opr. J. Stępień, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, t. IX, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1979, s. 345-349.

³⁵ Por. BF I, 61; K. Rahner, *Geheimnis...*, art. cyt., s. 596.

³⁶ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, WAM, Kraków 2000, szczególnie s. 261-297.

ce z tekstu natchnionego, a sens anagogiczny ukazuje wydarzenia biblijne w ich odniesieniu do niebieskiej Ojczyzny (por. KKK, 117)³⁷.

5. POGAŃSKIE MISTERIA A MISTERIUM CHRZEŚCIJAŃSKIE

Misteria występujące w religiach pogańskich różnią się z istoty od misterium chrześcijańskiego, chociaż istnieją w nich podobieństwa językowe. Nie można jednak mówić o zależności chrześcijańskiego misterium od misteriów pogańskich³⁸.

Religiami misteriów nazywa się przede wszystkim religie hellenistyczne, ponieważ istotną rolę odgrywały w nich rytuały misteryjne³⁹. U swoich początków antyczne misteria wywodziły się z neolitycznych kultów rolniczych. Celem misteryjnych obrzędów było zapewnienie dobrych zbiorów ziarna⁴⁰. Trzeba przy tym zauważyć, że samo pojęcie *misterium* w najstarszych tekstach występuje w kontekście obrzędów związanych z kultem płodności, który rozwinęty był w starożytnym świecie greckim i orientalnym. Tajemne obrzędy związane były z kultem pary bóstw, w którym zawarta była symbolika obumierającej i odradzającej się na nowo przyrody⁴¹.

Greckie i orientalne misteria rozprzestrzeniły się w hellenizmie. W II wieku są powszechnie znane w Imperium Rzymskim⁴². Przyczyną rozprzestrzeniania się misteriów i wypierania religii starożytnego Rzymu był prawdopodobnie fakt, że zawierały one eschatologiczną nadzieję na życie po śmierci. Oczekiwanie na nowe, odradzające się życie po śmierci zawiera się właśnie w naturalistyczno-symbolicznej akcji kultowej misteriów⁴³. Trzeba jednak dodać, że w pogańskich misteriach odrodzenie się do nowego życia, jak również inne rzeczywistości duchowe, dokonują się poza czasem i nigdy nie mają związku z teraźniejszością. Dlatego różnią się od misterium chrześcijańskiego, w którym oczekiwanie na życie wieczne wią-

³⁷ Katechizm przytacza też średniowieczny dwuwiersz, który streszcza znaczenie czterech sensów:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary, Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć”: KKK, 118.

³⁸ Por. K. Prümm, *Mysterien*, w: LTK, t. VII, kol. 720.

³⁹ Por. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a religia misteriów. Appendices seu excursus*, w: *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, opr. E. Dąbrowski, Pallotinum, Poznań 1965, s. 334.

⁴⁰ Tamże, s. 339.

⁴¹ Por. K. Prümm, *Mysterien...*, art. cyt., s. 717-718.

⁴² Por. E. Dąbrowski, *Pojęcie „misterium” u św. Pawła...*, art. cyt., 345.

⁴³ Por. K. Prümm, *Mysterien...*, art. cyt., s. 720.

że się ściśle ze zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa, które jest wydarzeniem dokonany w historii⁴⁴. Natomiast wypełnienie się misterium chrześcijańskiego dokona się istotnie poza historią. Natura chrześcijańskiego misterium jest bowiem transcendentna, na co wskazują biblijne określenia „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga” (por. Rz 11,33)⁴⁵.

Rytuał misteriów w religiach pogańskich zmieniał się. Zawsze jednak zawierały się w nich rytury wprowadzające, do których należały obmycia rytualne, posty, ofiary. Istotnym elementem było wtajemniczenie, obejmujące patrzyenie na przedmioty kultowe oraz zachowania i gesty misteryjne. Gestom towarzyszyło słowne wyjaśnienie. Wszystkie czynności zmierzały do celu, którym był przede wszystkim osobowy, bezpośredni kontakt z bóstwem poprzez wtajemniczenie. Świadomość kontaktu z bóstwem była pogłębianą przez efekty światła i dźwięki, bazując na uczuciowej sferze i fantazji⁴⁶.

Misteria pogańskie były jedną z wielu epifanii bóstwa, podczas gdy misterium chrześcijańskie jest rozumiane jako jednorazowa, nieodwołalna i ostateczna interwencja Boga w dzieje ludzkości⁴⁷. Dlatego rozpoczyna się ono w Starym Testamencie i dopełnia w Nowym.

O istnieniu pogańskich tajemnych misteriach wspomina Księga Mądrości. Według natchnionego autora polegają one na „dzieciobójczych obrzędach”, dlatego stanowią „wielkie zło” (por. Mdr 14,15. 22nn)⁴⁸.

Św. Paweł korzysta z języka misteriów helleńskich. Szczególnie jest to widoczne w 1 Kor 2,6-7, gdzie łączy on pojęcie misterium z pojęciem „doskonałych”: „A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających. Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej [...]”. Misterium mądrości Bożej oznacza tu chrześcijańską naukę o odkupieniu, która przekracza oczekiwania zawarte w greckich i orientalnych misteriach⁴⁹.

Św. Paweł nazywa pogańskie misteria „bezowocnymi czynami ciemności”, w porównaniu ze światłością obecną w misterium chrześcijańskim, które objawia się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Ef 5,6-12). Obrzędy misteryjne są ciemnością, ponieważ dokonują się „po kryjomu”, natomiast misterium chrześcijańskie jest światłością, gdyż wszystko staje się w nim jawne: „O tym bowiem, co

⁴⁴ Por. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a religia misteriów...*, art. cyt., s. 337.

⁴⁵ Por. R. Penna, *Mistero...*, art. cyt., s. 992.

⁴⁶ Por. K. Prümm, *Mysterien...*, art. cyt., s. 719-720. Tajemny kult był dostępny tylko ludziom poświęconym; tamże, s. 717.

⁴⁷ Por. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a religia misteriów...*, art. cyt., s. 334.

⁴⁸ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Tajemnica...*, art. cyt., s. 979.

⁴⁹ Por. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a religia misteriów...*, art. cyt., s. 340-343.

się u nich dzieje po kryjomu, wstyd nawet mówić. Natomiast wszystkie te rzeczy piętnowane stają się jawne dzięki światłu, bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem. Dlatego się mówi: »Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zająśniej ci Chrystus« (Ef 5,12-14)⁵⁰.

ZAKOŃCZENIE

Pojęcie misterium wydaje się najbardziej adekwatne do ukazania teologii we wszystkich jej aspektach i wewnętrznej strukturze. Teologia bowiem powinna być interpretacją źródła Objawienia, wiernym przekazywaniem i wyjaśnianiem poszczególnych prawd Objawienia, dostrzeganiem obecności tych prawd w liturgii i życiu Kościoła oraz szukaniem rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia w zmiennych warunkach życia człowieka⁵¹. Szczególnie ważne jest dostrzeżenie liturgicznego i egzystencjalnego aspektu teologii, dzięki którym pozostaje ona nie tylko umysłową, naukową refleksją, ale także spotkaniem z żywym, objawiającym się Bogiem, staje się teologią żywą. Tak rozumiana teologia ma ścisły związek z liturgią i zbawieniem człowieka. Dlatego w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* Ojcowie soborowi mówią o „całości tajemnicy Chrystusowej”, czyli prawd, których nieznanomość jest nieznanomością Chrystusa. Poznawanie tych prawd polega także na oddawaniu Bogu czci, co prowadzi do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości (por. DB, 12)⁵².

A zatem teologia misterium łączy w sobie i uwypukla wszystkie istotne elementy teologicznego poznania. Misteria chrześcijańskie, o ile staną się przedmiotem teologii, prowadzą ją poprzez rozumową refleksję do osobistego doświadczenia Boga w liturgii, w której misterium się uobecnia, oraz do nowego, nadprzyrodzonego życia. Spotkanie z misterium chrześcijańskim prowadzi bowiem do wewnętrznej wymiany życia między Chrystusem a otwierającym się na misterium człowiekiem.

Zusammenfassung

Im Artikel „Die christliche Mysterien in der Theologie“ geht es darum, den Sinn und die Bedeutung der Mysterien zu bestimmen und klären. Im biblischen Sinn weist das Begriff *mysterion* auf eine Wirklichkeit hin, die als *gnädiger Ratschluß Vaters, Geheim-*

⁵⁰ Tamże, 335.

⁵¹ Por. A. Zuberbier, *Teologia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 588-589.

⁵² *Integrum Christi mysterium ipsis proponant, illas nempe veritates quarum ignorantia, Christi ignorantia est, itemque viam quae divinitus revelata est ad glorificationem Dei atque eo ipso ad beatitudinem aeternam consequendam*: Dekret *Christus Dominus*, 12.

nis Christi und *Geheimnis des Gottes Reiches* zu sehen ist. Das Mysterium als *gnädiger Ratschluß* des Heiles muß geoffenbart werden. Die Weißheit Gottes ist in ihm zu sehen, die, letzten Endes, im Kreuz Christi offenkundig wird.

Im Geheimnis Christi wird der gnädige Ratschluß Vaters verwirklicht und vollendet. Das Mysterium wird in Christus zu der Person des Menschgewordenen Sohn Gottes. In jedem Wort und Tat Jesu wird das Mysterium kundig.

Das Geheimnis des Gottes Reiches ist in Wirklichkeit mit dem Geheimnis Christi identisch. Wo Christus anwesend ist, ist das Reich Gottes da.

Das Wesen der Mysterien besteht im Wort und Tat Jesu Christi, und zwar im Alten und Neuen Testament. Vor der Inkarnation wurde das Mysterium in der Figur und im Symbol verborgen. Nach der Inkarnation wird es zur Wirklichkeit und Wahrheit. Es gibt also nur die Mysterien Christi, sonst keine.

Die christliche Mysterien bestehen auch in der Begegnung mit dem Dreieinigen Gott, der sein göttliches Leben dem Menschen schenkt. Die Mysterientheologie haben also mit der Liturgie viel zu tun. Die theologische Reflexion wird im Sakrament ergänzt. *Mysterium et sacramentum* gehen immer zusammen und bilden die essentielle Einheit.

Die Erkenntnis der Mysterien ist für alle Menschen möglich, weil jeder Mensch ein geistliches Wesen ist, das für ein übernatürliches Geheimnis offen ist. Die Notwendigkeit des Glaubens muß aber in Betracht genommen werden. Die christliche Mysterien können durch die Analogie (*per analogiam*) erkannt werden mit dem, was der menschliche Verunft auf natürliche Weise erkennen kann und aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst untereinander und mit dem letzten Zweck des Menschen (Vaticanum I).

Die Mysterientheologie wird durch die geistliche Exegese, die den geistigen Sinn im biblischen Text sucht, unterstützt.

Die christliche Mysterien haben mit den heidnischen Mysterien nicht zu tun. Die letzten sind mit den heidischen Religionen verbunden und sie stammen aus den Agrar und Fruchtbarkeitkulten her, während die christliche Mysterien sind ganz und gar mit der Person Jesu Christi vereint.

Międzynarodowe Sympozjum Filozoficzne: *Przyszłość cywilizacji Zachodu* (Lublin – KUL – 11 kwietnia 2002)

W dniu 11 kwietnia 2002 r. odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jednodniowe Międzynarodowe Sympozjum na temat: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*. Organizatorem Sympozjum była Katedra Filozofii Kultury, którą kieruje prof. Piotr Jaroszyński. Otwarcia Sympozjum – w zastępstwie nieobecnego ks. rektora Andrzeja Szostka – dokonała prof. Agnieszka Kijowska, prorektor KUL. W swoim słowie inauguracyjnym wskazała na potrzebę podejmowania gruntownej refleksji filozoficznej nad współczesnymi zagrożeniami człowieka i jego kultury, które przyjmują już dziś postać zagrożeń cywilizacyjnych. Pierwszy wykład na temat: *Co to jest Zachód?* wygłosił prof. Piotr Jaroszyński. Promował w nim tezę, że Zachód winien być rozumiany bardziej w sensie kulturowym niż geograficznym. Już w starożytności Grecja była postrzegana jako Europa i Zachód. To właśnie ona stała się kolebką późniejszej kultury europejskiej. Zachód ma więc swoje początki u Greków. To właśnie oni odkryli racjonalność natury, odkryli w naturze celowość i zapoczątkowali wyraźnie racjonalne dopełnianie natury przez kulturę. Fundamentem kultury greckiej – i w związku z tym: i całej kultury Zachodu – stała się prawda, powiązana z dobrem i pięknem. Owe wartości, które stały się celem edukacji człowieka, ujawniały się w trzech typach ludzkiego poznania: teoretycznego (*theoria* – cel = prawda), praktycznego (*praxis* – cel = dobro) i twórczego (*poiesis* – cel = piękno) .

Jako drugi prelegent wystąpił o. prof. Mieczysław A. Krąpiec. Podjął on temat: *Cywilizacja Zachodu a dwa płuca Europy*. Wykładowca scharakteryzował dwie cywilizacje: Wschodu i Zachodu. Pierwsza odznaczała się podporządkowaniem jednostki grupie. Była to cywilizacja gromadna. Członkowie grupy bywali zniewaleni przez wolę przywódcy. Cywilizacja Zachodu natomiast to cywilizacja ludzi wolnych, uprawiających rolę. Historia odnotowała napieranie Orientu na Zachód. Wyraźnie ujawniło się to w czasach imperatorów, gdy stara Republika Rzymska została zamieniona na Imperium z cesarzem na czele. Ów proces transformacji cywilizacji ludzi wolnych w cywilizację gromadną z silnym władcą na czele miał swego orędownika w osobie Platona. Jego myśl o przewadze tego, co ogólne, całościowe, nad tym, co jednostkowe, personalne, sprzyjała potem krzewieniu się idei totalitarnych, które przywędrowały na Zachód ze Wschodu.

Wykład następny należał do teologa. Był nim ks. prof. Janusz Nagórny. W swoim wystąpieniu podjął on temat: *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*. Owe zagrożenia sprowadził prelegent do pięciu podstawowych: zagubienie prawdy o człowieku, kryzys wokół prawdy, zafałszowanie ludzkiej wolności, zagubienie sumienia i narastanie sekularyzmu. Wykładowca nakreślił także perspektywę pozytywną. Postawił pytanie, jak budować cywilizację miłości. Zdaniem prelegenta należy dziś: oczyścić

rozumienie miłości z różnorodnych wykrzywień, nie bać się mówić o grzechu i naprawiać świat, poczynając od odradzania się miłości w każdym z nas.

Kolejny wykład wygłosił prof. Peter Redpath z Uniwersytetu z Nowego Yorku. Temat jego wystąpienia brzmiał: *11 września 2001*. Prelegent rozpoczął od stwierdzenia, że u podstaw wydarzenia z dnia 11 września 2001 r. jest fundamentalizm islamski, który od wieków występuje przeciwko fundamentalizmowi zachodnioeuropejskiemu. Wielu muzułmanów twierdzi, że system zła tkwi w kulturze Zachodu, zbudowanej na kulturze (nauce) greckiej, prawie rzymskim i religii judeochrześcijańskiej. Zdaniem prelegenta, wielce negatywny wpływ na kulturę Zachodu wywarł filozof arabski Awerroes, który wyeksponował prawdę filozoficzną, uważając ją za najwyższą. Pod jego wpływem byli Kartezjusz, Rousseau i całe europejskie oświecenie, które z kolei wygenerowało faszyzm i nazizm.

Po przerwie obiadowej obrady sympozjalne zostały wznowione wykładem prof. Henryka Kieresia na temat: *Ideologizacja kultury Zachodu*. Prelegent wyróżnił główne nurty w kulturze Zachodu, które w dziejach ustawicznie rywalizowały ze sobą. Oprócz zdrowej filozofii, ciągle pojawiały się jakieś idee, które zniekształcały poprawne patrzeć na rzeczywistość. Pierwszą z nich był mit. Znamionował on pierwszy etap kultury Greków. Mit został przezwyciężony przez filozofię. Wnet zjawiał się następny konkurent filozofii. Była nią utopia. Pierwszą utopię usiłował zbudować już Platon. Była to koncepcja idealnego państwa. Nowa fala mitów pojawiła się w XVI wieku, w związku z odrodzeniem się platonizmu. Jej przedstawicielem był Tomasz Morus. Postawa utopijna przenikała do filozofii krytycznej. Od rewolucji francuskiej utopia stała się narzędziem polityki. Ta ostatnia przestała być wtedy roztrofną troską o dobro wspólne, a stała się metodą walki o władzę. Zaczęła działać gilotyna, która swoje przedłużenie znalazła i znajduje w aborcji i eutanazji. W następnym etapie pojawiła się trzecia konkurentka zdrowej, klasycznej filozofii. Była nią ideologia. Zdaniem prelegenta była ona syntezą mitu i utopii. Jej pierwszą postacią był socjalizm, zaś następnymi: komunizm i faszyzm. Najnowszą formą ideologii jest liberalizm w różnych odmianach, na czele z liberalizmem politycznym i etycznym.

Kolejnym prelegentem popołudniowym był ks. prof. Andrzej Maryniarczyk. Wygłosił on wykład pt: *Metafizyka jako specyficzny rodzaj poznania w kulturze Zachodu*. Po wyjaśnieniu, czym jest kultura i czym metafizyka, prelegent próbował odpowiedzieć na pytanie, co klasyczna metafizyka wniosła w dzieło rozumienia świata, człowieka i Boga, co wniosła do kultury europejskiej. Metafizyka wniosła do kultury śródziemnomorskiej i euroatlantyckiej przede wszystkim sztukę czytania rzeczywistości. Uczyła i uczy rozumieć rzeczywistość, a nie interpretować jedynie wytwory ludzkie, np.: idee, język, kulturę, jak to miało i ma miejsce w filozofiach idealistycznych, subiektywistycznych. W dziedzinie rozumienia człowieka metafizyka wniosła koncepcję osoby. W żadnej innej cywilizacji nie dopracowano się rozumienia człowieka jako osoby, jako podmiotu spełniającego akty poznania, wolności i miłości. W wizji tej człowiek traktowany jest jako cel wszelkich działań: nauki, etyki, sztuki, religii. (*Ommes scientiae et artes ordinantur ad unum, scilicet ad perfectionem hominis*). Metafizyka wniosła także wiele w dziedzinę rozumienia Boga. Ujrzała Go jako ostateczną rację doświadczanej rzeczywistości. Jeżeli w czasach nowożytnych pojawił się ateizm teoretyczny, to zdaniem prelegenta, wynikało to z błędnego ro-

zumienia rzeczywistości. Metafizyka uczy nas być wiernymi wobec rzeczywistości. Każę nam bardziej słuchać rzeczy – bytu aniżeli teorii.

Rola religii w kulturze Zachodu to temat następnego wykładu, który wygłosiła s. prof. Zofia J. Zdybicka. Zdaniem prelegentki religia dała kulturze Zachodu przede wszystkim prawdę („Ja jestem prawdą”), zdrowe zasady życia – przykazanie miłości („Ja jestem drogą”) oraz wprowadziła bytowanie człowieka w nową, nadprzyrodzoną jakość, w życie w dziecięctwie Bożym („Ja jestem życiem”).

Następnym mówcą Sympozjum był prof. Phillip H. Wiebe z Uniwersytetu z Kolumbii. Zaprezentował on temat: *Znak czasu – Całun Turyński*. Wykład stanowił refleksję nad wymową i znaczeniem dla współczesności słynnego Całunu w Turynie.

W końcowym etapie Sympozjum z referatami wystąpili jeszcze: dr Mieczysław Ryba (*Zagrożenia kultury polskiej*), dr Krzysztof Wroczyński (*Walka o prawo*) oraz dr Paweł Skrzydlewski (*Czy zmierzch cywilizacji Zachodu?*). Podsumowania całości dokonał prof. Piotr Jaroszyński, główny inicjator niniejszego Sympozjum.

Jak wynika z powyższej, pobieżnej relacji, problematyka poruszona na tym spotkaniu jest bardzo aktualna i niezwykle doniosła. Należy wyrazić nadzieję, że materiały z Sympozjum, podobnie jak i z poprzednich tego typu spotkań, będą szybko wydane w formie książkowej. Będzie to z pewnością duże ubogacenie klasycznej myśli filozoficznej, która winna stanowić mocną alternatywę dla dzisiejszych zawirowań w dziedzinie rozumienia człowieka i jego kultury.

ks. Ignacy Dec

Sesja naukowa *Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce.* *Wizja Księdza Kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja* (Kraków – PAT – 12 kwietnia 2002)

Dnia 12 kwietnia 2002 r. w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie odbyła się sesja naukowa na temat wyższego szkolnictwa kościelnego w Polsce. Inicjatorem sesji był bp prof. dr hab. Tadeusz Pieronek, rektor PAT. Zamierzeniem sesji była próba ukazania w sposób źródłowo udokumentowany historii powstania i dzisiejszego stanu wyższego szkolnictwa kościelnego, zwłaszcza wydziałów teologicznych, które na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza pojawiły się w Polsce albo uzyskały nowy, korzystniejszy status. Sesja miała ukazać, na ile wizja szkolnictwa kościelnego, jaką miał ks. kard. Karol Wojtyła, jako przewodniczący: Komisji Episkopatu ds. Studiów i Seminarium (od 1967 r.), Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej (od 1970 r.) i Rady Naukowej Episkopatu, została zrealizowana. Sesja odbyła się w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej i rozpoczęła się od wręczenia XIV tomu *Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*. Ks. Konstanty Michalski „*Dilatato Corde*” ks. prof. dr. hab. Aleksandrowi Usowiczowi CM z okazji 90. rocznicy jego urodzin. Aktu wręczenia Księgi dokonał ks. kard. Franciszek Macharski, Metropolita Krakowski, Wielki Kanclerz PAT. Jubilat w uroczym stylu podziękował za to wyróżnienie i wyraził radość – jak się wyraził – ze zorganizowanego „małego święta” nauki katolickiej w naszym kraju, czyli niniejszej sesji.

W trakcie właściwych obrad sesji miało miejsce 13 wystąpień reprezentantów wszystkich akademickich ośrodków teologicznych w Polsce. Wystąpienia były dwudziestominutowe, natomiast szersze opracowania oddawano do materiałów sesji, celem ich opublikowania. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Adam Kubiś, b. rektor PAT. W swoim przedłożeniu Prelegent ograniczył się do ukazania Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1939-1954. Wydział ten poniósł procentowo najdotkliwsze straty w czasie drugiej wojny światowej. W omawianym czasie studiowało na nim ok. 600 kleryków. Jako ostatni habilitował się na tym Wydziale ks. Karol Wojtyła (3 XII 1953).

W imieniu środowiska KUL wystąpił ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, rektor KUL. W swojej wypowiedzi ograniczył się do zarysowania uczelnianych przemian w powojennej historii KUL oraz do ukazania wkładu Wydziału Teologicznego KUL w rozwój studiów kościelnych w Polsce w latach 1975-2000. W tym okresie ponad 4 tys. kleryków z różnych seminariów duchownych otrzymało dyplom magistra teologii KUL.

Środowisko Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego reprezentował rektor Uczelni, ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki. Swoje wystąpienie zatytułował *Od Uniwersytetu Warszawskiego do Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. W przedłożonej wypowiedzi dużo uwagi poświęcił działalności ATK i jej perypetiach z władzami państwowymi i kościelnymi. Poinformował, że ATK nadało 7 tys. magisteriów, 557 doktoratów i 152 habilitacje. Ostatnim ważnym wydarzeniem w dziejach przetransformowanej uczelni było wręczenie Ojcu Św. Janowi Pawłowi II w Watykanie doktoratu *honoris causa* (15 XII 2001).

W imieniu ośrodka warmińskiego głos zabrał bp Julian Wojtkowski. Sięgnął najpierw do historii. Przypomniał najpierw dzieje słynnego „Hosianum”. Następnie ukazał zabiegi władz kościelnych o teologię akademicką, które zostały uwiecznione powstaniem Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego z Wydziałem Teologicznym (początek działalności – październik 1999 r.).

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu zaprezentował bp prof. dr hab. Marek Jędraszewski. W swoim wystąpieniu omówił powstanie i działalność Papieskiego Wydziału Teologicznego oraz jego inkorporację do Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Kolejnym mówcą był ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wydział ten działa od 1 października 2001 r.

Nieco dłuższą historię ma Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego. Zaprezentował go ks. dziekan Helmut Sobeczko. W swojej wypowiedzi nakreślił historię Instytutu Liturgiczno-Pastoralnego w Opolu oraz okoliczności powstania Uniwersytetu z Wydziałem Teologicznym, status i działalność tegoż Wydziału.

Ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, to kolejny prelegent krakowskiej sesji. Wydział, którym kieruje, istnieje od 1 października 2001 r.

Losy teologii akademickiej po drugiej wojnie światowej we Wrocławiu zostały zaprezentowane przez ks. rektora Ignacego Deca. Prelegent przedstawił je w tryptyku: historyczny kontekst powstania PWT we Wrocławiu, aktualna struktura i dokonania Wydziału oraz powojenne i aktualne próby reaktywowania Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim.

Po przerwie obiadowej posiedzenie zostało wznowione wykładem ks. prof. dr. hab. Jana Miazka, dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego – sekcji św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Wydział ten powstał w wyniku starań kard. Stefana Wyszyńskiego. Posiada dwie sekcje: św. Jana Chrzciciela, prowadzoną przez Archidiecezję Warszawską i św. Andrzeja Boboli – „Bobolanum”, prowadzoną przez księży jezuitów.

Jezuicką sekcję PWT w Warszawie zaprezentował ks. prodziekan Jacek Bolewski SJ. Sekcja ta działa na studiach podstawowych samodzielnie, natomiast do doktoratów łączy się z sekcją św. Jana Chrzciciela.

Kolejnym prelegentem była s. mgr Scholastyka Knapczyk OSU. W przedłożonej wypowiedzi zaprezentowała Międzyzakonny Wyższy Instytut Katechetyczny w Krakowie. Instytut ten przechodził przez kilka faz. Opiekował się nim przez wiele lat kard. Karol Wojtyła. Instytut posiada umowę z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie i ściśle z nią współpracuje.

Ostatnim prelegentem sesji był ks. prof. dr hab. Ludwik Grzebień. Zaprezentował on Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną „Ignatianum” w Krakowie, która powstała z Wydziału Filozoficznego Jezuitów w Krakowie. Prelegent wiele mówił o historii tej instytucji i wskazał na aktualny status i strukturę.

Podsumowania sesji dokonał bp prof. dr hab. Tadeusz Pieronek. Wskazał na jasność wizji ks. kard. Karola Wojtyły, któremu tak bardzo zależało na stworzeniu akademickiego kształcenia teologicznego w Polsce. Jego idea znalazła realizację. Była trudna do urzeczywistnienia, gdyż nie było wzorów ogólnokościelnych. Szczególnie owocna okazała się idea umów wydziałów teologicznych z seminariami duchownymi, dzięki którym absolwenci wyższych seminariów mogli kończyć studia teologiczne ze stopniem magistra teologii.

Reasumując, należy uznać, że pomysł zorganizowania sesji na temat wyższego szkolnictwa kościelnego w Polsce był bardzo pożyteczny i udany. Organizatorzy sesji zapowiedzieli wydanie materiałów sesji w formie książki, która będzie wręczona Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w czasie sierpniowej pielgrzymki do Ojczyzny. Będzie to gest wdzięczności Ojcu Świętemu za Jego poprzednie i obecne zatroskanie o odpowiednią formację teologiczną w Polsce i w całym Kościele.

ks. Ignacy Dec

Dni Tischnerowskie (Kraków 10-13 maja 2002)

W dniach 10-13 maja 2002 odbywały się w Krakowie Dni Tischnerowskie. W porównaniu z ubiegłorocznymi obchodami, które miały charakter sesji naukowej, w programie tegorocznych znalazło się wiele innych akcentów.

Pierwszy dzień upłynął pod znakiem wspomnienia osoby J. Tischnera. Dni zainaugurowała Msza święta odprawiona przez JEm ks. kard. Franciszka Macharskiego, Metropolitę Krakowskiego, w kolegiacie św. Anny. Następnie odbył się pokaz filmów o ks. Tischnerze, który poprowadził biograf filozofa – Wojciech Bonowicz.

Centralnym punktem drugiego dnia było wręczenie nagrody „Znaku” im. Józefa Tischnera, zaś motywem przewodnim były korzenie Józefa Tischnera, ze szczególnym uwzględnieniem jego związku z ojczyzną, co znalazło wyraz w rozmowie prowadzonej

przez Jarosława Gowina o Tischnerowskiej wizji Polski, w której to debacie uczestniczył m.in. bp. Tadeusz Pieronek. Nie było to jednak główne wydarzenie dnia, ponieważ pozostałe punkty programu odnosiły się do związku Tischnera z Podhalem. Nie zabrakło akcentów kulinarnych oraz folklorystycznych występów. Wieczór zaś upłynął pod znakiem teatru, uczestnicy zostali zaproszeni na spektakl teatru „Montownia” z Warszawy pt. *Śleboda, czyli cenniejsi jesteście niż wróble* na motywach poezji K. Przerwy-Tetmajera.

Dnia 12 maja w niedzielę wieczorem, w sali im. Wyspiańskiego w PWST odbyła się debata zatytułowana *Jaskinia filozofów*, traktująca o nadziei. Frekwencja była tak ogromna, że większość słuchaczy uczestniczyła w spotkaniu dzięki telebimowi ustawionemu w holu PWST. Głosy w dyskusji należały do prof. Krzysztofa Michalskiego, Barbary Skargi, Wł. Stróżewskiego oraz najważniejszego gościa Dni – Charles’a Taylora. B. Skarga zwróciła uwagę, że nadzieja może przybierać dwa oblicza. Z jednej strony, może to być oczekiwanie na poprawę sytuacji płynącą z zewnątrz, bez udziału działającego człowieka. Z drugiej zaś strony, można mówić o nadziei, która jest wyjściem człowieka naprzeciw oczekiwań. W takim kontekście nadzieja nie przeczy racjonalności, lecz jawi się jako cel osiągalny, urzeczywistniany w działaniu. Odwołując się do myśli Tischnera, zwróciła uwagę na sytuację, gdy nadzieja jest niszczone, kiedy człowiek nie chce wziąć za nią odpowiedzialności. Takich ludzi nazywa się tymi, którzy niszczą nadzieje, ponieważ niejednokrotnie los daje człowiekowi szansę, zaś ta nie zostaje zrealizowana – i jako przykład zostało podane negatywne nastawienie Polaków do wejścia do Unii Europejskiej.

Ch. Taylor zaakcentował wręcz nastawienie człowieka na nadzieję, ponieważ kiedy w jakimś konkretnym przypadku nadzieja zostanie pogrzebana, znajdujemy ją gdzie indziej. To zaś stało się punktem wyjścia do rozważań prof. Michalskiego, który nawiązując wprost do *Filozofii dramatu* ukazał dwa wymiary nadziei. Ze względu na przedmiot nadzieję można podzielić na ukierunkowaną na konkretne rzeczy oraz na taką, której przedmiotem jest coś tajemniczego. Punktem wyjścia jest moje spotkanie z innym, którego skutki osnute są tajemnicą, ale podejmując dialog, uruchamiam nadzieję, że mimo wszystko coś dobrego się wydarzy. Jednak, aby sprecyzować nasze wywody, należy określić koncepcję świata i zadać pytanie, czy jest w nim miejsce na jakiegokolwiek zmiany i tzw. punkty nieokreślone, czy też mamy do czynienia z hermetycznie zamkniętym systemem.

Następnie dyskusja zesłała na dość pesymistyczny tor, ponieważ dotknięto problemu nihilizmu i próbowano w ramach tegoż systemu rozważać zagadnienie nadziei, której punktem krańcowym jest wybór unicestwienia. Nie pomógł nawet głos prof. Stróżewskiego, który próbował ukazać różnicę pomiędzy rozpaczą a beznadzieją. W rozpaczcy można bowiem odnaleźć iskrę nadziei, ponieważ rozumiana jako bunt przeciwko zastanej sytuacji jest znakiem odrobiny nadziei na jej poprawę. Zaś beznadzieja jest dowodem całkowitego poddania się.

Drugi dzień podzielony był na dwa etapy. W ramach porannych spotkań przeprowadzono trzy dyskusje panelowe, które miały doprowadzić słuchaczy do sformułowania pytań i przedstawieniu ich podczas wieczornego spotkania zwanego dumnie *Nocą filozofów*.

Pierwszy panel prowadzony przez dr Karoń-Ostrowską dotyczył filozofii dramatu. W. Bonowicz, biograf Tischnera, starał się ukazać wyjątkowość filozofii Tischnera, która nie była tylko czystym teoretyzowaniem, ale jej inspiracją były spotkania z konkretnymi

ludźmi i ich problemami. Postawiono także problem największego z dramatów, a mianowicie: dramatu Boga i człowieka, którego istota polega na dialogu dobrego Boga ze złym człowiekiem w celu przywrócenia temu drugiemu jego dawnej kondycji. Dalej pojawiło się zagadnienie zrozumienia filozofii dramatu przez ludzi niewierzących

Drugi panel prowadzony przez dr. A. Workowskiego miał za zadanie wniknięcie w sposób myślenia Tischnera. Wykazywano przede wszystkim aksjologiczno-agatologiczny charakter myślenia i dokonano dość wnikliwej analizy obu pojęć mającej na celu uchwycenie różnicy między tymi dwoma ujęciami. Ogólnie rzecz ujmując, agatologia pokazuje zagrożenia, problematyzuje ludzkie życie i ujawnia przede wszystkim to, że konkretne dobro jest zagrożone przez zło, natomiast aksjologia stara się znaleźć rozwiązanie dramatycznej sytuacji. Można było również dowiedzieć się, jak zmieniał się sposób myślenia Tischnera. Za przykład posłużyły analizy dotyczące tego, co filozofia określa mianem „ja”. W początkowej fazie twórczości można mówić o „ja” transcendentnym, następnie w okresie filozofii dialogu o „ja” agatologicznym, aby w końcowym etapie móc powiedzieć o „ja” aksjologicznym.

Niezwykłym przeżyciem była NOC FILOZOFÓW, podczas której możliwe było zadawanie pytań oraz dzielenie się swoimi spostrzeżeniami. Piszący te słowa również skorzystał z tej okazji i postawił problem ostatecznych racji filozofii Tischnera. Moim zdaniem, to, czego poszukiwał ks. Tischner, to prawda o człowieku, która ukryta jest w jego wnętrzu, stąd powracający problem „ja”. Zapytałem, czy nie można by w ostatnich publikacjach myśliciela dopatrywać się analiz „ja” mistycznego, do którego dotrzeć można dwoma drogami: drogą mistyki i psychoanalizy. Zapamiętawszy problem zrozumienia bądź nie filozofii Tischnera przez niewierzących, zapytałem, czy niewierzący może być mistykiem, a jeżeli nie, to skąd bierze się tak wielka popularność z jednej strony Dostojewskiego, a z drugiej – mistrza psychologicznych powieści – P. Coelho. Otrzymałem pozytywną odpowiedź, której udzielił mi O. Kłoczowski.

Obserwując niezwykłą liczbę osób uczestniczących w tegorocznych Dniach Tischnerowskich, można śmiało stwierdzić, że postać filozofa dramatu cieszy się nadal ogromną popularnością. Takie spotkania zaś mają na celu zapoznanie nie tylko z postacią filozofa, ale także z jego sposobem myślenia. Z rozmów prowadzonych podczas oficjalnych spotkań oraz w kuluarach można było odnieść wrażenie, że Dni Tischnerowskie staną się jednym ze stałych punktów przebogatego w tego typu imprezy kalendarium miasta Krakowa.

ks. Witold Baczyński

Konferencja naukowa *Antropologia filozoficzna Jana Pawła II* (w trzecią rocznicę wizyty Ojca Świętego w Toruniu) (Wydział Teologiczny UMK w Toruniu 7-8 VI 2002)

W trzecią rocznicę wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Toruniu Zakład Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu zorganizował w dniach 7-8 czerwca 2002 r. konferencję naukową na temat antropologii filozoficznej Jana Pawła II. Sponsorem konferencji był Urząd Miasta Torunia. Na czele Komitetu Organizacyjnego stanął dr hab. Marian Grabowski, prof. UMK. W ciągu dwóch

dni wygłoszono 16 półgodzinnych referatów. Konferencję otworzył i zamknął ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, dziekan Wydziału Teologicznego UMT w Toruniu.

W pierwszym dniu wygłoszono następujące wykłady: Jarosław Kupczak, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*; ks. Tomasz Stępień, *Dwie koncepcje osoby: Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza. Analiza porównawcza*; Jerzy Wocial, *Miłość w ujęciu Platona i Karola Wojtyły*; ks. Tomasz Węclawski, *Paschalna perspektywa w antropologii Konstytucji „Gaudium et spes”*; Mariusz Wojewoda, *Problem sumienia w myśli antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły*; Elżbieta Struzik, *Współczesne wzorce osobowości a „cywilizacja miłości” Karola Wojtyły*; Marzena Świtalska, *Koncepcja wstydu Maxa Schellera i Karola Wojtyły*; Ryszard Wójtowicz, *Antropologia filozoficzna XX wieku a kategoria osoby Karola Wojtyły*.

W drugim dniu referaty wygłoszili: Marek Sokołowski, *Środki społecznego przekazu w nauczaniu Jana Pawła II*; s. Zofia J. Zdybicka, *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*; o. Stanisław Bafia, *Antropologiczne wątki w pojęciu opcji fundamentalnej. Z nauczania Jana Pawła II*; o. Jacek Salij, *Pytanie o zasadę naszego myślenia i działania*; ks. Mirosław Mróz, *Hermeneutyka daru. Glosa w sprawie interpretacji antropologii adekwatnej Jana Pawła II*; Marian Grabowski, *„Antropologia adekwatna” Jana Pawła II jako program badawczy*; ks. Zdzisław Pawlak, *Filozoficzna podstawa problematyki wolności Jana Pawła II* oraz ks. Ignacy Dec, *Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II*.

Jak widać z powyższego zestawienia, w pierwszym dniu przeważały wykłady, w których odwoływano się głównie do wcześniejszych koncepcji antropologicznych obecnego Papieża, ogłaszanych jeszcze pod nazwiskiem kard. Karola Wojtyły, zaś w drugim dniu koncentrowano się na myśli antropologicznej Jana Pawła II, która – z racji nowego powołania i urzędu – została dopełniona elementami biblijnymi i teologicznymi. W krótkich dyskusjach, które miały miejsce po wszystkich referatach, podkreślano, że myśl antropologiczna kard. Karola Wojtyły została twórczo rozwinięta w nauczaniu Jana Pawła II. Papież nie poprzestał na powtarzaniu antropologicznych idei, które zawarł w swoich wcześniejszych dziełach z zakresu antropologii filozoficznej i etyki, ale swoje dawne ujęcia ubogacił nowymi aspektami, wypracowanymi w trakcie refleksji teologicznej, podejmowanej w nauczaniu papieskim.

Należy wyrazić duże uznanie dla młodego Wydziału Teologicznego, istniejącego od 1 października 2001 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, za zorganizowanie tej konferencji. W dobie nagłaśniania haseł liberalistycznych, relatywistycznych, subiektywistycznych, irracjonalistycznych, wyrastających z zafałszowanej wizji człowieka – każde podejmowanie refleksji nad papieskim nauczaniem należy uznać za niezwykle cenne i pożyteczne.

ks. Ignacy Dec

II Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Człowiek z przelotmu wieków w refleksji filozofii dialogu* (Poznań 12-13 czerwca 2002)

W dniach 12-13 czerwca br. w Poznaniu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza odbyła się II Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Człowiek z przelotmu wieków w refleksji filozofii dialogu*. Okazało się, że zeszłoroczna Konferencja była trafnym posunięciem Organizatorów, a przede wszystkim pana prof. J. Baniaka, który ją zorganizował, a następnie zredagował pięknie wydany tom artykułów upamiętniający zmagania myślicieli z problemem człowieka w kontekście myśli dialogicznej. Trafność pomysłu potwierdziło tegoroczne dwudniowe spotkanie, czego dowodzi przede wszystkim obecność jeszcze większego grona osób z całej Polski, od Północy po Południe.

W otoczeniu pięknego ogrodu zagładającego do sali obrad rozpoczęły się rozważania koncentrujące się na podstawach filozofii dialogu. Z powodu nieobecności prof. M. Szulakiewicza obrady rozpoczęły się wystąpieniem dra K. Stachewicza, który mówił na temat *Fenomenologia a dialog*. Następnie dr J. Wadowski przedstawił *Hipotezę dialogicznej struktury świadomości*. Jedno wystąpienie z sesji III przeniesiono na sesję poranną. Prof. J. Ochmann przedstawił fragment pracy dotyczącej dialogu filozoficznego między judaizmem a chrześcijaństwem w XX wieku na przykładzie J.J. Petuchowskiego. Po tych trzech wystąpieniach odbyła się dyskusja, która miała po każdej sesji. Druga sesja konferencji dotyczyła egzystencjalnego wymiaru dialogu. W tym bloku tematycznym wystąpili Prof. K. Wieczorek, ks. dr R. Kozłowski oraz ks. dr A. Latoń. Profesor Wieczorek podjął temat dialogicznego sumienia u Dostojewskiego na przykładzie bohatera powieści *Zbrodnia i kara*. Ideę dialogiczności w koncepcji „człowieka dramatycznego” ks. J. Tischnera zaprezentował ks. dr R. Kozłowski. Natomiast ks. dr A. Latoń omówił zagadnienia myśli francuskiego współczesnego filozofa i teologa J.L. Mariona. W trzecim bloku tematycznym uczestnicy wysłuchali jeszcze jednego wykładu prof. Ochmana, który w zastępstwie mgr M. Świątek-Ochmann przedstawił kwestię dialogu filozoficznego między judaizmem a chrześcijaństwem w XX wieku, tym razem na przykładzie myśliciela zmarłego w 1988 r. o nazwisku A. Nehrer. Następnie wystąpił dr M. Nowak OP z trudnym tematem: *Dialog międzyreligijny jako problem filozoficzny*. Na zakończenie tego dnia Pani dr K. Parzych przedstawiła wykład pod tytułem: *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” kard. Karola Wojtyły*. Po każdej sesji odbywały się twórcze dyskusje, które podejmowały trudne zagadnienia dialogu, czy to w kontekście *stricte* filozoficznym, czy też w kontekście kulturowym. Nie pomijano bynajmniej kwestii najbardziej palących dla współczesnego świata jak np. terroryzm, zderzenie cywilizacji, zniszczenie środowiska itp.

Następnego dnia rano rozpoczęła się czwarta sesja, która tematycznie koncentrowała się wokół psychologicznego i społeczno-politycznego wymiaru dialogu. Rozpoczął prof. J. Kuczyński, założyciel Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu (1989), który mówił o roli dialogu w polskiej współczesności i w integrowaniu Europy. Kolejną osobą była dr M. Chymuk, która podjęła jakże aktualny w Polsce temat: *Wprowadzenie dialogu i filozoficznego spotkania do polskiego szkolnictwa*. Z kolei dr A.B. Jagiełłowicz podjęła

interesującą kwestię: *Sen w dialogu. Arnold Mindell i jego koncepcja neopsychoanalizy*. Następną sesją koncentrowała się na etycznym i aksjologicznym wymiarze dialogu. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. J. Zabielski, który podjął ważki temat: *Współczesny indyferentyzm religijno-moralny jako problem dialogu*. Następnie pani dr M. Żardecka-Nowak podjęła się kwestii relacji między etyką a polityką w filozofii E. Levinasa, którego myśli nie mogło zabraknąć na konferencji poświęconej myśli dialogicznej. Innym reprezentantem tego nurtu zajęła się pani dr K. Dzikowska, przedstawiając *Zagadnienie prawdy w pi-smach M. Bubera*. Sesja VI i ostatnia Konferencji to dział tematów pod wspólnym tytułem: *Dialog jako kryterium poznania i porozumienia między ludźmi*. Pierwszym prelegentem był ks. prof. A. Siemanowski, który analizował podstawowe kategorie hermeneutyki: *Dialog jako kryterium rozumienia i porozumienia u H.G. Gadamera*. Następnie ks. prof. I. Dec przypomniał wszystkim o mocno dialogicznym filozofie chrześcijańskim, jakim był G. Marcel. Wejście w dialog oznacza u Marcela personalizację, stąd właśnie temat: *Od relacji „ja – on” do relacji „ja – ty”*. *Dialog miłości w ujęciu G. Marcela*. Na zakończenie uczestnicy konferencji mogli posłuchać dra M. Manikowskiego, który sięgnął do teologicznej myśli rosyjskiej, przedkładając zagadnienie: *Duchowość człowieka współczesnego – propozycja P. Ewdokimowa*.

Oczywiście sucha relacja nie jest w stanie oddać ogólnej atmosfery konferencji, dyskusji, spotkań ludzi różnych orientacji światopoglądowych, z ośrodków często bardzo odległych od siebie, rozmów uczonych orientujących się w różnych kwestiach filozoficznych dotyczących problematyki dialogu. Nie ulega wątpliwości, że konferencja ta była bardzo owocna i inspirująca w zakresie tak wielorakiej i trudnej problematyki szeroko pojętego dialogu. Należy sądzić, że pomysł Wydziału Teologicznego z Poznania na trwałe wpisze się w filozoficzny krajobraz naszego kraju, owocując, być może, w przyszłości powstaniem polskiej szkoły myśli dialogicznej.

Jan Wadowski

Zenon Cardenal Grocholewski, *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Editorial Temis S.A., Bogota – Colombia 2001, ss. XXXVI + 73.

Pozycję będącą przedmiotem niniejszego omówienia staraniem Instytutu Nauk Humanistycznych Uniwersytetu „La Sabana” w Bogocie wydało najbardziej prestiżowe wydawnictwo prawnicze w Kolumbii – „Temis”. Publikacja składa się ze spisu treści, obszernego 27-stronicowego wprowadzenia (*preámbulo*) i czterech rozdziałów (części) poświęconych odrębnym zagadnieniom: filozofii człowieka, filozofii prawa, prawodawstwa Jana Pawła II oraz specyfice wymiaru sprawiedliwości w Kościele. Biorąc pod uwagę ilość publikacji czy wykładów Najdostojniejszego Autora włączonych do omawianej publikacji, jest ona trzyczęściowa, przy czym pierwsza i druga część stanowią jedną całość. Uwzględniając redakcyjny kształt kolumbijskiego wydania, nasuwa się czytelnikowi struktura dwuczęściowa: pierwsza poświęcona filozofii człowieka, druga jej zastosowaniu w nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym prawa w ogóle, w jego ustawodawstwie oraz w postępowaniu głównie sądowym na rzecz sprawiedliwości w Kościele. Niezależnie od teoretycznych rozwa-

zań dotyczących struktury hiszpańskiego wydania przemysleń Kardynała Zenona Grocholewskiego recenzujący jego treść uważa za swój obowiązek zaznajomienie czytelników z bogactwem każdej z czterech części jego wywodów.

Wprowadzenie, które należy ocenić jako nietypowe, obejmuje trzy części. W pierwszej, opracowanej przez tłumacza dr. Bogdana Piotrowskiego, dyrektora działu języka i literatury w Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana, czytelnik zapoznaje się z biografią Autora, obszernie uwzględniającą jego dokonania – olbrzymie zaangażowanie naukowo-pisarskie i organizacyjne oraz odpowiedzialne zadania. Druga część wprowadzenia zawiera krótką okolicznościową prezentację studium Kard. Grocholewskiego. Trzecią część wprowadzenia stanowi prolog – 14-stronicowe ciekawe studium pt. *Prawo i sprawiedliwość: dobra osoby i społeczności* autorstwa prof. Ilvi Myriam Hoyos Castañeda ze wspomnianego już Instytutu Uniwersytetu „La Sabana”, specjalistki w dziedzinie filozofii prawa. Treść wprowadzenia i ranga jego autorów niedwuznacznie świadczą o zdecydowaniu i świadomości szczególnego waloru studium Kardynała Z. Grocholewskiego.

Po wprowadzeniu następują cztery części zasadniczego studium Prefekta Kongregacji ds. Nauczania Katolickiego, noszącego w spisie treści to samo brzmienie co tytuł publikacji, który w polskim brzmieniu można oddać: *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II i innych dokumentach*. Przed przystąpieniem do omówienia filozofii prawa Jana Pawła II Abp Grocholewski w krótkim wprowadzeniu podkreśla, że w papieskich enuncjacjach ujawnia się myśl filozoficzna Karola Wojtyły, co należy mieć na uwadze, by zrozumieć właściwie sformułowanie tematu studium i wywodów w nim zawartych.

W pierwszej części, poświęconej filozofii człowieka według K. Wojtyły, Kard. Grocholewski zajmuje się koncepcją człowieka krakowskiego Kardynała, odwołując się do metody fenomenologicznej M. Schelera. Każde podejście do zagadnienia prawa jest wynikiem określonej filozofii – koncepcji człowieka. Pogląd K. Wojtyły jako profesora na ten temat przedstawia Autor w dwóch punktach. W pierwszym zajmuje się zagadnieniem jednostkowości osoby, w drugim – relacji między osobą a wspólnotą. W pierwszym punkcie omawia następujące elementy bytu człowieka: fakt, że jest on bytem stworzonym; osobą – kimś niepowtarzalnym, co przesądza o jego podmiotowości; wspomnianą osobę cechuje autonomiczność w byciu i działaniu. Jako kryterium wolnego działania wymieniono samoposiadanie i samopanowanie prowadzące do autodeterminacji. Ta osobowa autodeterminacja, aby była wyrazicielem pełni osoby, nie może uniknąć podporządkowania jej działania „prawdzie dotyczącej dobra” (s. 8). Mówiąc o podporządkowaniu wolnego działania prawdzie, Autor uwydatnia myśl Karola Wojtyły, że dzieje się tak poprzez świadomość, pojmowaną jako istotny i konstytutywny aspekt całej dynamicznej struktury, którą stanowi osoba i czyn” (s. 9). To z kolei – w kontekście zdobywania przez człowieka doświadczenia dobra i zła – każe wysunąć postulat konieczności formowania sumienia w świetle obiektywnej prawdy. O transcendencji człowieka w czynie, czyli przekraczaniu przezeń samego siebie, wynikającej z wymienionych już elementów, oraz o związanej z nią integracji osoby w czynie można mówić tylko przy uwzględnieniu duszy ludzkiej, w której „znajdują swoją zasadę” (s. 10-11).

W drugim punkcie pierwszej części rozważań, poświęconym relacji między osobą i wspólnotą, Dostojny Autor prezentuje oryginalne ujęcie przez K. Wojtyłę podstawy tej

relacji. Wyraża ją pojęcie uczestnictwa (s. 12). Oznacza ono zdolność człowieka do działania wspólnie z innymi. W wymiarze międzyosobowym jest uczestniczeniem w człowieczeństwie innych, odkrywaniem bliźniego w innych, które ma pełny wymiar, gdy relacja „ja – ty” ma charakter wzajemny (s. 14). Wymiar społeczny, wyrażony zaimkiem „my”, ma ścisłe powiązanie z wymiarem międzyosobowym; oba wzajemnie się przenikają. Pierwszeństwo ma zawsze wymiar międzyosobowy. Dzięki wymiarowi społecznemu człowiek spotyka się z kategorią dobra wspólnego, której nie może nie uwzględnić w międzyosobowej samorealizacji (s. 15). Zasada uczestnictwa – według K. Wojtyły – ma charakter normatywny i stanowi szczególne źródło prawa i powinności, co Autor zdaje się mocno akcentować (s. 16). W tym miejscu została zasygnalizowana „fundamentalna potrzeba przekazywania miłości”. Zaprzeczeniem zasady uczestnictwa jest alienacja (indywidualizm, totalizm). Zastosowanie uczestnictwa jako właściwości osoby rodzi postawy solidarności i sprzeciwu, których zaprzeczeniem są konformizm i unik.

Omówione centralne punkty myśli filozoficznej K. Wojtyły dotyczące osoby ludzkiej, jej samorealizowania się poprzez uczestnictwo stanowią – jak stwierdza Autor – podstawowe zasady filozofii prawa Jana Pawła II, nawet gdy nie zostały one wyrażone w terminologii tej filozofii (s. 20).

W drugiej części rozprawy, dotyczącej filozofii prawa Jana Pawła II, Dostojny Autor już na początku zaznacza, że myśl filozoficzna Jana Pawła II jest otwarta na wymiar religijny człowieka, a nawet go postuluje. W związku z tym jest ona pewnym wprowadzeniem do prawd ewangelicznych i nauczania o charakterze teologicznym. To zaś jest zasadniczym posłannictwem papieża. Różne elementy myśli filozoficznej Jana Pawła II odnośnie do prawa znajdują się w rozmaitych miejscach jego nauczania. Centralne miejsce w tej filozofii zajmuje podmiotowość osoby ludzkiej (s. 22). Autor omawia niektóre ważne zagadnienia podjęte przez Jana Pawła II w refleksji filozoficznej, ważne na polu prawa. Są nimi:

1° Godność osoby i jej wymiar integralny.

2° Prawa człowieka jako fundamentalna zasada działania dla jego dobra; akcentowane są tu zwłaszcza prawo do życia i prawo do wolności sumienia i wolności religijnej.

3° Wolność człowieka i prawda o dobru, które obejmują m.in. rozumienie wolności jako prawa do czynienia dobra, właściwy stosunek do prawdy, podporządkowanie człowieka prawdzie i dobru; albowiem prawa człowieka i prawa Boga są ze sobą ściśle związane.

4° Praca człowieka, w której papież akcentuje jej ujęcie podmiotowe, co oznacza, że praca jest dla człowieka, a nie odwrotnie.

5° Prawdziwy postęp oznacza takie panowanie nad światem, by bardziej być niż mieć.

6° Solidarność i dialog na różnych płaszczyznach są drogą do pokoju i rozwoju. Chodzi m.in. o dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych. Dialog ma być jedynym środkiem rozwiązywania napięć dla dobra wszystkich.

7° Podkreślenie miłości jest ewidentnie konieczne, albowiem sprawiedliwość nie wystarcza; nawet nie ma jej, we właściwym rozumieniu, jeżeli nie zostanie dopełniona miłością.

8° Inne zagadnienie poruszone przez Jana Pawła II, jak na przykład równość wszystkich ludzi, rodzina jako wspólnota pierwotna, pojęcie dobra wspólnego, porządek międzynarodowy Kard. Grocholewski sygnalizuje, nie podejmując się ich omówienia.

W syntetyzującej refleksji końcowej Kard. Grocholewski akcentuje w wypowiedziach papieża m.in. konieczność uwzględnienia w porządku prawnym przedstawionych powyżej zagadnień; zgodność między nauczaniem filozoficznym i nauczaniem teologicznym Jana Pawła II, gdyż obie dziedziny mają sobie pomagać; ewidentną niewystarczalność filozofii prawa na gruncie prawa kościelnego, która wymaga uzupełnienia teologią prawa, uwzględniającą Boże Objawienie.

Trzecia część omawianej publikacji została poświęcona działalności prawodawczej Jana Pawła II. Nie tylko jego dokumenty normatywne, lecz także inne enuncjacje wiążą się – jak stwierdza Abp Z. Grocholewski – z problematyką prawa kanonicznego. Trzy spośród dokumentów prawnych Jana Pawła II mają szczególne znaczenie, gdyż zaznaczyły się na działalności całego Kościoła. Do tych Kard. Grocholewski ogranicza swoją wypowiedź na temat Jana Pawła II jako ustawodawcy.

Pierwszym z nich jest Kodeks prawa kanonicznego dla Kościoła łacińskiego, promulgowany 25 I 1983 r. Przedstawiając obszernie jego powstanie, Autor podkreślił zainteresowanie Papieża losem tej kodyfikacji, a szczególnie uwidatnił studiowanie przezeń z dobranymi specjalistami wręczonego mu projektu *Kodeksu*. To dokładne zapoznanie się z jego treścią – jak stwierdza Autor – skłoniło Jana Pawła II do podkreślenia w konstytucji apostołskiej promulgującej nowy zbiór, że jest on dziełem nie tylko prymatu, lecz także owocem kolegialnej troski i kolegialnej współpracy całego Kościoła. Podczas Międzynarodowego Symposium Prawa Kanonicznego z okazji 10-lecia *Kodeksu* papież stwierdził w dniu 23 IV 1993 r., że kodeks ten przyczynia się do życia i misji Kościoła w świecie, jeżeli wszyscy tworzący ten Kościół „będą umieli go mądrze interpretować i wiernie zachowywać”.

Drugim dokumentem omawianym przez Kard. Grocholewskiego jest Kodeks kanonów Kościołów wschodnich. Droga do jego powstania była długa, którą autor szkicowo przedstawia. Papież uczestniczył w jego powstawaniu nie tylko przez promulgację w dniu 18 X 1990 r., lecz także przez dokładne przestudiowanie jego postanowień przy pomocy kilku ekspertów z Kościołów wschodnich i innych specjalistów. Jest to pierwszy wspólny kodeks dla wszystkich Kościołów wschodnich, liczących około 15 milionów wiernych. Papież zalecił, aby został przyjęty przez cały Kościół katolicki, w tym także przez „cały episkopat Kościoła łacińskiego na całym świecie”, gdyż – jak stwierdza Abp Grocholewski – należy do dziedzictwa dyscyplinarnego Kościoła powszechnego na równi z Kodeksem prawa kanonicznego.

Trzecim, wyjątkowo ważnym dziełem prawodawczym Jana Pawła II, omawianym przez Kard. Grocholewskiego, jest Konstytucja apostołska *Pastor bonus*; promulgowana 28 VI 1988 r., weszła w życie 01 III 1989 r. Reforma Kurii Rzymskiej, która jest jej przedmiotem, leżała na sercu papieżowi. Dlatego też osobiście był zaangażowany w powstanie jej przepisów, udzielając nawet wytycznych w tej materii. Stanowiące uzupełnienie do obu kodeksów, postanowienia Konstytucji mają odzwierciedlać soborową wizję Kościoła i coraz bardziej odpowiadać wymogom naszych czasów. Autor omawia także strukturę Kurii Rzymskiej. Kompetencje poszczególnych jej urzędów zostały określone w omawianym dokumencie. Przedstawione powyżej trzy dokumenty ustawodawcze tworzą – jak to za Papieżem określa Kard. Grocholewski – jedno *Corpus Iuris Canonici*, nazywając je od siebie „niejako trylogią całego podstawowego ustawodawstwa Kościoła katolickiego”.

Czwarta część publikacji została poświęcona specyficie wymiaru sprawiedliwości w Kościele. Dotyczy więc jednego obszaru działalności Kościoła, normowanego przepisami obu Kodeksów i Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*. Podobnie jak w części III poświęconej ustawodawstwu Jana Pawła II, tak również w części IV omawiającej wymiar sprawiedliwości w Kościele oprócz spojrzenia teologicznego ma również zastosowanie myśl filozoficzna Jana Pawła II na temat człowieka i prawa. Stąd też wynika, moim zdaniem, łączenie tej problematyki w omawianej publikacji.

W sposób przejrzysty dla czytelnika, w 8 punktach Kard. Z. Grocholewski omawia w niej kolejno następujące zagadnienia:

1° Wkład prawa kanonicznego w ewolucję prawa procesowego i karnego w ustawodawstwo państwowe, co dokonało się w ciągu historii głównie dzięki swoistej prostocie norm kościelno-prawnych. Zarazem podkreślono, że aktualnie Kościół spełnia służbę na rzecz sprawiedliwości w zróżnicowanych warunkach socjokulturowych za pomocą stosunkowo prostego prawa procesowego i struktur sądowniczych oraz – co wynika z natury Kościoła – ograniczonej aktywności sądów kościelnych.

2° Organy sądowe w Kościołach partykularnych i na poziomie Kościoła powszechnego.

3° Ochrona praw przysługujących wiernym w Kościele jest zadaniem struktur sądowniczych; oprócz spełnianej przez te struktury funkcji narzędzia władzy.

4° Preferencja pozasądowych rozstrzygnięć konfliktów wypływa z zasady, że proces jest ostatecznością, dyktowanej naturą Kościoła, ewangelicznym pojęciem sprawiedliwości łączonej z miłością.

5° Rozwój sprawiedliwości administracyjnej po Soborze Watykańskim II został pokazany przez Autora jako przykład dojrzewania myśli teologicznej na ten temat i adekwatności dla natury Kościoła modelu jej stosowania.

6° Dochodzenie do prawdy jest fundamentem sprawiedliwości. Wypracowane w Kościele pojęcie „pewności moralnej” odnośnie do jej zdobycia opiera się na *acta et probata*.

7° Przedmiot procesów sądowych w Kościele dotyczy rzeczywistości sakramentalnej, np. małżeństwa, z uwagi na wartość sakramentu; także innych spraw ze względu na ich obiektywne znaczenie we wspólnocie Kościoła.

8° Cechami charakterystycznymi kanonicznego prawa procesowego, nie spotykanymi w ustawodawstwach państwowych, są dwie wymienione przez Autora instytucje prawne: nieprzechodzenie pewnych spraw (stan osób) nigdy w stan rzeczy osądzonej oraz możliwość rekursu do sądu administracyjnego ze strony organu władzy przeciw zmianie jego decyzji przez organ hierarchicznie nadrzędny. Druga instytucja prawna znajduje swoje uzasadnienie w charakterze władzy biskupiej, sposobie jej otrzymywania w Kościele.

W słowie końcowym Najdostojniejszy Autor podkreśla, że kościelne procesy sądowe nie są preferowanymi sposobami rozwiązywania konfliktów w Kościele oraz że służą zbawieniu, co determinuje ich specyfikę.

Należy bardzo pozytywnie ocenić inicjatywę wydania zbioru przemyśleń Kard. Z. Grocholewskiego przez wydawnictwo „Temis”. Pierwsza i druga część pod wspólnym tytułem znalazły już swoich wydawców w językach francuskim, włoskim, słowackim i polskim. W Polsce ukazały się elementy filozofii prawa w nauczaniu Jana Pawła II, w: „Rocznikach Nauk Prawnych” 4 (1994), s. 5-30 oraz w formie książkowej – *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1996, ss. 40. Trzecia część

ukazała się drukiem pt. *Jan Paweł II a prawo kanoniczne*, w: *20th Anniversary of the Pontificate of John Paul II – Księga Pamiątkowa obchodów XX-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, Towarzystwo Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Chicago, Chicago 1998, s. 41-47. Czwarta część została opublikowana w języku polskim pt. *Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele*, w: „Prawo Kanoniczne” 41 (1998) t. III-IV, s. 15-27.

Przedstawienie myśli filozoficznej Karola Wojtyły na temat człowieka i jego ujęcia filozofii prawa w późniejszym nauczaniu papieskim zasługuje na szczególne podkreślenie z uwagi na fundamentalne znaczenie tych przemyśleń dla prawa, zwłaszcza świeckiego. Ten aspekt czyni studium Kard. Z. Grocholewskiego szczególnie cennym. Zastosowanie zasad tam przedstawionych uwzględnionych razem z teologicznym wymiarem w prawodawstwie Jana Pawła II i w wymiarze sprawiedliwości w Kościele legitymuje wspólne wydanie przemyśleń Najdostojniejszego Autora w kształcie recenzowanego zbioru. Prezentuje czytelnikowi poniekąd komplementarne spojrzenie na teorię i praktykę prawa.

ks. Edward Górecki

Abp Józef Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, ss. 191

Abp Józef Życiński pisze książki będące przenikliwą i erudycyjną analizą współczesności. Jedną z wielu interesujących pozycji jest książka na temat Boga postmodernistów. Tytuł wydaje się być prowokujący. Arcybiskup poszukuje w postmodernizmie „śladów niewidzialnego”. Tak właśnie zatytułowany jest wstęp do książki, w którym autor stwierdza: „Bóg Ewangelii pozostaje Bogiem postmodernistów, tak samo jak był Bogiem Abrahama, Augustyna czy Tomasza z Akwinu”¹. Postmodernizm nie wyrósł na jałowym polu, zrodził on się wewnątrz kultury europejskiej a więc także wewnątrz chrześcijaństwa.

Na samym początku możemy zapoznać się z głównymi nurtami postmodernizmu, który nie jest bynajmniej ruchem jednolitym. Niektóre jego odłamy są zdecydowanie nihilistyczne i dlatego niebezpieczne, natomiast można odkryć tendencje mające za sobą pewne racje. Abp Życiński wymienia cztery zasadnicze odmienne postmodernizmu: francuski (Derrida i in.), amerykański (Rorty i in.), chrześcijański (Kosłowski, Pickstock, Ward i in.) i populistyczny. Sam Derrida zaprzecza, jakoby był postmodernistą. Dowiadujemy się ponadto, że istnieje postmodernizm konstrukcyjny obok dekonstrukcyjnego. Ocena więc postmodernizmu, jako zjawiska charakterystycznego dla naszej epoki, nie jest taka jednoznaczna. Autor świadom jest, że „obecne przemiany kulturowe niosą tak wiele nowych pytań i nowych wyzwania, iż narzucają one nieuchronnie potrzebę refleksji nad zmienioną w sposób zasadniczy kondycją człowieka”². Książka Życińskiego powstała także z inspiracji Encykliki *Fides et ratio*, która m.in. zaleca wnikliwe badanie różnych kierunków filozoficznych, także tych, które stoją na zupełnie odmiennych niż chrześcijańskie stanowiskach.

¹ J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 15.

² tamże, s. 23.

W dalszej kolejności zajmuje się ksiądz arcybiskup kwestią śmierci Boga i powrotu politeizmu. We współczesności daje się zauważyć powrót wiary w wielu bogów, różnie nazywanych. Odkrywamy wnikliwą analizę różnych odcieni postmodernizmu i rozważanie racji, które wpłynęły na rozwój tego rodzaju wypowiedzi. Charakteryzują się one m.in. metaforą niestałości i zmiany, stąd obraz kłacza czy nomady, nie posiadającego żadnych korzeni. Kultura postmodernistyczna wydaje się być kulturą zabijania. Zabiło się Boga, teraz zabija się człowieka. Stąd mamy np. rozdział zatytułowany *Filozofować po śmierci podmiotu* (s. 67). Następnie przychodzi kolej na „zabicie sensu”, które miało już miejsce w sztuce pod postacią tak zwanego surrealizmu. I o ile w sztuce surrealizm może odnotować znaczące osiągnięcia, to w literaturze – czy tym bardziej w filozofii – podejście takie jest nie do przyjęcia.

Życiński wykazuje, że subiektywizm i egocentryzm zostały w postmodernizmie ustanowione jako najlepsze kryteria wszelkiej prawdy czy lepiej, słuszności. To uniemożliwia dialog, wszelka wypowiedź jest tylko monologiem. Pozostają jedynie retoryka i perswazja. „Nie można równocześnie aprobować pokoju i przemocy, miłości i nienawiści, dialogu i fanatyzmu”³.

Zadziwiające jest to, że abp Życiński ukazuje wiele elementów tzw. postmoderny obecnych już w motywach biblijnych. Ze szczególnym upodobaniem posługuje się ksiądz arcybiskup tytułowym hasłem z powieści Milana Kundera *Nieznosna lekkość bytu*. Bohaterowie Kundery zawieszani są w próżni moralnej, będąc nietzscheańskimi postaciami dionizyjskimi. Podejście dionizyjskie jest kultem życia, jest postawą czerpania z niego pełnymi garściami. Postawa dionizyjska przeciwstawiana jest postawie apollinijskiej, racjonalnej, szukającej harmonii. I właśnie ten schemat krytykuje autor książki. Chrześcijaństwo ma reprezentować postawę apollinijską. Otóż z takim właśnie podejściem nie zgadza się ksiądz arcybiskup. Chrystus umęczony w niczym nie przypomina radosnego Apollina. W chrześcijaństwie funkcjonują różne modele życia, a pierwsi chrześcijanie opanowani działaniem Ducha Świętego byli posądzani o pijaństwo, a więc zdradzali cechy dionizyjskie. Autor mówi wręcz o „mistycznej lekkości ducha” u chrześcijan, którzy są wolni, ale wolnością osiąganą w sferze paradoksu gorącej wiary. Ewangelia pełna jest paradoksów, które tak bliskie są postmodernistom, jednak nie chodzi w niej o same paradoksy, ale o głębię Bożego życia. Dlatego też arcybiskup ma odwagę mówić o inkulturacji Ewangelii w świat postmodernistyczny! Stara się autor wybronić postmodernistów przed nimi samymi, pisząc o „antropologicznych przesłankach w dionizyjskiej negacji Boga (s. 49). Wskazuje on na pewne racje, które mogą przemawiać za takim, a nie innym zachowaniem i myśleniem, próbuje uzasadniać zachowanie się myślicieli z kręgu „postnowożytności”. Wskazuje równocześnie, że duch ponowoczesności wcale nie jest czymś absolutnie nowym – są to tylko pewne świadectwa mentalności epoki, które należy zauważać, ale nie przeceniać ich znaczenia. Świadomość kryzysu może nawet okazać się zdrowa, a opisy postmodernistów mogą nawet okazać się inspirujące.

Kwestią mocno dyskutowaną i krytykowaną jest koncepcja dekonstrukcji podmiotu. Podmiot po prostu znika, a życie staje się tylko strumieniem doznań. Abp Życiński zarzuca postmodernistom arbitralność w takich opiniach. Odrzucenie pojęcia osoby prowadzi

³Tamże, s. 97.

do pojawienia się fetyszy. Absolutyzuje się wolność lub doznania zmysłowe, gwiazdorstwo, a nie autentyczne wartości. Kiedy kwestionuje się wartości absolutne, musi to prowadzić do tworzenia sztucznych absolutów, fałszywych bogów. Do rangi absolutnej podnosi się pseudowartości. Tymczasem nie można na dłuższą metę zrezygnować z prawdy, dobra, piękna, godności człowieka, dogłębnie pojętej wolności, miłości bliźniego, sprawiedliwości, solidarności, tolerancji.

Jako myśliciel otwarty na dialog stawia sobie abp Życiński pytanie, czy dialog między-systemowy jest iluzją współczesności? Krytykuje autor „metodologię farsy i ironii, która odrzuca rozum jako wiarygodne narzędzie pracy, wprowadzając w jego miejsce doznania i wrażenia. Zwątpienie w rozum wcale mu się pomaga. Postmoderniści są mistrzami „uśmiercania” i negacji; odrzucają zarówno tradycję chrześcijańską, jak i oświeceniową. „Uśmiercono” Boga-człowieka, sens życia, wreszcie rozum. Pozostaje więc powrót do kultury ludycznej, do zabawy i konsumpcji. Od razu można by zapytać, ilu ludzi na świecie może sobie pozwolić na taki luksus. Natomiast zwątpienie w rozum jest zupełnie nieuzasadnione, co wykazuje także Jan Paweł II w *Fides et ratio*.

Prędzej czy później ludzkość powraca do tych właśnie pytań podstawowych, od których nie sposób uciec. Ksiądz Arcybiskup wyraża wiarę w wagę wielkich pytań filozofii – Kim jestem? Skąd pochodzę? (s. 110) – oraz wiarę w wartość „wielkich narracji”. Wskazuje, że tacy pragmatycy, jak Rorty, nie mogą konsekwentnie głosić relatywizmu, łącząc go z demokracją. W tym momencie demokracja przyjmuje charakter totalitarny, ponieważ subiektywizuje się prawdę, a o wszystkim decyduje wola większości. W ten sposób można uzasadnić nawet Holocaust i inne zbrodnie XX wieku. Arcybiskup krytykuje zdecydowaną kontekstualną i umowną koncepcję prawdy u postmodernistów, którzy jedyną prawdę widzą w metaforyce kłacza i nieskrępowanej wyobraźni. Możliwe, że postmodernizm przyblednie nieco w obliczu wydarzeń, które naznaczyły swoim piętnem cały chyba wiek XXI, chyba że postmoderniści (np. amerykańscy) nie chcą powoływać się na dobro i zło w obliczu zamachu z 11 września 2001 r.

Postmoderniści zdają sobie pochlebiać, że ogłosili oto nową filozofię. Filozofia ta jednak jest tak stara, jak nasza kultura, pojawiała się już dawniej i stwarza sytuację aporii, a w konsekwencji intelektualnego cyrku. A ponieważ to filozofia nadaje niejednokrotnie ton kulturze, w jakimś stopniu postmodernizm odpowiada dzisiaj za fale relatywizmu, populizmu i w ogóle kultury raczej płytkiej intelektualnie. Niepowodzeniem kończą się też, jak się zdaje, wszelkie próby eliminowania metafizyki. Doprowadziłoby to do wyeliminowania, jak pisze ks. abp Życiński, wielu pytań leżących w kręgu naszego istotnego zainteresowania⁴. W konsekwencji jedynie prawomocną metafizyką byłyby opinie różnego rodzaju elit, mediów, gwiazd literatury czy teatru. Filozofia staje się nie umiłaniem mądrości, nie poszukiwaniem uniwersalnych prawd, ale formą salonowej czy medialnej zabawy. Metafora cyrku okazuje się tutaj bardzo trafna, ponieważ filozofia to rodzaj błazeńskiej żonglerki pojęć, i nic więcej. Filozofia nie musi być pompacyjna, jednak nie należy mylić stylu filozofowania z horyzontem każdego myślenia istotnego. Tym horyzontem może być tylko prawda w sensie absolutnym, piękno i dobro. Paradoksalnie postmodernizm można oskarżyć o dogmatyzm⁵. Dogmatyzm ten polega na wprowadzaniu

⁴Tamże, s. 147.

pewnych tez bez racjonalnego uzasadnienia. Postmodernizm zapada się tutaj sam w siebie jak czarna dziura, ponieważ – kwestionując możliwość poznania prawdy – wiedzę ludzką uważa się za zbiór iluzji; równocześnie żąda się uznania własnych twierdzeń jako prawd niezaprzeczalnych. Jest to zjawisko bardzo niebezpieczne określane jako „pycha filozoficzna”, o której mowa jest w encyklice papieskiej na temat filozofii. Pycha taka widoczna jest „w absolutyzowaniu własnej perspektywy poznawczej i podnoszeniu jej wyników do rangi powszechnie uznanej i jedynej (*sic!*) interpretacji filozoficznej”⁶.

W sytuacji kiedy siła argumentacji nikogo już dzisiaj nie przekonuje, pozostaje język świadectwa. Rozumie to Jan Paweł II, który stał się „wszystkim dla wszystkich”, wzorem Człowieka. Abp Życiński jest, można powiedzieć, konstruktywnym krytykiem postmodernizmu, doceniając pozaracjonalne formy odkrywania sensu, co może okazać się istotną formą ekspresji treści ważnych dla naszego przeżywania wiary⁷.

Książka abpa Życińskiego kończy się znamienym rozdziałem na temat kulturowej kenozy Boga. Bogu oczywiście w żadnym stopniu nie szkodzą deklaracje o Jego śmierci. Śmierć Boga to raczej śmierć określonych o Nim wyobrażeń. Wszak: „nasz obraz Boga zależy w dużym stopniu od zbioru tych egzystencjalnych zachowań i ocen, które metaforycznie określamy mianem »czystości serca«”⁸. Kenoza o charakterze kulturowym oznacza zapomnienie o Nim w kulturze. To jednak się nie uda. W Biblii mamy przecież obrazy, kiedy to naród wybrany porzuca Jahwe na rzecz innych bożków. Za każdym razem takie zachowanie kończyło się klęską narodu. Natomiast współcześni wierzący stają wobec nowych wyzwania, które wymagają nowego języka, głębszej interpretacji niektórych prawd, rozwoju na bazie Ewangelii, bez chowania głowy w piasek przed współczesnym światem. Ten hedonistyczny relatywizm i subiektywizm widoczny jest chociażby w wynikach sondażu, które przedstawia autor omawianej książki. Oto w 1993 roku we Francji 63% Francuzów poszukiwanie przyjemności uznało za swoją podstawową „filozofię”!

Równie zgrabne i precyzyjne jak cała książka jest *Zakończenie*. Abpowi Życińskiemu bliska jest „symfonia prawdy” proponowana przez Balthasara⁹; tak też zatytułowany jest ostatni tekst omawianej pozycji. Symfonia nie oznacza zgrzytu sprzeczności, ale słuszny pluralizm, który rozwija się w perspektywie jednego horyzontu. W symfonii tej znajduje się również konstruktywny postmodernizm, który wg abpa „pozostaje nie mniej interesujący niż filozofia Boga wypracowana przez egzystencjalizm czy fenomenologię”¹⁰. Szukając pozytywnych akcentów w postmodernizmie, nazywa autor ten nurt kulturowy „dziecięcą chorobą”. Dziecięca choroba była o tyle potrzebna, o ile uodporniła, uświadomiła, że „tragizm istnienia nie wyczerpuje się w duszącym horyzoncie immanencji, ale prześwietla

⁵Tamże s. 151.

⁶Tamże, s. 163.

⁷Tamże, s. 154.

⁸Tamże, s. 161.

⁹Tamże, s. 98. Por. H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998. Balthasar pisze: „Symfonia oznacza harmonię. Brzmi. Różne rzeczy brzmią. [...] W swoim Objawieniu Bóg wystawia symfonię”; tamże, ss. 5-6.

¹⁰Tamże, s. 184.

się światłem Słowa [...]”¹¹. Troska o przyszłość łączyć się powinna z dowartościowaniem tradycji, a bolesny krzyk Nietzschego dopełnia racjonalne argumenty Tomasza z Akwinu. W tej perspektywie intelektualne poszukiwanie nowego oblicza Boga postmodernistów może się okazać składnikiem wielkiego projektu. Jakże znamienne są te słowa na progu XXI wieku.

Jan Wadowski

Janusz Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2001, ss. 500.

Studium socjologiczne *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, napisane przez ks. Janusza Mariańskiego, jest do pewnego stopnia kontynuacją wydanej w 1990 r. jego książki *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. O ile pierwsze opracowanie dotyczyło kondycji moralnej społeczeństwa polskiego do 1989 r., to drugie jest poświęcone wyłącznie przemianom wartości moralnych w warunkach transformacji ustrojowej w ostatniej dekadzie XX wieku. Autor zakłada, że w fazie kształtowania się społeczeństwa polskiego o charakterze pluralistycznym proces przemian wartości i norm moralnych ulega pewnemu przyspieszeniu oraz zróżnicowaniu. Wyzwania, przed jakimi stoimy, są coraz bardziej widoczne, nawet jeżeli mówienie o kryzysie moralności jest równie stare jak sama moralność.

Autor stawia poniekąd prowokacyjne pytanie, czy w szybko zmieniającym się społeczeństwie polskim mamy do czynienia z rozpadem wartości moralnych (kryzys moralny), czy z ich stopniową rekonstrukcją lub transformacją. Ogranicza się do określenia stanu i kierunku przemian, na jaki pozwalają dostępne (publikowane, ale i częściowo niepublikowane) raporty z badań socjologicznych oraz sondaży opinii publicznych z ostatniej dekady XX wieku, powstrzymując się od wszelkich przedwczesnych rozstrzygnięć i konstatacji. Polskie transformacje moralne nie rozpoczęły się nagle, lecz rozwijały się wcześniej. Przełom 1989 r. oznacza jedynie przejście do jakościowo nowej fazy w istocie tego samego procesu, który mogliśmy obserwować w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Spółczesność polska jest w fazie radykalnych przemian społecznych, które nie przebiegają jednoznacznie. Z jednej strony zaznaczają się jeszcze silne procesy instytucjonalizacji i tradycji, powodujące umocnienie się struktury społecznej, działające hamująco na zmianę społeczną, przystosowujące młode pokolenie do istniejących wartości, norm i wzorów zachowań. Podtrzymują one, a nawet wzmacniają zastaną strukturę interesów i wartości. Z drugiej strony nasilają się procesy indywidualizacji, niosące z sobą cyrkulację przelotnych stosunków, ról i statusów, niebezpieczeństwo głębokiego rozpadu wartości, norm i więzi między ludźmi (anomia), ale i szanse wolnego, samodzielnego oraz odpowiedzialnego kształtowania własnego projektu życia. Przejściowy okres, w którym żyjemy, jest postrzegany i analizowany zarówno w kategoriach kontynuacji, jak i dyskontynuacji. Au-

¹¹J. Życiński, *Bóg postmodernistów...*, dz. cyt., s. 184.

tor recenzowanej pracy ujmuje dokonujące się przemiany w wartościach moralnych w ramach czterech modeli (scenariusze przemian).

Studium socjologiczne o wartościach moralnych składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym rozdziale jest ukazany kontekst społeczno-kulturowy przemian w wartościach moralnych, ze szczególnym uwzględnieniem nurtów postmodernistycznych, oraz cztery scenariusze (modele) wyjaśniające dokonujące się przemiany w dziedzinie życia moralnego (model sekularyzacji, indywidualizacji, rekonstrukcji i rewitalizacji). W rozdziale drugim są omówione główne orientacje moralne Polaków: ogólny stosunek do norm moralnych, religijne, społeczne i indywidualne kryteria dobra i zła moralnego, relatywizm moralny oraz wzajemne powiązania religii i moralności. Rozdział trzeci jest poświęcony wartościom prospołecznym: deklarowanym ocenom dotyczącym tzw. natury ludzkiej i społeczeństwa, miłości bliźniego jako naczelnej zasady etycznej oraz postawom Polaków wobec różnorodnych wartości prospołecznych. Obszerny rozdział czwarty zawiera rozważania na temat wartości prorodzinnych: rodzina jako wartość uniwersalna, podobieństwa i różnice w postawach moralnych rodziców i dzieci, wartości związane z moralnością małżeńską oraz wychowanie ku wartościom w rodzinie (style wychowania). W rozdziale piątym są analizowane kwestie związane z bardzo cenioną przez Polaków wartością, jaką jest wolność, oraz z przemianami autorytetów w świadomości zbiorowej.

Ks. J. Mariański koncentruje się w swoich rozważaniach na płaszczyźnie analiz socjologicznych, wtórnie tylko dotykając perspektyw socjotechnicznych i wartościujących. Jeżeli odwołuje się do niektórych wskazań etyki chrześcijańskiej, to interesuje go jedynie zgodność lub niezgodność rzeczywistych postaw wartościujących Polaków z tym systemem etycznym, a nie jego wartość obiektywna. W rozważaniach socjologicznych odwołuje się do wyników badań empirycznych pochodzących z różnych źródeł, odnoszących się do różnych okresów czasu (głównie z lat dziewięćdziesiątych), nie zawsze w pełni porównywalnych. Dotyczą one bardziej środowisk młodzieżowych niż ludzi dorosłych. Nie obejmują także wszystkich dziedzin tradycyjnie zaliczanych do socjologii moralności. W świetle zgromadzonych danych z badań socjologicznych i sondażowych usiłuje opisać procesy charakteryzujące się zmienną ciągłością, dość znaczną nieprzewidywalnością oraz podatnością na oddziaływanie różnych podmiotów indywidualnych i zbiorowych. Procesy przemian w wartościach moralnych są rozciągnięte w czasie.

Wprawdzie Autor nazbyt skromnie pisze: „Wypowiadane konkluzje mają raczej charakter wstępny, często są pozbawione rygorystycznej precyzji, aspirują raczej ku analizom cząstkowym oraz skupiają się głównie na diagnozie kondycji moralnej polskiego społeczeństwa. Nie pretendują do miana całościowej i spójnej syntezy, ukazującej głębokie procesy przemian społecznych i moralnych” (s. 24), ale w istocie czytelnik otrzymuje pogłębione studium socjologiczne ukazujące moralność polską końca XX wieku, głównie na płaszczyźnie uznawanych wartości moralnych i ich przemian w warunkach transformacji ustrojowej.

Sformułowane tezy i hipotezy są mocno osadzone w rozległej empirycznej dokumentacji i nie dotyczą wyłącznie bilansu negatywów. W recenzowanym studium socjologicznym wskazuje się zarówno na stan, jak i dynamikę wybranych wartości moralnych w społeczeństwie polskim oraz na kierunek dokonujących się przemian. W polskich opracowaniach dotyczących transformacji społecznych, politycznych, gospodarczych czy

kulturowych brakuje pozycji diagnozującej transformacje moralne w ostatniej dekadzie XX wieku.

Zdanie takie spełnia w znacznej mierze książka ks. Janusza Mariańskiego *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Wzbogaca ona w wyraźny sposób dorobek polskiej socjologii moralności, a poprzez wypracowany teoretyczny model badania moralności daje szeroką perspektywę dla bardziej pogłębionych diagnoz empirycznych. W badaniach nad procesami transformacji w społeczeństwie polskim przeważa problematyka kształtowania się nowego ładu instytucjonalnego (reguły i normy stabilizujące porządek społeczny, gospodarczy i polityczny), mniej uwagi zwraca się na elementy związane z wartościami moralnymi czy szerzej: więzią moralną. Proces transformacji postkomunistycznej ma charakter wielowymiarowy, o jego kształcie decydują zarówno elementy ładu instytucjonalnego, jak i mniej uchwytnie empirycznie, o charakterze mentalno-kulturowym. Moralne skutki transformacji ustrojowej są niezwykle rzadko przedmiotem badań socjologicznych.

Opisane przez Autora scenariusze przemian w orientacjach moralnych młodzieży i dorosłych członków polskiego społeczeństwa wskazują, że idzie tu o coś więcej niż tylko o jakieś rutynowe, mało znaczące zmiany. Jeżeli w moralności istnieje coś takiego jak „twarde jądro” i „miękkie peryferie”, to zmiany w wartościach moralnych przesuwają się z peryferii do centrum. Wielu Polaków popada w moralną niepewność, a nawet chaos. Tracą orientację w zakresie odróżnienia dobra i zła, między tym, co moralne i niemoralne. Zmiany w ogólnych orientacjach moralnych zapowiadają rozwijającą się fazę uwolnienia się z moralnego osądu konkretnych dziedzin życia codziennego. Uniwersum moralne Polaków wskazuje nie tyle na „upadek” wartości dotychczasowych (tradycyjnych), ile raczej mieszaninę czy syntezę wartości tradycyjnych i nowoczesnych. Włączają oni do swojego systemu wartości „nowe”, a równocześnie pozostają przy wartościach „starych”. W obecnej fazie przemian moralnych w Polsce mamy jednak do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości moralnych (kryzys moralny) niż z transformacją wartości rozumianą jako umacnianie się obiektywnego porządku (ładu moralnego).

Zmiany w wartościach i normach moralnych – stwierdza ks. J. Mariański – dokonują się na skali od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorealizacyjnych, często o charakterze indywidualistycznym, a nawet hedonistycznym. Aprobata dla wartości samorealizacyjnych wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), wraz z dążeniem do emancypacji, autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. Wielu Polaków odchodzi od etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła, ku etyce indywidualnego sumienia. W konsekwencji wybory moralne rzadko są określone ogólnymi zasadami i regułami, o tym, co dobre i złe, stanowi każdy we własnym zakresie. Łatwo jest więc o moralny permisywizm, relatywizm czy nawet nihilizm moralny.

Dość często mówi się o „starzeniu się” wartości lub o ich relatywizmie. Ten stan rzeczy, nakładający się jeszcze na kryzysy społeczne, nie może być jednak usprawiedliwieniem dla etyki pesymizmu i rezygnacji. Wprost przeciwnie, dzisiaj wyraźniej niż dawniej dostrzega się konieczność opracowania i wdrożenia w życie etyki odpowiedzialności za ludzkość w stosunku do bliższej i dalszej przyszłości. Dokonujące się przewartościowania w wartościach moralnych nie muszą oznaczać tylko ich rozpadu, w dłuższej perspek-

tywie mogą okazać się początkiem nowych kształtów moralności, bodźcem do jej budowania czy konsolidacji. Nie mamy także pewności, iż zarysowujące się trendy w przemianach wartości moralnych będą nadal kontynuowane. Książka J. Mariańskiego – jakkolwiek ukazuje wiele negatywnych z chrześcijańskiego punktu widzenia przemian w kondycji moralnej społeczeństwa polskiego – nie pozbawia czytelnika pewnych oznak nadziei.

Trudno nie przyznać racji Autorowi, że załamanie się kondycji moralnej społeczeństwa polskiego nastąpiło już wcześniej. W latach dziewięćdziesiątych pewne zjawiska uległy jedynie pogłębieniu i upowszechnieniu. Twierdzenie, że przed 1989 r. moralność Polaków miała chrześcijański wymiar, jest przesadą, bardziej mitem i stereotypem niż rzeczywistością. Współcześnie zaznacza się z pewnością proces polaryzacji i „konscjentyzacji” postaw i zachowań moralnych. Wydaje się powoli zwiększać krąg ludzi zdecydowanie i świadomie odpowiadających się za doktryną moralną Kościoła i jeszcze szybciej krąg ludzi świadomie kwestionujących poszczególne elementy tej doktryny. Ci pierwsi starają się na swój sposób realizować wezwanie Jana Pawła II z 6 czerwca 1991 r. w Olsztynie do kształtowania nowego stylu bycia katolikiem, ci drudzy rozwijają jakieś elementy ponowoczesnej moralności. Hipoteza ta nie znalazła jeszcze pełnego uprawomocnienia w wynikach badań empirycznych nad świadomością moralną Polaków, ale jest wielce prawdopodobną.

ks. Witold Zdaniewicz

Ks. Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, RW KUL, Lublin 2001

Temat demokracji jest obecnie jednym z najważniejszych tematów w literaturze naukowej i publicystyce. Do autorów różnych opracowań na ten temat dołączył również swoją rozprawą pt. *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, znany polski filozof, ks. prof. Stanisław Kowalczyk, prof. zw., KUL-u i UKSW.

Prezentowana tu książka ks. Stanisława Kowalczyka składa się z wstępu, dwóch części i zakończenia. We wstępie Autor podaje, dlaczego zajął się zagadnieniem demokracji, która w dzisiejszych czasach stała się zagadnieniem pierwszoplanowym.

Część pierwsza poświęcona jest historycznym aspektom zagadnienia demokracji. Podaje ona przegląd poglądów różnych filozofów i kierunków filozoficznych. Szczególnie uwzględnia filozofię klasyczną (Platon, Arystoteles, św. Augustyn). Część druga stanowi systematyczne przedstawienie zagadnienia demokracji, szczególnie z punktu widzenia jej związku z wartościami.

Aspekt historyczny pracy rozpoczyna przedstawienie poglądów wielkiego myśliciela greckiego – Platona i jego koncepcji sprawowania władzy w państwie, przedstawionej w dziełach *Państwo*, *Polityk* i *Prawa*. Autor ukazuje kontrowersje wokół modelu państwa platońskiego między tymi filozofami, którzy uważają, że model państwa idealnego u Platona był propagowaniem państwa totalitarnego, a tymi, którzy uważają, że koncepcję państwa platońskiego należy interpretować w ówczesnym kontekście historyczno-społecznym, aksjologicznym i kulturowym, przy czym celem Platona było wskazanie na rolę etyczną i wychowawczą państwa. Niewątpliwie model państwa idealnego u Platona zawiera elementy ustroju totalitarnego. Jego zaś koncepcja demokracji przedstawia jej zwy-

rodniałą formę. Sama geneza państwa demokratycznego ma być – zdaniem Platona – rezultatem rewolucyjnego przewrotu, co już jest zagrożeniem dla życia wielu dobrych obywateli. Platon również wskazuje na wiele innych zagrożeń i niebezpieczeństw demokracji, jak np. sprawowanie władzy przez ludzi niekompetentnych, często wręcz nieuczciwych demagogów. Stawianie na naczelnym miejscu idei wolności może ponadto prowadzić do deprecjonowania i zanikania innych ogólnoludzkich wartości i cnót. Niewątpliwie stosunek Platona do demokracji był ambiwalentny. Z jednej strony dostrzegał on jej stały związek z ideami wolności i równości, z drugiej strony zaś – niebezpieczeństwa związane z możliwością nadużywania wolności. Ta ambiwalencja Platona wobec demokracji była – zdaniem S. Kowalczyka – uwarunkowana ówczesną sytuacją polityczną Aten, zwłaszcza zaś skazaniem na śmierć Sokratesa przez demokrację ateńską.

Innym wielkim myślicielem greckim, podejmującym problematykę społeczności państwowej, był uczeń Platona – Arystoteles, który w dziele *Polityka* uznał prymat państwa wobec rodziny i gminy. Charakteryzując naturę państwa, Arystoteles uznał jego konieczny związek z etyką, wydedukowaną z teleologicznego profilu bytu ludzkiego. O ile w *Etyce nikomachejskiej* przedstawia ogólną teorię etyki, to w *Polityce* skoncentrował się na etyce obywatelskiej, wyróżniając w niej cnoty potrzebne rządzącym i rządzonym. Arystoteles wyróżnił sześć ustrojów polityczno-państwowych, z których trzy są dobre: oligarchia, arystokracja i politeia, a trzy zdeformowane: tyrania, oligarchia i demokracja. Autor *Polityki* poświęcił wiele uwagi ustrojowi demokracji, wyróżniając różne jej formy. W swej klasyfikacji odmian demokracji zastosował dwojaki kryterium: jurydyczno-proceduralne i aksjologiczne. Zdaniem Arystotelesa, ustrój demokratyczny zawiera wiele cech pozytywnych, jak i negatywnych. Zasadniczo podkreślał pozytywne cechy demokracji, ale wskazywał też i na możliwość nadużyć i wynaturzeń. Stagiryta stawiał wysokie wymagania pod adresem demokracji, widząc jej główny cel w ochronie dobra wspólnego wszystkich obywateli, niezależnie od ich statusu majątkowego. Jego model demokracji jest przeciwstawny modelowi ideologicznego liberalizmu.

Trzecim filozofem, którego uwzględniła ks. St. Kowalczyk w części historycznej swojej pracy, jest św. Augustyn. Opisując różne formy społeczności, posługiwał się terminem *civitas*, rozumianym między innymi w sensie społeczno-politycznym. Za podstawowe formy życia społecznego uznał św. Augustyn rodzinę i państwo, uważając, że jest ono konsekwencją społecznej natury człowieka. Charakteryzując z kolei naturę państwa, podkreśla konieczność respektowania zasad sprawiedliwości w życiu publicznym. Św. Augustyn wyróżnia trzy formy ustrojowe państwa: monarchię, arystokrację i rządy ludu, nie preferując osobiście żadnej z tych form sprawowania władzy, koncentrując się raczej na jej moralnych aspektach sprawowania władzy. W swojej koncepcji państwa wyakcentował on zasadę dobra wspólnego jako podstawę więzi społecznej, a miłość uznał za fundament życia społecznego. Nie podkreślał on specjalnie demokracji, ale też jej nie wykluczał jako jednej z możliwości sprawowania władzy.

Kolejny rozdział książki ks. Stanisława Kowalczyka poświęcony jest koncepcji demokracji w ujęciu filozofii scholastycznej, szczególnie w pismach Tomasza z Akwinu, F. de Vittorii, R. Belarmina i F. Suareza. Św. Tomasz, jako kontynuator filozofii Arystotelesa, korzenie życia społecznego upatruje w bytowości człowieka, w jego materialnej indywidualności i w życiu społecznym. Istotną rolę w powstaniu i normalnym funkcjonowaniu

społeczności państwowej upatrywał Tomasz z Akwinu w idei dobra wspólnego. Drugim elementem konstytutywnym państwa było według niego prawo. Odróżniał on odrębne rodzaje prawa: naturalne i pozytywne, cywilne i objawione. Sensem prawa jest ochrona dobra wspólnego społeczności. Inny element konstytutywny państwa to według Tomasza z Akwinu – władza. Za podstawowy cel i sens społeczności państwowej uważał ochronę dobra wspólnego, natomiast forma ustroju była dla niego sprawą drugorzędną. Jako autor traktatu *De regno*, wyróżnił on za Arystotelesem sześć ustrojów polityczno-państwowych, z tego trzy dobre: monarchia, arystokracja i republika, i trzy budzące moralne zastrzeżenia: tyrania, oligarchia i demokracja. Tomasz nie był jednak oponentem demokracji, nie miał zastrzeżeń do demokracji jako takiej, a jedynie do złej demokracji, faworyzującej jednych obywateli kosztem innych. Jego zastrzeżenia pod adresem demokracji miały więc charakter etyczny, a nie merytoryczno-ustrojowy. Rozważania Tomasza dotyczące państwa toczą się na dwóch płaszczyznach: ontologicznej i etycznej. Chociaż Tomasz z Akwinu doceniał rolę ontologii państwa, to jednak koncentrował się głównie na etyce funkcjonowania państwa. Wprawdzie jego charakterystyka demokracji była negatywna, gdyż dopatrywał się w niej naruszenia dobra wspólnego wszystkich obywateli, to jednak nie kwestionował samej idei demokracji jako władzy ludu. W późniejszym okresie średniowiecza różni reprezentanci filozofii scholastycznej coraz wyraźniej opowiadali się za ideą demokracji w jej dzisiejszym rozumieniu. Chodzi tu szczególnie o komentatora św. Tomasza, kardynała Kajetana, który akcentował odmienną genezę władzy papieża i władzy króla, a także o Franciszka de Vittorię, w którego pismach są obecne również idee demokracji. Także kardynał Robert Bellarmin opowiadał się za demokracją. Był on szczególnie zwolennikiem demokracji, gdyż twierdził, że to lud jest pierwszym naturalnym źródłem i podmiotem władzy państwowej. Jeszcze bardziej radykalne poglądy głosił Franciszek Suarez, który uważał, że to demokracja jest podstawowym i naturalnym ustrojem państwa.

Kolejnym nurtem filozoficznym, który stanowi przedmiot zainteresowań Autora pracy nt. demokracji jest liberalizm klasyczny, którego główni przedstawiciele to, Th. Hobbes, B. Spinoza, J. Locke, J.St. Mill, J.J. Rousseau, Monteskiusz, Concorde i A. de Tocqueville.

Th. Hobbes genezę państwa upatruje w lęku przed ludźmi i zawarciu kontraktu o wzajemnym wstrzymaniu się od agresji, czyli w umowie społecznej. Innym sposobem powstania państwa jest zawłaszczenie, czyli podbój. Autor *Lewiatana* wyróżnił trzy rodzaje ustrojów polityczno-państwowych: monarchię, arystokrację i demokrację. Hobbes faworyzował monarchię absolutną, a był zdecydowanym przeciwnikiem demokratycznego ustroju państwa, pod adresem którego sformułował wiele zastrzeżeń, a zwłaszcza to, że demokracja prowokuje społeczną anarchię. Natomiast zwolennikiem demokracji był holenderski filozof Baruch Spinoza. Wyróżnił on trzy ustroje polityczne: demokrację, arystokrację i monarchię. Za najlepszą formę ustroju uważał demokrację, gdyż ona najbardziej odpowiada wolności człowieka. Idee demokracji propagował również J. Locke, autor dzieła *Dwa traktaty o rządzie*. Uważał on, że państwo powstało drogą umowy społecznej, a głównym jego celem jest obrona życia i własności obywateli, „dobra publicznego”. Również on wyróżnił trzy podstawowe ustroje polityczno-państwowe: demokrację, oligarchię i anarchię, opowiadając się osobiście za ustrojem demokratycznym, gdyż tylko tam może istnieć „społeczność obywatelska”. Główny przedstawiciel liberalizmu na gruncie euro-

pejskim, Jean Jacques Rousseau, również za podstawę powstania państwa uważał umowę społeczną. Pisał on także o trzech możliwych ustrojach politycznych państwa: monarchii, arystokracji i demokracji. Nie był on zwolennikiem demokracji i pod jej adresem wysuwał szereg zastrzeżeń, szczególnie to, że może prowokować rozruchy społeczne, wojny.

Inny wybitny przedstawiciel liberalizmu społecznego, Charles de Montesquieu, rozgraniczył nie tylko trzy sektory władzy państwowej; ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, ale także wyróżnił trzy ustroje polityczno-państwowe: republikę, monarchię i despotyzm, przy czym najbliższy demokracji byłby ustrój republikański, pod warunkiem że cała społeczność obywateli uczestniczy w kierowaniu państwem.

Przedstawiciel liberalizmu angielskiego John Stuart Mill, gorący orędownik idei wolności, w pracy *O rządzie reprezentatywnym* zaleca ustrój demokratyczno-liberalny, choć jednocześnie jest świadomy możliwych zagrożeń tego ustroju.

Przedstawicielem liberalizmu był Francuz Alexis de Tocqueville, autor głośnej książki *O demokracji w Ameryce*. Chociaż nie podał on definicji demokracji, to jednak wskazał na jej właściwości. Za istotne cechy demokracji uważał on aprobatę wolności i otwartości jako podstawowych praw każdego człowieka. Jednocześnie wskazywał na niebezpieczeństwa i wynaturzenia tego ustroju. Przestrzegał on szczególnie przed demokracją formalno-jurydyczną.

Kolejny prąd filozoficzny brany pod uwagę przez ks. St. Kowalczyka w jego pracy to marksizm. Kierunek ten był krytyczny wobec demokracji, a nawet był jego zaprzeczeniem. Marksistowska koncepcja państwa kształtowała się w opozycji do dotychczasowych ujęć: heglowskiego, chrześcijańskiego i liberalnego.

Przeciwstawiając się heglowskiej koncepcji państwa absolutnego, Marks opowiedział się za demokracją, uważając ją za najlepszy ustrój polityczny. O ile młody Marks pozytywnie wypowiadał się o demokracji, to później, w *Krytyce programu gotajskiego*, krytykował już parlamentarną demokrację jako kamuflaż wyzysku klasowego. Jeszcze bardziej krytycznie odniósł się do demokracji Lenin. Tak więc ustrój demokratyczny z różnych powodów został poddany ostrej krytyce przez twórców marksizmu. Demokracja została potraktowana w marksizmie instrumentalnie, jako jeden z etapów na drodze od kapitalizmu do komunizmu. Wraz ze zniknięciem struktur państwowych ma przestać istnieć także ustrój demokratyczno-parlamentarny.

Kolejny prąd filozoficzny omawiany przez ks. Stanisława Kowalczyka to neoliberalizm, do którego zwolenników należy zaliczyć takich myślicieli, jak: F.A. von Hayek, M. Friedman, I. Berlin, K. Popper i J. Rawls. F. von Hayek w pracy *Konstytucja wolności* wyróżnił dwa ustroje opozycyjne: komunistyczny i kapitalistyczny, przy czym tylko model państwa kapitalistycznego koreluje z ideą demokracji. Hayek, wierny tradycji liberalno-demokratycznej, był przekonany, że liberalizm jest równoznaczny z ustrojem parlamentarnej demokracji. Rozgraniczał on bowiem dwojaką demokrację: dogmatyczną i liberalną. Uważał on demokrację liberalną za najlepszy z możliwych ustrojów, chociaż przestrzegał przed niewłaściwym jej użyciem. Przestrogi te dotyczą szczególnie demokracji dogmatycznej.

Inny wybitny przedstawiciel współczesnego liberalizmu to Milton Friedman. W swoim dziele *Kapitalizm i wolność* wyróżnia dwa modele państwa: kolektywistyczno-totalitarny i liberalno-kapitalistyczny. Kapitalizm uważa za podstawę ustroju demokratyczne-

go. Państwo liberalno-demokratyczne nie może być, według Friedmana, państwem opiekuńczym. Inny przedstawiciel współczesnego liberalizmu to I. Berlin, autor dzieła *Dwie koncepcje wolności*. Twierdził on, że nie zachodzi konieczny związek między wolnością jednostki a rządami demokratycznymi. Weryfikacją demokracji jest, według Berlina, zakres wolności człowieka.

Ważną rolę we współczesnej myśli liberalnej odgrywa amerykański myśliciel John Rawls, autor pracy *Teoria sprawiedliwości*, w której twierdzi, że tylko demokratyczno-parlamentarny ustrój państwowy stwarza sprzyjające warunki dla wolności życia gospodarczego, która z kolei wymaga respektowania sprawiedliwości. Tylko w ustroju demokracji parlamentarnej widzi też Rawls możliwość realizacji sprawiedliwości społecznej. Za najważniejsze prawa demokracja liberalna uważa wolność osobistą i społeczno-polityczną. Rawls sądzi jednakże, że demokracja nie zabezpiecza całkowicie przed różnego typu nadużyciami.

Znany przedstawiciel współczesnego liberalizmu, Karl R. Popper, autor książki *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* przeciwstawia sobie dwie koncepcje społeczności państwowej: „zamkniętą”, czyli totalitarną, i „otwartą”, czyli liberalno-demokratyczną. O ile państwo totalitarne zakłada kolektywistyczną koncepcję życia społecznego, to państwo demokratyczne opiera się na filozofii indywidualizmu. Chociaż demokracja oznaczająca „rządy ludu” jest opozycją wobec despotyzmu, to jednak ustrój demokratyczny nie zabezpiecza automatycznie wolności politycznej. Popper uważał jednak, że demokracja polityczna zapewnia demokrację ekonomiczną.

Autorem usiłującym łączyć liberalizm z katolicyzmem jest współcześnie Michael Novak, autor pracy *Duch demokratycznego liberalizmu*. Autor ten nie zajmuje się jednak bliżej ustrojem politycznym państwa, a swoje rozważania koncentruje głównie wokół postulatu wolności w życiu społeczno-ekonomicznym. Do pozytywów neoliberalizmu zalicza ks. St. Kowalczyk promocję ustroju demokratyczno-parlamentarnego państwa oraz konsekwentną obronę praw człowieka, natomiast błędem jest apoteoza indywidualizmu oraz separowanie prawa i etyki.

Kolejny nurt omawiany przez ks. St. Kowalczyka w jego pracy to nurt arystotelesowski współczesnej filozofii społeczno-politycznej, reprezentowany głównie przez J. Maritain'a, A. MacIntyre'a i Y. Simona.

Początkowo poglądy J. Maritain'a, jako uczestnika Action Française były dalekie od demokracji, potem jednak włączył się on do współtworzenia chrześcijańskiej myśli społeczno-politycznej.

Ponieważ Maritainowska koncepcja państwa i demokracji opiera się na personalizmie, stąd jego stosunek do liberalnego indywidualizmu i marksistowskiego kolektywizmu był krytyczny. Krytyczna ocena tych dwóch skrajnych nurtów skłoniła francuskiego tomistę do reinterpretacji relacji „jednostka – społeczność” w duchu personalizmu. W tym samym duchu rozwija on koncepcję państwa, przeciwstawiając się „absolutystycznym” czy „substancjalistycznym” teoriom państwa. Personalistyczne ujęcie społeczności i państwa koreluje z modelem demokracji parlamentarnej. Za właściwy model państwa uważa Maritain demokrację, ponieważ, „jest racjonalną organizacją wolności ugruntowaną na prawie”. Ustrój demokratyczny zapewnia realizację podstawowych wartości każdego człowieka, a także równowagę pomiędzy człowiekiem a społecznością. Stąd ustrój demokratyczno-

-parlamentarny, tj. republikański uznał Maritain za najbardziej właściwy. Poszukując wzorca państwa demokratycznego, Maritain mówił o potrzebie „demokracji organicznej”, czyli „demokracji personalistycznej”. Państwo demokratyczne jest autonomiczne w sensie zewnętrznym i wewnętrznym. Maritain uważa, że ustroj demokratyczny najlepiej odpowiada planom Bożym. Charakteryzując demokrację personalistyczną, wyróżnił w niej Maritain następujące elementy: moralność, wspólnotowość, pluralizm oraz „chrześcijańskość”.

Innym przedstawicielem nurtu filozoficznej myśli arystotelesowskiej był Alasdair MacIntyre, który akceptował zasadnicze elementy arystotelesowskiej etyki cnót i wyrażał uznanie dla J. Maritaina. Chociaż zasadniczo uważa za słuszne liberalne idee demokratyczne, to jednak widział także ich współczesne zagrożenia.

Innym przedstawicielem nurtu arystotelesowskiego w zakresie filozofii społeczno-politycznej był Yves R. Simon, uczeń i przyjaciel Maritaina, również nawiązujący do św. Tomasza z Akwinu i innych reprezentantów filozofii scholastycznej. Ten francuski myśliciel, autor m.in. *Filozofii rządu demokratycznego*, uważał ustroj demokratyczno-parlamentarny za relatywnie najlepszy. Tylko bowiem taki ustroj respektuje suwerenność ludu i autonomię ludzkiej osoby. Y. Simon osobiście był zwolennikiem ustroju mieszanego, tj. połączenia demokracji z elementami innych ustrojów. Y. Simon umiejętnie połączył model demokracji parlamentarnej z personalizmem społecznym.

Kolejny, ostatni, dziewiąty rozdział tej części pracy poświęcił ks. Kowalczyk idei demokracji w dokumentach Kościoła. Pierwsze dokumenty Kościoła, choć czasem tylko pośrednie, pojawiły się pod koniec XVIII w trakcie polemik z ideologią liberalizmu. Chodzi tu szczególnie o dokument papieża Piusa V *Quod aliquantum* (10 III 1791). Niezwykle krytyczny wobec liberalizmu był również papież Grzegorz XVI. Ostrą krytykę twierdzeń liberalizmu zawiera encyklika papieża Piusa IX *Quanta cura* (8 XII 1864), z dołączonym do niej *Syllabusem*. Dwie encykliki problematyce społeczno-politycznej poświęcił papież Leon XIII: encyklika *Diuturnum illud* (29 VI 1881) była poświęcona zagadnieniu genezy władzy państwowej, druga *Immortale Dei* (1 XI 1885) była poświęcona problematyce chrześcijańskiego ustroju państwa. Papież św. Pius X, potępiając ruch Sillon, pośrednio zakwestionował też ideę demokracji jako kolidującą z chrześcijaństwem.

Dwa systemy totalitarne, jakie pojawiły się po I wojnie światowej: hitleryzm i komunizm, oba sprzeczne z ideą demokracji, zostały potępione przez papieża Piusa XI; nazizm encykliką *Mit brennender Sorge* (14 III 1937), a komunizm encykliką *Divini Redemptoris* (19 III 1937). Papież Pius XII wielokrotnie opowiadał się pozytywnie na temat demokracji. Aprobował on bez zastrzeżeń demokratyczny ustroj państwa, wskazując zarazem na nieodzowność aksjologicznych podstaw społeczności politycznej.

Dokument soborowy *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* w sposób wyraźny mówi o potrzebie demokracji w życiu społeczno-politycznym, demokracja umożliwiała bowiem obywatelom wolny i efektywny współdział w kierowaniu krajem. Idee wolności i demokracji występują także w innych dokumentach soborowych, m.in. w *Dekrecie o społecznych środkach przekazywania myśli i Deklaracji o wolności religijnej*. Papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* charakteryzuje strukturę państwa demokratycznego, wskazując na potrzebę rozgraniczenia trzech władz na terenie państwa: władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, oraz respektowania zasad moralnych w życiu społeczno-politycznym. Opowiadając się za ustrojem demokratyczno-parlamentarnym, jako

stwarzającym najlepsze warunki dla ochrony praw człowieka, papież Jan XXIII jednocześnie postuluje, aby nie była to demokracja jedynie formalno-strukturalna. Następca Jana XXIII, papież Paweł VI, w liście apostolskim *Octogesima adveniens* aprobuje „społeczeństwo demokratyczne”, ale wskazuje też na zagrożenia współczesnej demokracji.

Problematyka demokracji jest też częstym przedmiotem refleksji papieża Jana Pawła II. Szczególnie zagadnienie demokracji zostało omówione w encyklice *Centesimus annus* (1 V 1991). Zawiera ona nie tylko krytykę ustroju totalitarnego, ale także pozytywny opis demokracji. Charakterystyka tego ustroju łączy się z ukazaniem potrzeby oparcia go na przesłankach etycznych. Encyklika *Veritatis splendor* przestrzega przed łączeniem demokracji z relatywizmem etycznym, gdyż to może prowadzić do totalitaryzmu.

Tak więc Kościół katolicki przez ostatnich papieży jednoznacznie akceptuje ustrój demokratyczny, wskazując jednocześnie na potrzebę ścisłej więzi pomiędzy demokracją a wolnością, prawdą i wartościami etycznymi.

Pierwsza część pracy miała na celu pokazanie pluralizmu koncepcji demokracji, antycznych, średniowiecznych i nowożytnych.

Druga część pracy ks. prof. St. Kowalczyka poświęcona jest ujęciu systematycznemu. Nosi ona tytuł *Ujęcie systematyczne – demokracja a wartości*. Pierwszy rozdział w tej części poświęcony jest personalizmowi jako podstawie demokracji. Właściwe rozumienie demokracji jest uwarunkowane bowiem przyjęciem personalistycznej koncepcji człowieka. Antropologia personalistyczna jest charakterystyczna dla filozofii klasycznej, a także dla niektórych przedstawicieli fenomenologii i egzystencjalizmu.

Antropologia personalistyczna przeciwstawia się zdecydowanie różnym antropologiom antypersonalistycznym. Personalizm jest humanizmem integralnym dostrzegającym w człowieku oba wymiary: duchowy i materialny.

Drugi rozdział tej części pracy poświęcony jest wstępnej charakterystyce demokracji. Demokracje można rozpatrywać w różnych aspektach: etymologicznym, historycznym, opisowo-empirycznym, aksjologicznym, jurydycznym, socjologicznym. Demokracja w aspekcie etymologicznym oznacza władzę ludu. Takie jej rozumienie pojawiło się w antycznej Grecji, gdzie istniała demokracja ateńska. Charakterystyka istoty politycznego ustroju demokracji obejmuje dwa aspekty: formalno-jurydyczny i normatywno-aksjologiczny. W pierwszym aspekcie demokracja oznacza ustrój gwarantujący podmiotowość całego społeczeństwa, a także zróżnicowanie ośrodków władzy państwowej. Dla charakterystyki demokracji ważny jest także aspekt normatywno-aksjologiczny. Aspekt ten dotyczy aprobaty i obrony praw człowieka, zwłaszcza tak podstawowych wartości, jak wolność i równość. Inne wartości konieczne w funkcjonowaniu demokracji to: sprawiedliwość, pokój, tolerancja, wzajemna życzliwość, dialog, poszukiwanie kompromisu. W praktyce demokracja występuje w formach pluralistycznych, zwłaszcza w formie demokracji bezpośredniej i pośredniej. Od strony założeń filozoficzno-antropologicznych można by wyróżnić demokrację liberalną, socjalistyczno-marksistowską i personalistyczną. Ponadto w literaturze filozoficzno-politologicznej rozróżnia się demokrację formalną i demokrację materialną.

Kolejny rozdział tej części pracy ks. Kowalczyk poświęca omówieniu zasad demokracji. Podstawową zasadą jest suwerenność wewnętrzna, która jest wyłączną właściwością państw demokratycznych. Inna zasada to zasada personalizmu, nazywana również zasadą

pomocniczości. Personalistyczna koncepcja demokracji do swoich podstawowych zasad zalicza też zasadę dobra wspólnego i wynikającą z niej zasadę solidarności. Kolejną ważną zasadą jest zasada sprawiedliwości w jej trzech zasadniczych formach: sprawiedliwości legalnej, sprawiedliwości zamiennej i sprawiedliwości rozdzielczej. Ponadto personalistyczna koncepcja demokracji jest ściśle związana ze sprawiedliwością społeczną. Ważną zasadą demokracji jest też zasada większości. Zasada ta jest ograniczona w tym, że nie mogą być naruszone prawa mniejszości.

Kolejny rozdział tej części pracy dotyczy samej demokracji i jej zagrożeń w postaci anarchizmu i totalitaryzmu. Do istoty klasycznej demokracji należą dwie właściwości: idea przedstawicielstwa narodu i trójpodział władzy państwowej. Niezbędnym warunkiem demokracji jest też pluralizm: ekonomiczny, edukacyjny i polityczny. Główne zagrożenia demokracji to z jednej strony anarchizm, z drugiej zaś – totalitaryzm. Istnieje wiele form anarchizmu, ale wspólne elementy to negacja społeczności naturalnych, odrzucenie państwa jako narzędzia zniewolenia, zakwestionowanie potrzeby prawa i normatywnej uniwersalnej etyki, naturalizm i postulatyczny ateizm. Innym zagrożeniem demokracji jest ustrój autorytarny, a nawet totalitarny. Istnieje wiele form totalitaryzmu, ale zawsze państwo totalitarne oparte jest na kłamstwie, strachu i przemocy. Mimo iż demokracja jest opozycyjną wobec form totalitarnych, to jednak i jej zagraża niebezpieczeństwo pojawienia się despotyzmu.

Kolejny rozdział pracy ks. St. Kowalczyka nosi tytuł: „Demokracja a etyczna neutralność państwa”. Autor rozważa szczególnie rolę etyki w liberalnej koncepcji demokracji, analizując szczególnie poglądy Th. Hobbessa i J. Rousseau. Twórcy filozofii liberalnej sprowadzali etykę do roli doraźnych konwencji społecznych. Większość neoliberalistów wyznaje postulat aksjologicznej neutralności państwa demokratycznego. Postulat ten nie jest jednak rozumiany jednolicie, gdyż jedni interpretują go maksymalistycznie, a inni dostrzegają potrzebę etyki w życiu społeczno-politycznym. Autor nie tylko referuje poglądy poszczególnych etyków ale także ukazuje negatywne konsekwencje neutralizmu etycznego.

Szósty rozdział tej części pracy nosi tytuł *Etyczne podstawy demokracji*. Podstawy te wyznaczają takie przesłanki, jak: godność osoby ludzkiej, prawo naturalne, fenomen sumienia, doświadczenie wartości i etos europejskiej kultury. Podstawą naturalnej godności człowieka jest rozumność, wolność i sumienie. Godność osobowa człowieka winna być zawsze potwierdzana w relacjach społecznych. Idea prawa naturalnego jest potwierdzana refleksją naszego rozumu, który odkrywa w osobowej naturze człowieka egzystencjalno-moralne zobowiązania. Prawo to jest uczestnictwem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym. W prawie naturalnym J. Maritain wyróżnia dwojaki aspekt: ontologiczny i epistemologiczny. Rozpoznawanie prawa naturalnego łączy się z fenomenem sumienia. Podstawowe atrybuty prawa naturalnego to niezmienność, powszechność i normatywność. Prawo naturalne, mające charakter personalistyczny i dynamiczny, jest nieodzowną podstawą ustroju demokratycznego. Następnie autor zastanawia się, czy wartości mogą być podstawą ustroju demokratycznego. Rozróżnia przy tym różne podejścia do problemu wartości, zwłaszcza interpretację subiektywistyczną i obiektywistyczną. Demokracja, oparta zwłaszcza na personalizmie społecznym, odwołuje się szczególnie do wartości prawdy, wolności, miłości równości i sprawiedliwości, godności człowieka i solidarności.

Kolejny, siódmy rozdział, tej części pracy nosi tytuł: *Podstawowy etos demokracji – prawa człowieka*. W etosie demokracji akcentowane są szczególnie dwa prawa człowieka: wolność i równość. Prawo do wolności jest naczelnym prawem człowieka, gdyż do jego natury należy rozumność i możliwość wyboru. Rozróżnia się przy tym dwa zasadnicze rodzaje wolności: negatywną i pozytywną. Wolność nie może być odizolowana od etyki ani od osoby ludzkiej. Istnieją również różne koncepcje równości, drugiego fundamentu demokracji. Najbardziej podstawową formą równości jest równość ontologiczna wszystkich ludzi. Z równością tą łączy się ściśle równość jurydyczna, czyli równość wszystkich wobec prawa. Wolność i równość są ze sobą ściśle powiązane i warunkują się wzajemnie.

Następny, ósmy rozdział tej części pracy, zatytułowany jest: *Demokracja a religia*. Model relacji między państwem a religią zależy w dużym stopniu od politycznego ustroju społeczności państwowej. W przekonaniu liberałów ustrój demokracji nie da się pogodzić z obecnością religii w życiu publicznym. Głoszona jest teza o państwie religijnie neutralnym, która ma dwie interpretacje: maksymalistyczną i minimalistyczną. Apolityczność Kościoła nie może być jednak interpretowana jako rezygnacja z głoszenia ewangelicznej prawdy. Ponieważ do Kościoła należą też katolicy świeccy, mają oni obowiązek uczestnictwa w życiu politycznym kraju, a nawet tworzenia partii inspirowanych przez wartości chrześcijańskie. Kościół działając dla dobra narodu i państwa winien spotykać się z pomocą ze strony władz świeckich.

Dziewiąty, kolejny rozdział tej części pracy, nosi tytuł: *Demokracja społeczna – samorząd*. Oprócz demokracji politycznej można bowiem mówić także o demokracji społecznej bądź lokalnej, której wyrazicielem jest samorząd terytorialny. Jest on współcześnie wyrazem procesu decentralizacji państwa i zależy od jego modelu. Są trzy zasadnicze modele państwa: państwo prawa, państwo opiekuńcze i państwo pomocnicze. W tym trzecim modelu państwa, postulowanym jako konsekwencja demokracji personalistyczno-partycypacyjnej, samorząd jest nieodzowny, ale jako funkcjonujący w ramach państwa. Nauka społeczna Kościoła głosi zasadę subsydiarności samorządu. Samorząd jest koniecznym wymogiem demokracji uczestniczącej (partycypacyjnej). W gestii samorządu znajduje się zwykle tylko władza wykonawcza. Obok samorządu terytorialnego należy jeszcze wyróżnić samorząd zawodowy i społeczno-gospodarczy. Istotne funkcje polityczne samorządu to decentralizacja administracji i realizowanie demokracji uczestniczącej. Należy przy tym pamiętać, że struktura i zadania samorządów są zróżnicowane w poszczególnych krajach europejskich. Inna jest np. we Francji, w Szwecji, a inna w Polsce.

Ostatni, dziesiąty rozdział tej części pracy, nosi tytuł *Demokracja gospodarcza*. Demokrację gospodarczą należy ujmować tak w wymiarze społeczno-państwowym, jak i międzynarodowym. Demokracja gospodarcza oznacza przede wszystkim równość indywidualnych i społecznych podmiotów życia ekonomicznego, mającą zabezpieczenie w prawie państwowym. Chrześcijański personalizm społeczny aprobuje demokrację gospodarczą jako dopełnienie i urealnienie demokracji politycznej. Demokracja ta opiera się na trzech podstawowych zasadach: personalizmu, sprawiedliwości i równości. Podstawowym elementem tej demokracji jest uznanie prawa człowieka do posiadania własności prywatnej. Drugim istotnym elementem, obok własności prywatnej, jest wolność inicjatywy gospodarczej. Innym trwałym elementem demokracji gospodarczej jest prawo do zrzeszania się,

przysługujące zarówno pracodawcom, jak i pracobiorcom. Według liberalizmu koniecznym warunkiem demokracji jest ekonomiczny model wolnego rynku i wolnej konkurencji. Nauka społeczna Kościoła mówi w związku z tym o „społecznej gospodarce rynkowej”.

W zakończeniu pracy autor podsumowuje swoje rozważania, wskazując na dwa jej zasadnicze aspekty: historyczny i merytoryczno-systematyczny. Akcentuje dokonania poszczególnych filozofów, gdy chodzi o ich wkład w szerzenie demokracji, a także ocenia rolę liberalizmu w szerzeniu koncepcji demokracji. Podsumowując część systematyczną, akcentuje myśl J. Maritaine'a, a także wskazuje na nieodzowność etyki; zwłaszcza respektowania wartości prawdy i dobra w ustroju demokratycznym. Do pracy dołączona jest obszerna bibliografia, w dużej części obcojęzyczna.

Podsumowując, należy stwierdzić, że prezentowana praca ks. prof. S. Kowalczyka jest cenną pozycją z zakresu filozoficznej nauki o demokracji, zwłaszcza o zagadnieniach aksjologicznych z nią związanych. Stąd może stanowić ona ważną pomoc dla studiujących te zagadnienia, a także dla wszystkich zainteresowanych samą demokracją. Należy podkreślić rzetelność w przedstawianiu poglądów poszczególnych filozofów czy kierunków, wysiłek dogłębnego odczytania ich myśli, przez sięganie do dzieł źródłowych, oryginalnych. Autor także konsekwentnie prostuje błędne czy uproszczone twierdzenia dotyczące poglądów różnych filozofów. Nie ucieka też od zajmowania własnego stanowiska w odniesieniu do przedstawianych kwestii, jak również przedstawia naukę Kościoła w odniesieniu do tych zagadnień, co do których istnieją jakies publikowane dokumenty kościelne.

ks. Marian Wolicki

Ks. Jerzy Tupikowski CMF, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, ss. 326

Problem Boga obecny był zawsze w dziejach człowieka. Pierwotnie jawił się w życiu praktycznym. Był obecny w najstarszych religiach i mitologiach. Z chwilą gdy w rozwoju cywilizacji pojawiła się filozofia, jako pierwsza próba przezwyciężenia mitologii, problem Boga przybrał także wymiar teoretyczny. Problem Bytu Absolutnego pojawił się bardzo wyraźnie w najstarszej filozofii greckiej, a potem absorbował filozofujących myślicieli chrześcijańskich, szczególnie w okresie średniowiecza. Nie zniknął także w filozofii nowożytnej. Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* zauważył: „Św. Tomasz... zaczął »Summę teologiczną« od pytania: »An Deus sit?« – »Czy Bóg istnieje?« (por. I, q. 2, a. 3) [...] I to pytanie okazało się bardzo potrzebne. To pytanie stworzyło nie tylko teodyceę, ale także i całą cywilizację zachodnią [...] to wyjściowe pytanie »Summy« trwa w naszej cywilizacji i nadal rozbrzmiewa” (Lublin 1994, s. 45).

W filozofii nowożytnej i współczesnej znajdujemy dużą mozaikę stanowisk w dziedzinie możliwości naturalnego poznania Boga. Ukształtowały się w niej nurty teistyczne, panteizujące i ateistyczne, racjonalistyczne i empiryzujące, racjonalne i irracjonalne, realistyczne i idealistyczne¹². W kierunkach tych pojawiła się dość zróżnicowana argumentacja za istnieniem Boga. W literaturze teodycealnej XIX i XX w. spotykany jest podział tej argumentacji na argumenty metafizyczne, fizykalne i moralne. Do metafizycznych są

zaliczane „drogi” Tomaszowe, do fizykalnych – argument z entropii i rozszerzania się wszechświata, do moralnych – dowód z sumienia i praw etycznych. Podział taki można znaleźć jeszcze dziś w niektórych podręcznikach „teodycei”. Nie jest on jednak w pełni zasadny, gdyż wszystkie argumenty na istnienie Boga mają charakter filozoficzny. Tylko bowiem metafizyka klasyczna jest kompetentna racjonalnie ukazać istnienie Boga. Absolut jest jej wewnętrznym problemem. Nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze, jak i humanistyczne takie, jak fizyka, chemia, biologia, kosmologia czy psychologia, nie są kompetentne rozstrzygać o istnieniu Boga. Z racji swego przedmiotu, jak i stosowanych metod nie mogą ani afirmować, ani negować istnienia Boga. Mogą co najwyżej doprowadzać do pytań, wobec których są bezsilne, które to pytania może podjąć dopiero filozofia czy teologia.

W dzisiejszej literaturze z zakresu filozofii Boga funkcjonuje jeszcze inny, bardziej zasadny podział racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga. Dzieli się ją na dwie grupy: argumenty kosmologiczne i antropologiczne. Pierwsze wychodzą od świata przyrody, drugie natomiast – z różnych przejawów życia duchowego człowieka.

Ciekawie też kształtowała się w dziejach filozofii problematyka poznania natury Boga, odkrywania Jego przymiotów.

Klasyki myśli chrześcijańskiej, św. Augustyn i św. Tomasz, wyróżniali trzy drogi opisu natury Bożej: drogę negatywną (*via negationis*), drogę pozytywną (*via causalitatis*) i drogę eminentjalną (*via eminentiae*). Droga negatywna polegała na przypisywaniu Bogu przymiotów negatywnych takich, jak: niematerialność, nieograniczoność, niezmienność, nieśmiertelność, nieskończoność itd. Nazwy te wykluczają z natury Bożej atrybuty zawierające jakieś ograniczenie czy brak. Jednakże nie można poprzestać na drodze tylko negatywnej. Każda negacja opiera się bowiem na afirmacji. Dlatego poznanie natury Bożej dokonuje się także na drodze afirmacji. Dlatego są przypisywane Bogu przymioty pozytywne, i to w stopniu najdoskonalszym, maksymalnym. Poznanie natury atrybutów Bożych jest dla ludzi niedostępne. Wiemy jedynie, iż np. dobro, wiedza, wolność, miłość – w Bogu przewyższają nieskończenie analogiczne przymioty obecne w człowieku. Jest to droga eminencji, przewyższania, odwołująca się do analogii metafizycznej.

Przypomniane tu główne problemy filozofii Boga znalazły ostatnio dość ciekawą prezentację w sygnalizowanej tu pracy ks. Jerzego Tupikowskiego CMF, pracownika naukowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Autor podjął się odważnego zadania – przedstawienia podstawowych problemów filozofii Boga. Było to zadanie łatwe i zarazem niełatwe. Łatwość wynikała z obecności w literaturze przedmiotu udanych wzorów. Problematyka Boga jest dostępna w polskiej bibliografii teodycealnej, głównie za sprawą prac: Etienna Gilsona, Jacquesa Maritaina, ks. Wincentego Granata, o. Mieczysława Krapca, ks. Stanisława Kowalczyka, s. Zofii Józefy Zdybickiej i innych. Jednakże ks. Tupikowski nie mógł skopiować ujęć wymienionych autorów. Musiał wprowadzić jakąś nowość. Otóż nowość tę widział w potrzebie zaprezentowania problematyki filozofii Boga w wersji podręcznikowej. Kierował się zatem względami dydaktycznymi. Wydaje się, że zamierzenie można uważać za udane.

Autor podzielił pracę na trzy części. W pierwszej, najkrótszej, zatytułowanej *Zagadnienia wprowadzające* (s. 17-25), omówił przedmiot, metodę i cel tego działu wiedzy oraz sporządził typologię postaw człowieka wobec Boga i ujęć relacji między światem a Bogiem. Drugą część książki, noszącą tytuł *Argumenty na rzecz istnienia Boga* (s. 27-74),

poświęcił autor prezentacji argumentów za istnieniem Bytu Absolutnego. Ułożył je w klasyczny tryptyk: argumenty kosmologiczne (pięć dróg św. Tomasza z Akwinu i argument ewolucjonistyczny P. Teilhard de Chardin), argumenty fizykalne (z entropii J. Deansa i J. Donata oraz z rozszerzania się wszechświata A. Eddingtona) oraz argumenty antropologiczne (ontologiczny św. Anzelma z Canterbury, Kartezjusza, Leibniza; eudajmonistyczny św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu; z istnienia prawd wiecznych św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu; deontologiczny I. Kanta i J.H. Newmana, intuicjonistyczny M. Schelera, H. Bergsona i K. Jaspersa oraz „szósta droga” J. Maritaina). Trzecia, najobszerniejsza część pracy, zatytułowana: *Problematyka natury Bożej* (s. 75-288), obejmuje prezentację modeli Boga w filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej oraz współczesnej. Należy przyznać, że część ta stanowi pewien przyczynek do naszej rodzimej literatury z zakresu filozofii Boga.

Książka kończy się wykazem bibliograficznym z zakresu filozofii Boga.

Publikacja ks. Tupikowskiego będzie służyć z pewnością studentom wydziałów filozoficznych i teologicznych w przyswajaniu sobie podstawowych informacji z zakresu filozofii Boga. Książka posiada sporo tekstów źródłowych prezentowanych autorów. Z tego też tytułu może okazać się także przydatna dla wykładowców filozofii Boga. Ważne jest to, że autor promuje wyraźnie w książce klasyczną filozofię Boga, która ma ściśle powiązanie z metafizyką, stanowiąc jej zwieńczenie. Nie jest to bez znaczenia po encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*, w której otrzymaliśmy zachętę do powrotu do filozofii o orientacji metafizycznej, klasycznej, mądrościowej.

ks. Ignacy Dec

Józef Kosian, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001, ss. 241

Wielki Jubileusz Roku 2000 stanowił okazję do powrotu do historii Kościoła katolickiego i całego chrześcijaństwa. W tym szczególnym roku przypadły także różne jubileusze regionalne. Kościół wrocławski świętował w tym pamiętnym roku swoje millennium. Diecezjalne obchody jubileuszowe dały sposobność do podjęcia badań historycznych nad dziejami Kościoła na Śląsku. W badania te włączyli się nie tylko historycy kościelni, ale także świeccy, nie tylko historycy Kościoła, ale także uczeni zajmujący się historią innych instytucji czy dziedzin kultury, np. historycy nauki, historycy filozofii itp.

Z dużą estymą i wdzięcznością należy odnieść się do autora sygnalizowanej tu książki, Józefa Kośmiana, profesora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Dzieło swoje poświęcił autor trzem znakomitym mistykom ziemi śląskiej. Byli nimi: Jakub Boehme (1575-1624), Anioł Ślązak (Angelus Silesius, wcześniej Jan Scheffler 1624-1677) oraz Daniel Czepko (1605-1660). Największym i najbardziej wpływowym z nich był Jakub Boehme, któremu też autor poświęcił w pracy najwięcej miejsca. „Wspólnym rysem mistyków śląskich – pisze autor – było silne piętnowanie egoizmu jako podstawowego źródła wszystkich nieszczęść i głównej przeszkody w dążeniu do poprawy, przeszkody blokującej już w zarodku każdą próbę zmiany sytuacji na lepsze” (s. 11). Autor zauważa, że

mistyka śląska zbudowała nowy model etyki, w którym zło i dobro nie są na zewnątrz człowieka, lecz w jego wnętrzu, i dlatego od siebie człowiek musi rozpocząć dzieło usuwania zła.

Publikacja autora składa ze *Wstępu* (s. 7-13), z obszernego *Wprowadzenia* (s. 15-57) oraz z czterech rozdziałów (s. 58-217). We *Wstępie* J. Kośmian przedstawia stań badań nad mistyką Śląska. We *Wprowadzeniu* autor rozwija wątki zasygnalizowane we *Wstępie* i szeroko omawia oddziaływanie mistyki śląskiej, zwłaszcza twórczości Jakuba Boehme, na myślicieli czasów nowożytnych. Zdaniem autora, mistyka śląska wywarła ogromny wpływ nie tylko na całą kulturę i filozofię europejską, zwłaszcza niemiecką, lecz odegrała też ważną rolę w tworzeniu kolonii brytyjskich w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Ślady wpływów mistyków śląskich, zwłaszcza Jakuba Boehme i Angelusa Silesiusa można zauważyć także u polskich romantyków, zwłaszcza u A. Mickiewicza, ale nie tylko.

Poszczególne rozdziały autor poświęcił następującym problemom: rozdział pierwszy – afirmacja życia w mistyce śląskiej; rozdział drugi – dobro i zło a świat symboli w filozofii Jakuba Boehme; rozdział trzeci – świadomość jedności Anioła Ślązaka i rozdział czwarty – recepcja i znaczenie mistyki śląskiej.

Pracę autora czyta się z wielkim zaciekawieniem. W trakcie rozważań znajdujemy wiele opinii i poglądów myślicieli pozostających w jakimś stopniu pod urokiem śląskiej mistyki. Zaufanie czytelnika budzi bogata dokumentacja rozważań zamieszczona w przypisach. Wskazuje ona na rzetelną kwerendę źródłową. Stąd też można uważać niniejszą publikację za znakomitą syntezę dzisiejszego spojrzenia na śląską mistykę. Autor w wielu przypadkach formułuje śmiało hipotezy, opinie i teorie. Czytelnik może być zdumiony ciekawymi odkryciami dokonanyymi przez autora. Owo zdumienie rodzi się przede wszystkim przy lekturze rozdziału czwartego mówiącego o recepcji i o znaczeniu mistyki śląskiej.

Książka prof. Józefa Kośmiana powinna się znaleźć nie tylko we wszystkich bibliotekach o profilu humanistyczno-historycznym i filozoficzno-teologicznym, ale winna trafić do bibliotek prywatnych, osób interesujących się filozofią i teologią.

ks. Ignacy Dec

Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk. Człowiek, Uczony, Nauczyciel, red. E. Balawajder, Sandomierz 2002, ss. 127

W gronie polskich myślicieli ostatniego czasu, zajmujących się twórczo uprawianiem filozofii, poczesne miejsce zajmuje ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk, długoletni pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w międzyczasie także rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Wystarczy przejrzeć polską bibliografię filozoficzną, by się o tym przekonać. Szczególną płodność filozoficzną okazał ksiądz Profesor w dziedzinie filozofii Boga (teodycei), filozofii człowieka, a ostatnio także w dziedzinie filozofii kultury i filozofii społecznej. W bieżącym roku, konkretnie 15 czerwca 2002 r., ks. prof. Stanisław Kowalczyk ukończył 70 lat. W ten dostojny jubileusz urodzinowy wpisały się także inne jubileusze, związane z jego działalnością naukowo-dydaktyczną, a mianowicie: 45-lecie profesury w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, 40-lecie pracy naukowo-dydaktycznej na Katolickim Uniwersytecie Lu-

belskim, a także nadchodzący złoty jubileusz kapłaństwa (2004 r.). Przed pięcioma laty ukazała się Księga Jubileuszowa ku czci ks. Profesora, której tytuł brzmi: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga* (Sandomierz 1997). Współpracownicy, przyjaciele i uczniowie dedykowali Jubilatowi swoje prace. Obecne rocznice stały się okazją do przypomnienia polskiemu światu nauki, szczególnie miłośnikom filozofii, osoby ks. Profesora. Cel taki przyświecał z pewnością prof. Edwardowi Balawajderowi, redaktorowi sygnalizowanej tu niewielkiej pozycji książkowej. Zamieszczony na początku wiodący artykuł redaktora, prezentujący dorobek filozoficznej myśli ks. prof. Kowalczyka, stanowi poszerzoną wersję opublikowanego artykułu wstępnego ze wspomnianej Księgi Jubileuszowej. Ponadto w pracy zostały zamieszczone okolicznościowe laudacje reprezentantów ośrodków naukowych, z którymi był i jest związany ks. Jubilat (ks. Antoni Skwara – Sandomierz, ks. Ignacy Dec – Wrocław, ks. Piotr Nitecki – Wrocław). Do powyższych laudacji dołączył redaktor tekst Christopha Hoeflera, dotyczący najnowszej książki ks. Profesora *U podstaw demokracji* (Lublin 2001). Całość zamyka *Bibliografia prac ks. prof. Stanisława Kowalczyka publikowanych w latach 1959-2002*, opracowana przez Arkadiusza Jabłońskiego.

Publikacja niniejsza jest godna odnotowania, jako że skrótoowo prezentuje sylwetkę i dorobek naukowy czolowego myśliciela naszego czasu. Styl filozofii, którą od lat uprawia ks. Jubilat, znalazł aprobatę Kościoła w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Ks. prof. Stanisław Kowalczyk nie uległ filozoficznej modzie minionego czasu, kiedy to forsowano różne, pozaklasyczne modele uprawiania filozofii. „Aby zachować autentyzm filozofii – jak wyznaje w tekście wstępnym redaktor – trzeba było odrzucić przyziemny pragmatyzm, pozostać wiernym, uczciwym i rzetelnym w jej uprawianiu”. Tak też się stało. Ks. prof. Kowalczyk swoją działalnością dydaktyczną i publikacyjną świadczy o tym, że kultura, której częścią jest nauka, winna być zorientowana na człowieka, winna służyć jego wszechstronnemu rozwojowi i przyczyniać się do pomnażania dobra wspólnego każdej ludzkiej społeczności. W dniach wspomnianych życiowych rocznic winszujemy Jubilatowi, by wraz z wiekiem przybywało Mu młodości ducha, by w twórczości naukowej, pisaniu nowych książek i artykułów, znajdował nieprzekwitającą radość i satysfakcję.

ks. Ignacy Dec

J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, ss. 318

Bez wątpienia, jedną ze znaczących cech kultury przełomu tysiącleci jest radykalny indywidualizm, manifestujący swoją obecność na wszystkich bez mała płaszczyznach życia. Niemal na naszych oczach wydaje się on dominować także w obszarze religii, która staje się coraz bardziej terenem nade wszystko indywidualnego przeżywania Transcendencji. Człowiek współczesny nie chce już być anonimowym członkiem takiej czy innej wspólnoty kościelnej, lecz szuka raczej własnej drogi duchowego rozwoju. Aby owej wędrówki ku temu, co ostateczne, nie zakończyć gdzieś na bezdrożach pseudomistyki, musi on podjąć trud nieustannego refleksowania doświadczeń tych, którzy na swojej życiowej drodze nieomylnie „dotknęli” Boga.

W tym kontekście książka *Drogi człowieka mistycznego*, której autorem jest o. JA. Kłoczowski, dominikanin i profesor filozofii religii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w sposób bardzo trafiony wychodzi naprzeciw istotnej potrzebie obecnego czasu. Jak wyznaje sam autor, jego publikacja nie jest podręcznikiem historii mistyki, lecz raczej prezentacją problemów, z jakimi boryka się człowiek w poszukiwaniu dróg wiodących do kontemplacji Boga. Krakowski filozof rozpoczyna swoje rozważania od precyzacji pojęć. Analizuje zatem na wstępie znaczenie słowa „mistyka” w poszczególnych epokach historycznych i określa w ten sposób jego podstawowy zakres znaczeń. Wiele miejsca poświęca przy tej okazji omówieniu rozumienia mistyki u św. Tomasza z Akwinu, które wyrażone zostało w zwięzłej formule *cognitio Dei experimentalis*. Podejmując w tej perspektywie zagadnienie jedności mistyki w kontekście różnych tradycji religijnych, o. Kłoczowski prezentuje różne, wzajemnie wykluczające się stanowiska. Sam jednak unika skrajności, przyjmując pogląd, iż każda religia rozwija sobie właściwą mistykę ostatecznie niesprowadzalną do innych. Pisząc natomiast o relacji pomiędzy religią a mistyką, podkreśla wprawdzie ich wzajemne powiązania, lecz także uznaje ich odrębność. Pyta przy tym dość prowokująco: „Czy zawsze mistyka musi wyrastać na glebie religijnej, czy też może rozwijać się na gruncie innego doświadczenia?” Dokonawszy podstawowych rozróżnień, podejmuje próbę systematyzacji typów mistyki, wymieniając spośród wielu trzy zasadnicze: ekstazy, instazy i dialogiczną. Ponieważ niezwykle trudnym wydaje się zdefiniowanie mistyki w sposób klasyczny, dlatego też autor optuje za definicją opisową i w związku z tym wymienia szereg cech diagnostycznych, których występowanie pozwala uznać dane przeżycia duchowe za fenomen mistyczny. Traktując przy tej okazji o etapach rozwoju życia duchowego, nawiązuje do uświęconego wielowiekową tradycją ich podziału na: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie.

Kolejnym zagadnieniem, którego prezentację znajdujemy w omawianej publikacji jest problematyka związana z mistycznym poznaniem Boga. Autor podkreśla niezwykłą paradoksalność tegoż poznania. Realizuje się ono bowiem w obszarze wiary, gdzie przybiera postać „światlistej ciemności”. Wizję Boga znanego jako niepoznane znajduje się już w Starym Testamencie. Jednakże droga od przekazów biblijnych do formuł chrześcijańskiej teologii negatywnej wiedzie poprzez filozofię Greków, która tej ostatniej użyczyła podstawowych pojęć, a nade wszystko metafizycznej perspektywy. O. Kłoczowski ukazuje zatem greckie źródła chrześcijańskiego apofatyizmu, odwołując się zasadniczo do myśli Platona i Plotyna. Rozwijając temat poznania Boga przez negację, prezentuje on skrótowo poglądy wybranych myślicieli Kościoła pierwszych wieków. Najwięcej miejsca poświęca tu poglądom pseudo-Dionizego Areopagity, z którego postacią przyjdzie się czytelnikowi spotkać w omawianej książce jeszcze nieraz. Natomiast na gruncie myśli średniowiecznej za jednego z najbardziej radykalnych przedstawicieli teologii negatywnej uznaje Mistrza Eckharta, który wydaje się być jedną z jego ulubionych postaci.

Człowieka mistycznego jednakże interesuje nie tyle teoria, ile raczej konkretne doświadczenie Bożej obecności. Po cóż zatem mistyce teologia? Według o. Kłoczowskiego jest ona rodzajem przewodnika, jakim musi posługiwać się człowiek, aby w swoim pojmowaniu Boga nie utknął w zwodniczych uproszczeniach. Posługująca się filozofią teologia uczy także trudnej sztuki czytania symbolu, ćwiczy w niezwykle pozytywnej umie-

jętności wychodzenia poza jego materialność i sięgania do samej istoty rzeczywistości, którą reprezentuje.

Ponieważ mistyka zakłada nie tylko określoną wizję Boga, ale także zakorzenia się w konkretnej antropologii, dlatego też mistycznej wizji człowieka poświęcona została kolejna część prezentowanej publikacji. Spotykamy tu najpierw syntetyczne omówienie Orygenesowej i Augustyńskiej koncepcji struktury osobowej. Nie brakuje w tym dziale tematycznym także współczesnego spojrzenia św. Teresy Benedykty od Krzyża. Kolejne rozdziały książki wypełnia prezentacja różnych rodzajów mistyki. Z tzw. mistyką istoty spotykamy się w kontekście szeroko omówionej myśli Mistrza Eckharta. „Mistyka oblubieńcza” ukazana została w ramach życia i twórczości św. Teresy z Avila. W pismach natomiast Anioła Ślązaka znajdujemy syntezę operującej biblijnym językiem „mistyki spotkania” z „mistyką spekulatywną”, nawiązującą do tradycji platońskiej. Mistyka wychodząca poza granice chrześcijaństwa ku doświadczeniom wielkich religii Azji to kolejny temat, jaki rozwija o. Kłoczowski, nawiązując do Tomasza Mertona dialogu z buddyzmem oraz Bede Griffithsa spotkania z hinduizmem.

Podjmując próbę opisu poznania mistycznego, o. Kłoczowski wychodzi od ogólnej charakterystyki poznania religijnego. Pisze o inicjacji w życie mistyczne oraz jego zasadniczych etapach na podstawie poglądów licznych myślicieli, spośród których najwięcej miejsca poświęca Ewagriuszowi Pontyjskiemu, pseudo-Dionizemu Areopagicie oraz św. Janowi od Krzyża. Niezwykle interesujące rozważania na temat roli mistrza w życiu duchowym kończą ten dział tematyczny. Znaczenie etyki w misticie i związane z tą kwestią zagadnienia wypełniają kolejną część omawianej pozycji. Wyjaśniewszy istotę etyki, autor przedstawia w niej dwa skrajne stanowiska: na przykładzie gnozy i kwietyzmu – mistykę bez etyki, oraz opierając się na poglądach F. Rozenzweiga i E. Lévinasa – etykę bez mistyki. Sam jednakże wybiera drogę pośrednią, na której etyka jako warunek dojrzałości człowieka weryfikuje autentyczność i realną wartość mistyki.

Bardzo często mistycy, opisując swoje doświadczenia, posługują się w ich interpretacji symboliką miłości oblubieńczej. Właśnie „erotyka” w misticie stanowi przedmiot kolejnej refleksji autora. Powraca tu w nowym kontekście zagadnienie mistyki oblubieńczej, która swymi korzeniami sięga głęboko zarówno w świat Biblii, jaki i w rzeczywistość greckiej myśli filozoficznej. *Eros* i *agape* spotykają się w jednym doświadczeniu mistycznym, konstytuując różne jego aspekty. W tym kontekście po raz kolejny autor nawiązuje do myśli Orygenes, św. Augustyna, Mistrza Eckharta oraz wspomina także Mechtyldę z Magdeburga, przedstawicielkę średniowiecznej mistyki kobiecej. Niezwykle oryginalnie prezentuje się tu omówienie erotycznej interpretacji mistyki L. Kołakowskiego.

Drogi człowieka mistycznego są w swej istocie poszukiwaniem kryteriów pozwalających dokonać rozróżnienia pomiędzy autentyczną mistyką a jej fałszywymi przejawami. W tym celu jej autor podejmuje między innymi próbę opisaną różnic pomiędzy mistyką a innymi prądami myślowymi, które często bywają z nią łączone lub wręcz utożsamiane. W związku z tym w kolejnym rozdziale poświęca on wiele miejsca na omówienie gnozy i różnych form gnostycyzmu jako elementów ezoterycznego nurtu kultury duchowej, do którego zalicza także teozofię. Jej pojęcie oraz istotne cechy ukazuje w kontekście myśli J. Boehme i W. Blake’a. Krytyczne omówienie poglądów H. Elzenberga i jego propozycji mistyki bez religii zamyka rozważania zawarte w omawianej publikacji.

Książka o J.A. Kłoczowskiego nie jest systematycznym traktatem o mistyce i mistykach, w którym omawia się poszczególne kwestie według ściśle logicznego porządku wynikania, jest to raczej zbiór esejów, z których każdy, pomimo iż jest częścią publikacji, mógłby śmiało stanowić odrębną jednostkę. Nie jest to także podręcznik, choć jej lekturę należałoby polecić tak studentom teologii, jak i wszystkim zainteresowanym problematyką życia duchowego. Autor podejmuje niezwykłą ilość problemów, uzmysławiając w ten sposób całą złożoność zjawiska. Prezentuje wiele różnych stanowisk, ukazuje ich istotne braki i zdobywa się na własny osąd rzeczy. Jedną z niewątpliwych zalet tych rozważań jest to, że obok swoistej teorii mistyki, dają one także możliwość spotkania z konkretnym człowiekiem, właśnie człowiekiem mistycznym, w określonych realiach historycznych, pozwalają poznać koleje jego losu i najcenniejsze przemyślenia. *Drogi człowieka mistycznego* to książka o poznawaniu Boga, a przez to i samego człowieka, to opowieść o mistykach i ich drogach ku osobowej Transcendencji, filozoficzny esej o mistyce i głos w dyskusji, która w swej istocie jest intelektualnym zmaganiem o duchowe oblicze współczesnego świata.

ks. Mirosław Kiwka

Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia, red. I. Dec, Wrocław 2002, ss. 344

W pierwszym roku nowego stulecia i tysiąclecia Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu zorganizował i przeprowadził kolejne już, XXXI Wrocławskie Dni Duszpasterskie. Zostały one poświęcone refleksji teologiczno-pastoralnej nad przesłaniem Listu apostołskiego Jana Pawła II *Novo millennio ineunte*. Dokument ten, ogłoszony na zakończenie Roku Wielkiego Jubileuszu, zawiera podsumowanie tegoż roku i wytycza drogę Kościołowi i światu w nowe tysiąclecie.

Materiały z tego sympozjum ukazały się w formie książkowej pt. *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*, w opracowaniu redakcyjnym ks. Rektora Ignacego Deca. Stanowią one pierwszą część powyższej publikacji.

Pozycję tę otwierają trzy teksty wstępne. Są to: Powitanie i wprowadzenie do *Mszy św. inauguracyjnej XXXI WDD* – dokonane przez gospodarza sympozjum, Ks. Kardynała Henryka Gulbinowicza; homilię mszalną Ks. Kardynała Mariana Jaworskiego oraz wprowadzenie w problematykę obrad – Ks. Rektora Ignacego Deca.

Zasadniczą treść pierwszej części książki stanowi dziewięć wykładów. Część tę otwiera wykład Ks. Kard. M. Jaworskiego *Możliwości i perspektywy Kościoła progu trzeciego tysiąclecia*. Stanowi on fundament do dalszych, szczegółowych rozważań. Po nim zostały zamieszczone teksty wykładów księży biskupów: Ks. Abp. Damiana Zimonia „*Wyplłyn na głębię*” (Łk 5,4). *Duszpasterskie aspekty papieskiego Listu apostołskiego Novo millennio ineunte*, Ks. Bp. Kazimierza Ryczana – *Opcja preferencyjna dla ubogich* i Ks. Bp. Jana Szlagi „*Szukam, o Panie, Twojego oblicza*” (Ps. 27,8) – *Życie w zjednoczeniu z Chrystusem, (modlitwa i kontemplacja)*. Pozostałe teksty są autorstwa znanych polskich teologów, m.in. T. Węclawskiego, s. Z. Zdybickiej, J. Kruciny, I. Deca.

Drugą część prezentowanej publikacji stanowią materiały XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej, które odbyły się w dniach od 14 do 20 października 2001 roku we Wrocławiu.

Ogólny temat tych Dni brzmiał: *Nauczanie Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Nawiązywał on do roku 2001, poświęconego osobie Prymasa Tysiąclecia z racji Jego setnej rocznicy urodzin i dwudziestej rocznicy śmierci.

Wystąpienia w czasie tych Dni koncentrowały się wokół następujących grup tematycznych:

1. Aktualność nauczania Kard. Stefana Wyszyńskiego, dla Kościoła na przełomie tysiącleci;
2. Stanowisko Prymasa Tysiąclecia wobec zjawiska programowej ateizacji i laicyzacji społeczeństwa polskiego;
3. Wkład Kard. Stefana Wyszyńskiego w kształtowanie struktur administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich;
4. Wkład Kard. Stefana Wyszyńskiego w kształtowanie kultury i tożsamości narodowej;
5. Problemy pracy ludzkiej – jej duchowość, godność ludzi pracy, prawa i obowiązki ludzi pracy oraz wychowanie do pracy;
6. Prymasowskie oceny życia społeczno-gospodarczego w powojennej Polsce;
7. Osobiste przymioty intelektualne i moralne Prymasa tysiąclecia (modlitwa, kult NMP itp.)

Wśród autorów tej części są pracownicy Uniwersytetu Wrocławskiego, działacze społeczni i polityczni oraz wykładowcy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Redaktor nie ingerował zbyt w nadesłane teksty, pozwolił zachować oryginalność i swoistość języka oraz ujęć tematu poszczególnym autorom.

Problematyka poruszona w ramach XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej współgra z treścią Listu apostołskiego Jana Pawła II *Novo millennio ineunte*. Stąd zasadna była publikacja tych obu części w jednej pozycji książkowej.

Prezentowane w niniejszej książce materiały stanowią rzeczywiście kompas, busołę dla Kościoła progu trzeciego tysiąclecia, wskazują bowiem kierunek jego drogi, określają sposoby bycia chrześcijaninem w nadchodzącym czasie; promują wartości humanistyczne i chrześcijańskie, gdyż one służą nobilitacji ludzkiej godności: jednostki i społeczeństwa.

ks. Piotr Sroczyński

Robert F. O'Toole SJ, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo e degli Atti*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1994, ss. 263

Robert F. O'Toole jest docentem teologii Uniwersytetu St. Luis (USA); od kilku lat pełni funkcję rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. W środowisku biblistów znany jest przede wszystkim ze swoich studiów nad dwudziem Łukasza (Łk – Dz). Publikuje w znanych na świecie czasopismach: „Biblica”, „Revue Biblique”, „The Journal of Biblical Literature” czy „Biblische Zeitschrift”. Jego studium *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo e degli Atti* poświęcone jest, zgodnie z myślą zapowiedzianą w tytule, teologii Łukaszej. Autor podzielił je na trzy główne części, z których każda zawiera po kilka rozdziałów. Część pierwsza, zatytułowana *Bóg kontynuuje zbawianie swego ludu* (ss. 15-90), poprzedzona została wprowadzeniem, w którym autor wy-

kazuje, że w zamyśle teologicznym trzeciego Ewangelisty chrześcijanie stanowią nowy i prawdziwy Izrael (ss. 15-18). Pierwszy rozdział tej części (ss. 19-28) dotyczy historii zbawienia. Łukasz wykorzystuje wiele sposobów, by uzasadnić, że Bóg wśród chrześcijan kontynuuje dzieło zbawienia rozpoczęte w dziejach Izraela. Należą do nich: przytaczanie cytatów biblijnych, objawianie Bożych planów i Jego woli, wskazanie na działanie Ducha Świętego, objawienia otrzymywane przez pośrednictwo aniołów i podczas wizji nadprzyrodzonych. Rozdział drugi (ss. 29-56) traktuje o Jezusie jako Zbawicielu. Pierwsze strony tej części pracy poświęca autor Ewangelii dzieciństwa, w której silnie zarysowuje się soteriologiczny aspekt misji Jezusa. Następnie omawia Jego historyczną misję i działalność po zmartwychwstaniu. Zwłaszcza w tej ostatniej refleksji silnie uwypukla się aspekt zbawczy, gdyż poza imieniem Jezus „nie dano pod niebem ludziom żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Rozdział trzeci (ss. 57-90) ukazuje działalność pierwszej gminy jerozolimskiej jako kontynuację dzieła historycznego Jezusa. Na szczególną uwagę zasługuje przeprowadzona przez autora analiza paralel pomiędzy życiem Jezusa a działalnością Szczepana i Pawła. Kontynuacja ta wyraża się w dziele Łukasza również przez aspekty czysto literackie: Ewangelista opisuje te same miejsca działania Jezusa i Jego uczniów, mówi o tych samych czynnościach przez nich podejmowanych, opisuje zgodną w swej treści zawartość orędzia Jezusa i chrześcijan, używa tych samych czasowników wopisie ich misji.

Druga część omawianej pozycji (ss. 91-178) poświęcona została omówieniu sposobu, w jaki Bóg uobecnia w świecie zbawienie zrealizowane w Chrystusie. W takim ujęciu tematu na pierwszy plan wysuwa się kwestia uniwersalizmu zbawienia (rozd. IV, ss. 91-100). W jego świetle autor prezentuje postać Chrystusa jako Zbawiciela ubogich (rozd. V, ss. 101-138). Pojęcie „ubodzy” przyjmuje tu szerokie znaczenie: autor (za Łukaszem) zalicza do nich: grzeszników, chorych, kobiety (zwłaszcza wdowy), prześladowanych, biednych materialnie. W tej części książki znalazło się miejsce także na omówienie kwestii opóźniania się paruzji, wyczekiwanej przez pierwszych chrześcijan (rozd. VI, ss. 139-148). Ciekawą ideą teologii Łukasza (odróżniającą trzecią Ewangelię od pozostałych synoptyków) jest ukazanie członków pierwszych gmin jako ludzi żyjących w pokojowych relacjach z rzymskim okupantem (rozd. VII, ss. 149-156). Ważnym rysem teologii Łk – Dz jest podkreślenie osobowego aspektu zbawienia (rozd. VIII, ss. 157-178). Łukasz z upodobaniem prezentuje osobowościowe cechy swych bohaterów, często przywołuje ich imiona, podaje konkretne szczegóły z ich życia (choć czasem niewiele wnosi to w tok narracji).

Ostatnia część pracy R.F. O’Toole’a (ss. 179-250) poświęcona jest uczniom Jezusa, widzianym przez pryzmat zbawczego działania Bożego. Pierwszym zadaniem ucznia jest pozytywna odpowiedź na zbawczą inicjatywę Boga (rozd. IX, ss. 179-210). Inicjatywa ta powoduje reakcje, które Ewangelista wyraża za pomocą typowych dla niego motywów: radości, podziwu, błogosławieństwa i chwały (rozd. X, s. 211-242). Ostatni rozdział książki dotyczy tematu zwanego w teologii jako *sequela Christi*, która jest obowiązkiem wiernego ucznia Chrystusa. W bibliografii zamieszczono jedynie najważniejsze pozycje traktujące o teologii Ewangelii św. Łukasza i Dziejów Apostolskich. W aneksie autor przedstawia indeks analityczny postaci i głównych pojęć teologicznych, które pojawiają się na kartach publikacji.

Coraz częściej w literaturze biblijnej pojawiają się pozycje, które podejmując zagadnienia teologiczne, traktują łącznie oba tomy dzieła Łukasowego (Łk – Dz). Takie zresztą było zamierzenie samego Ewangelisty (por. Dz 1,1), który w *Dziejach* podejmuje idee i tematy prezentowane wcześniej w *Ewangelii*. Bez wątpienia, walorem książki o O'Toole'a jest syntetyczne ujęcie teologii obu tych dzieł. Ze swej natury wiele zagadnień poruszonych na kartach publikacji potraktowanych zostało jedynie ogólnie, bez sięgnięcia po szczegółowe wyniki analiz egzegetycznych, gdyż nie pozwalają na to rozmiary książki. Autor posługuje się określoną metodologią, wyznaczoną przez granice krytyki redakcyjnej, którą można by określić jako metodę analizy kompozycji (*Kompositionsgeschichte*). Wydaje się, że wszystkie zagadnienia teologiczne Łk – Dz autor skupił wokół jednej idei, a mianowicie, że Bóg Starego Przymierza kontynuuje dzieło zbawienia wśród chrześcijan, którzy konstytuują prawdziwy Izrael, a dzieło Jezusa jest kontynuowane przez Jego uczniów. Wydobyć tej właśnie idei jako centrum przesłania Łukasowego stanowi o nowości książki o R.F. O'Toole'a.

ks. Mariusz Rosik

H. Witczyk, *Gesù nel ruolo di Elia secondo Gv 1,19-34*, Casale Monferrato 1998, ss. 96

Ks. Prof. Henryk Witczyk licencjat nauk biblijnych uzyskał na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, doktorat z teologii natomiast na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie jest obecnie wykładowcą. Swą pracę poświęconą rozważaniom o Jezusie w roli Eliasza (na podstawie J 1,19-34) podzielił na cztery części. Pierwsza (ss. 13-28) dotyczy misji Eliasza w tradycji Starego Testamentu, druga (ss. 29-46) omawia tę postać w literaturze międzytestamentowej i w pismach qumrańskich, trzecia (ss. 47-82) poświęcona została osobie Jezusa w Jego roli Eliasza, czwarta (ss. 83-90) wreszcie prezentuje Jezusa jako nowego Eliasza. W tradycji starotestamentowej postać Eliasza rysowana jest na podobieństwo figury Mojżesza. Widoczne jest to szczególnie w tzw. cyklu Eliasza (1 Krl 17-19; 21; 2 Krl 1-2), który sięga końca IX w., choć doczekał się późniejszego opracowania w kręgu deuteronomistycznym. Do drugiego typu tekstów Starego Przymierza o Eliaszu należą: Ml 3,23-24; Syr 48,1-11; 1 Mch 2,58. Prorok Malachiasz ukazuje Eliasz – posłańca Bożego w perspektywie bliskości Boga, który posyła. Malachiasz, zapowiadając przyjście Eliasza, koncentruje się nie tyle na jego postaci, ile na funkcji wyznaczonej przez Boga. Tradycja mądrościowa (Syr 48,1-11) ukazuje Eliasz jako rekonstruktora pokoleń izraelskich. Nie byłoby to możliwe, gdyby wcześniej nie została odbudowana świątynia w Jerozolimie. Jednak odnowienie pokoleń Jakuba (Syr 48,10c) widziane jest w Starym Testamencie jako funkcja Mesjasza, przez Izajasza przypisywana Słudze Pańskiemu. W ten sposób ks. H. Witczyk wskazuje na przyczynki do Janowej identyfikacji Jezusa jako nowego Eliasza. Kolejnych przesłanek do tej tezy dostarcza literatura intertestamentowa i qumrańska. Przy końcu okresu starotestamentowego, obok postaci króla, również figura najwyższego kapłana zaczyna odgrywać istotną rolę w oczekiwaniach mesjańskich. Wiele pism, zwłaszcza o proveniencji esseńskiej (np. *Testament Dwunastu Patriarchów*, *Testament Lewiego*, *Testament Symeona*) poświadczają, że mający nadejść Mesjasz – Najwyższy

Kapłan, wywodzić się będzie z rodu Lewiego. Również pisma qumrańskie (przede wszystkim *Reguła Zrzeszenia*) mówią o dwóch postaciach Mesjasza: Mesjasz Izraela i Kapłan. Członkowie wspólnoty qumrańskiej oczekują także Mesjasza Aaronowego, który poprowadzi do eschatologicznej walki sprawiedliwych przeciw bezbożnym (1QM XV,4-15; 1QSB III,7). Różnorodność poglądów mesjańskich doprowadziła w rozwoju do ukształtowania się idei, według której Kapłan – Eliasz prezentowany jest jako prekursor Mesjasza – Króla. Która linia teologiczna została odzwierciedlona w teologii Janowej? Autor odpowiada na to pytanie, dokonując analizy egzegetycznej fragmentu, który – po Prologu – otwiera czwartą Ewangelię (J 1,19-34). Po przedstawieniu struktury literackiej tekstu, obejmującej wyodrębnienie perykopy, podział tekstu i zastosowany przez Ewangelistę schemat struktury literackiej, autor przedstawia jej analizę „wertikalną” i „horyzontalną”. Specyficznie wyznaczona struktura tekstu zasadza się na analizie trzech „nici wertykalnych” zorganizowanych wokół trzech pytań o tożsamość Jana Chrzciciela i odpowiedzi na nie. Trzy poziomy wyznaczają także oś analizy „horyzontalnej”. Refleksje tu zawarte, stanowiące zasadniczą część pracy autora, prowadzą do ujawnienia zamierzeń teologicznych czwartego Ewangelisty w prezentacji postaci Jezusa. Widziana jest ona przez Jana w potrójnej optyce: jako Prorok, nowy Eliasz i Mesjasz. Działalność Jezusa sytuuje się na linii dawnych proroków; na Nim w całej pełni spoczywa Duch Święty (J 1,32-33). Postać Eliasza staje się zapowiedzią i typem Jezusa z dwóch powodów: Jezusowi, potężniej jeszcze niż Eliaszowi, towarzyszy moc Boża; oraz Jezus, podobnie jak Eliasz, przekazał Ducha swoim następcom. Orędzie zawarte w J 1,19-34, według ks. H. Witczyka, zawrzeć można w następujących stwierdzeniach: perykopa ukazuje Jezusa, który ma się objawić Izraelowi (w.3 1b), i na którym spoczywa Duch Pański (w. 32-33). Jako namaszczone Duchem Świętym i posłany przez Ojca (w. 27.30), jest rzeczywiście Mesjaszem (w. 20) i Synem Bożym (w. 34). Tak więc obie postacie oczekiwane w czasach mesjańskich, Prorok i Eliasz, uobecniają się w osobie Jezusa – Mesjasza. Jezus, jako nowy Eliasz, chrzci wierzących w Niego Duchem Świętym.

Niewątpliwą zaletą książki H. Witczyka jest podjęcie od zawsze istniejącego w egzegezie pytania o pozorną sprzeczność pomiędzy relacją Marka i Mateusza a narracją Jana. O ile dwaj synoptycy prezentują postać Jana Chrzciciela jako Eliasza, czwarty Ewangelista zamieszcza wypowiedź poprzednika Chrystusa, który na pytanie „Kim więc jesteś? Czy jesteś Eliaszem?”, odpowiada bez wahania „Nie jestem” (J 1,21.25). Autor wykazuje, że dla czwartego Ewangelisty nowym Eliaszem nie jest Jan Chrzciciel, ale sam Jezus.

Praca ubogacona została schematem graficznym struktury literackiej perykopy (s. 91) oraz prezentacją tekstu według wcześniej ustalonej struktury (ss. 92-93). Obydwa te dodatki ułatwiają dostrzeżenie poszczególnych „nici” strukturujących perykopę Janową. Waler książkę ks. Witczyka podnosi fakt napisania jej po włosku; dzięki temu polska myśl biblijna toruje sobie drogę do środowisk naukowych innych krajów, zwłaszcza w Europie Zachodniej. Wstęp, autorstwa znanego biblisty włoskiego Gianfranco Ravasi, poświadcza dużą wartość naukową omawianej pracy. Ze względu na prezentowane w niej nowe spojrzenie na postać Eliasza w Ewangelii Janowej książka warta jest rozpowszechnienia, zwłaszcza w środowiskach naukowo-badawczych.

ks. Mariusz Rosik

Ks. Tadeusz Reroń, *Media na usługach moralności chrześcijańskiej*, Wrocław 2002, ss. 248

Środki społecznego komunikowania nazywane są obecnie czwartą władzą. Ich zaś rozwój jest największą rewolucją. Dzięki postępowi technicznemu stały się bowiem nadzwyczaj rozwiniętym językiem ludzkim i narzędziem wzmoczonego dialogu. Nie ulega wątpliwości, że winny one służyć rozwojowi społecznemu, kulturalnemu i religijno-duchowemu. Mogą jednak być, i często są, zdominowane przez kulturę indywidualistyczną i utylitarystyczną. Wówczas stają się przyczyną regresu moralnego, społecznego i gospodarczego.

Otoczająca człowieka rzeczywistość może też zostać przez nie zmontowana, zrekonstruowana zgodnie z czymś punktem widzenia. Tym samym mogą ukazywać treści sztuczne, zmodyfikowane wedle określonych, odpowiadających którymś interesom kryteriów, często dalekich od prawdy i dobra. Można zatem stwierdzić, że środki społecznego komunikowania się posiadają charakter ambiwalentny i dlatego potrzebują etyki. Wyraźnie zdaje sobie z tego sprawę autor prezentowanej tu pracy. W niej też podejmuje próbę odpowiedzi, dodajmy: próbę udaną, na istotne pytania o zadania moralne, jakie środkiem masowego przekazu stawia Kościół posoborowy.

Odpowiedź tę autor zawarł w czterech rozdziałach pracy. W pierwszym z nich wyszedł on od ogólnych zadań środków społecznego komunikowania. W tym wypadku chodzi o „najwyższe zasady normatywne” będące „źródłem motywacji i uprawnienia działań oraz decyzji” (s. 27). Wartości te autor upatruje w prawdzie i dobru. Albowiem one wydają się być niezbędne i wystarczające, by sprostać wymaganiom i obowiązkom życia społecznego, szczególnie w dziedzinie kształtowania opinii publicznej (s. 55) i dostarczania godziwej rozrywki (s. 71).

Dla Kościoła człowiek jest wartością najwyższą, jedyną i niepowtarzalną. Dlatego autor recenzowanej książki rozdział drugi poświęcił zadaniom środków społecznego przekazu w odniesieniu do jednostki. Wśród nich autor kładzie nacisk na konieczność ukazywania i obrony godności ludzkiej (s. 85). Ona bowiem jest dla człowieka podstawowym kryterium wartościowania i postępowania w stosunku do siebie i innych. Ich zadanie polega ponadto na ukazywaniu człowiekowi najwyższego celu jego życia – Boga, i prowadzeniu go do ostatecznego z Nim zjednoczenia. Chodzi tu zatem o przedstawianie finalizmu życia chrześcijańskiego (s. 96). Słusznie autor zauważa, że człowiek jest z natury istotą potencjalną, nastawioną na rozwój i udoskonalenie. Stąd środki społecznego przekazu winny się do tego przyczyniać w sposób zdecydowany (s. 105).

Człowiek z natury swej jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swych uzdolnień. Ważne zatem jest, aby mass media wypełniały swe zadania w odniesieniu do społeczności świeckich. Winny zatem działać na rzecz dialogu i porozumienia, nigdy zaś nie mogą być oddane w służbę nienawiści, wojny, klasowości i sekciarstwa (s. 120).

Autor podkreśla w dalszej części trzeciego już rozdziału, że rozwiązywanie kluczowych problemów współczesnego społeczeństwa poprzez dialog, ułatwiany dzięki środkom społecznego komunikowania, przyczynia się do umacniania braterstwa i solidarności wśród ludzi (s. 134). Z tego zaś powodu, że środki te obejmują ogromną większość ludzi,

mogą odgrywać zasadniczą rolę w tworzeniu jedności międzyludzkiej. Dlatego dobrze się stało, że rozdział ten zawiera paragraf poświęcony wspieraniu pokoju i jedności (s. 144).

I wreszcie rozdział ostatni, czwarty, poświęcony został na przedstawienie zadań środków społecznego przekazu w odniesieniu do Kościoła (s. 157). Podobnie bowiem jak społeczność świecka, tak i Kościół potrzebuje mass mediów. Chrześcijaństwo jest przecież w wybitnym stopniu religią komunikowania się między ludźmi. Stąd zadaniem mass mediów jest budowanie jedności Kościoła (s. 158), służba ewangelizacji (s. 171) i uświęcanie świata (s. 187).

Wszystkie te problemy podejmuje i pogłębia autor omawianej publikacji – pisze w zamieszczonej w niej przedmowie ks. prof. dr hab. Jan Kowalski. Opiera się on na skrupulatnie zebranych dokumentach i wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae*, od papieża Piusa XII poczynając. Bogata jest także literatura, przede wszystkim obcojęzyczna, krajów obszaru języka niemieckiego i francuskiego. Autor nie stroni także od publikacji w języku włoskim. Tym samym stwarza szeroką panoramę problemów już rozwiązanych i do rozwiązania. Ukazana jest ona pięknym językiem i stylem. Stąd publikację czyta się z zainteresowaniem i z przyjemnością.

ks. Andrzej Szafuński

Mieczysław A. Krąpiec, *Spełniać dobro. Felietony z „Radia Maryja”*, Lublin 2000, ss. 187

Autor książki nie wymaga przedstawienia. Można jedynie przypomnieć, że w pierwszym roku nowego tysiąclecia twórca i mistrz Lubelskiej Szkoły Filozoficznej ukończył osiemdziesiąty rok życia i świętował półwiecze pracy naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Z tej okazji otrzymał od Ojca Świętego Jana Pawła II wzruszający list. Ze słowami uznania, głębokiej wdzięczności i najlepszych powinszowań pospieszyli także inni, zwłaszcza koledzy, przyjaciele i uczniowie. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu wydało z tej okazji obszerną Księgę Pamiątkową pt. *Wierność rzeczywistości* (Lublin 2001, ss. 840). Od lat wydawane są dzieła ojca Rektora, których jest już ponad dwadzieścia tomów. Ostatnią doniosłą inicjatywą ojca Jubilata jest *Powszechna encyklopedia filozofii*, której dwa tomy się już ukazały.

Sygnalizowana tu pozycja książkowa zawiera zbiór felietonów wygłoszonych przez o. Krąpca na falach „Radia Maryja”. Ostatnie lata wykazały, że ojciec Profesor jest nie tylko wybitnym filozofem, zdolnym do prowadzenia specjalistycznych, zawiłych dyskursów teoretycznych, ale jest także znakomitym popularyzatorem idei filozoficznych. Jego myśl filozoficzna nie zamknęła się jedynie w opisie teoretycznym, ale ma odniesienie do życia. Zwrócił na to uwagę sam Ojciec Św., gdy we wspomnianym liście napisał: „Zawsze podziwiałem Twój realizm spojrzenia na codzienność i maksymalizm w szukaniu odpowiedzi na związane z nią pytania i problemy. Wiedziałem, że to nie jest tylko filozofia w jej wymiarze teoretycznym, ale głęboko w sercu zakorzeniona filozofia życia”. Ojciec Jubilat ową praktyczność filozofii uwydatnia od wielu już lat na falach „Radia Maryja”. W swoich cotygodniowych felietonach w ujmujący sposób popularyzuje idee filozoficzne, teologiczne i wartości humanistyczno-religijne w trosce o chrześcijańską i patriotyczną edukację narodu.

Przedkładaną tu pozycję książkową sam ojciec Rektor prezentuje w następujących słowach: „Spełniać dobro to znaczy realizować człowieczeństwo przez ludzką osobę. To może się dokonywać tylko wtedy, gdy dążymy do właściwego celu poprzez użycie właściwych środków prowadzących nas do tego celu. Celem ostatecznym ludzkich działań obecnym w każdym dobrym działaniu jest sam Bóg, który wlał w naszą naturę nieugaszone pragnienie szczęścia, albowiem wyszliśmy od Boga, który nas nieustannie stwarza, i stale do Boga dążymy, chociaż nie zawsze o tym aktualnie pamiętamy. Świadomość zatem celu życia jest czymś zasadniczym w naszym ludzkim działaniu. A środki prowadzące do celu wybieramy rozumnie i dobrowolnie sami w naszych aktach decyzyjnych. Dlatego wolny i rozumny wybór i samego działania, i środków prowadzących nas do celu jest właśnie spełnianiem dobra” (s. 5).

Powyższe słowa stanowią jakby streszczenie wszystkich felietonów zamieszczonych w tym zbiorze. Gdy wertujemy książkę, zauważamy, że wiele felietonów dotyczy sprawy wychowania. Są felietony poświęcone integralnej wizji człowieka. Sporo felietonów dotyczy poprawnego rozumienia kultury, wolności, odpowiedzialności, praw i obowiązków człowieka. Natrafiamy także na teksty dotyczące świąt kościelnych i narodowych. Kilka felietonów poświęcił Autor Matce Bożej.

Książka może być dużą pomocą dla prowadzących katechezę z młodzieżą szkół średnich i z młodzieżą akademicką, a także katechezę dla dorosłych. Może być też miłą i pożyteczną lekturą na czas urlopowy. Powinna się znaleźć nie tylko w bibliotekach publicznych, ale i prywatnych.

ks. Ignacy Dec

Marcin Pliński, *Zawilosci człowieczeństwa*, Sopot 2002, ss. 75

Gdy 29 czerwca 2002 roku wracałem z prof. Zdzisławem Latajką, rektorem-elektem Uniwersytetu Wrocławskiego, z Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich, która odbyła się w siedzibie Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni (28-29 VI 2002), nie wiedziałem, że spotka nas w Gdańsku, w gościnnych salonach rektora Uniwersytetu Gdańskiego, prof. Marcina Plińskiego, miła niespodzianka. Stała się ona udziałem wszystkich gości, głównie rektorów uniwersytetów (na czele z rektorem Franciszkiem Ziejką – UJ, rektorem Piotrem Węgleńskim – UW i rektorem Tadeuszem Sławkiem – UŚ), którzy tego dnia składali okazjonalną wizytę swemu koledze. Otóż na zakończenie spotkania wszyscy goście zostali obdarzeni ciekawą lekturą. Jedną z nich był album prezentujący Uniwersytet Gdański, drugą zaś – pozycja tu sygnalizowana: *Zawilosci człowieczeństwa*.

Lektura rozprawy pozwala od razu zauważyć, że jej autorem jest biolog zajmujący się człowiekiem, a więc antropolog przyrodniczy. Jednakże autor w swoich rozważaniach na temat człowieka wykracza wyraźnie poza sferę biologiczną. Raz po raz wkracza na teren filozofii, a nawet i teologii.

Praca, poza *Wstępem*, *Zakończeniem*, *Epilogiem* i *Literaturą uzupełniającą* zawiera następujące punkty tematyczne: jedność świata żywego, człowiek a reszta świata ożywionego, człowiek jako jednostka społeczna, świadomość człowieka swojej świadomości, człowiek uduchowiony i człowiek jako istota ułomna. Już to wyliczenie pozwala zauważyć, że człowiek jest tu prezentowany jako jednostka świata przyrodniczego. I rzeczywi-

ście, z lektury dowiadujemy się wiele o wymiarze biologicznym bytu ludzkiego. Jest to znakomita synteza tego wszystkiego, co o człowieku można powiedzieć w świetle dzisiejszych osiągnięć nauk przyrodniczych. Jednakże – jak już wyżej wspomniano – autor nie poprzestaje na pytaniach natury biologicznej. Stawia także pytania o charakterze filozoficznym, które nie znajdują już odpowiedzi na terenie biologii. Pytania tego typu znajdujemy zwłaszcza we fragmencie rozważań poświęconych ludzkiej świadomości i duszy człowieka. Jako biolog, przyrodnik, autor zdaje sobie sprawę, że w refleksji nad człowiekiem trzeba koniecznie przekroczyć próg przyrodniczy i podjąć pytania o charakterze filozoficznym, na czele z często powracającym w pracy pytaniem o istotę człowieczeństwa. Z lektury publikacji dowiadujemy się, w jakim kontekście postawił autor tego typu pytania. Jest to wyjaśnione dopiero w *Zakończeniu*, a zwłaszcza w *Epilogu*. Otóż inspiracją do tych pytań, jak zresztą do napisania tej ciekawej książki, była osoba przedwcześnie zmarłego, ks. prof. Kazimierza Kloskowskiego. To właśnie on w swoich pracach i dyskusjach podejmował trudne problemy ewolucji, łącznie z ewolucją człowieka. Usiłował w jakiś sposób łączyć przyrodnicze patrzenie na człowieka z filozoficznym.

Autor publikacji kończy swoje rozważania następującą prośbą: „Zwracam się do wszystkich, a szczególnie do tych, którym bliska jest pamięć o ks. prof. Kazimierzu Kloskowskim, aby swoje refleksje filozoficzno-przyrodnicze skierowali do mnie, pod mój adres. Nawet jeśli będą to krótkie, fragmentaryczne, polemiczne wypowiedzi, oczywiście dotyczące istoty człowieka i jego człowieczeństwa”. Autor niniejszych słów pragnie krótko odpowiedzieć na ten apel, właśnie tu, przy okazji prezentacji środowisku teologicznemu tej ciekawej i ważnej książki. Otóż owe znakomite refleksje przyrodnicze można by dopełnić danymi, które są odkrywane w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka. Mam tu na myśli doświadczenie głównie wewnętrzne, czyli doświadczenie „od wewnątrz”. Człowiek jest jedyną istotą w przyrodzie, która takim doświadczeniem dysponuje. Jest podmiotem i przedmiotem doświadczenia. Jest więc tym, kto doświadcza i kogo doświadcza. Owo doświadczenie pozwala nam zdać sobie sprawę z naszego poznania intelektualnego, które jest czymś osobliwym w świecie przyrody, gdyż jest przyporządkowane prawdzie. Każdy człowiek chce poznawać prawdziwie. Owo uzdolnienie stało się warunkiem zaistnienia całej ludzkiej kultury. Ponadto, owo doświadczenie wewnętrzne pozwala nam odkryć naszą zdolność do autodeterminacji, do wolnego wyboru („mogę – nie muszę”). Owo doświadczenie pozwala nam także odkryć w naszym wnętrzu imperatyw („powiniem”). Jest to odkrycie siebie jako istoty moralnej, pozostającej w koniecznym odniesieniu do normy postępowania, zakodowanej w jakiś sposób w ludzkim sumieniu, poczuciu moralnym. Owo doświadczenie pozwala nam także odkryć, iż to człowiek może się zapierać samego siebie, może stawać się dobrowolnie bezinteresownym darem dla drugiego człowieka, czyli odkrywa w sobie zdolność do bezinteresownej miłości. Wreszcie, człowiek w doświadczeniu „od wewnątrz” odkrywa swoje otwarcie na Byt Absolutny, na pełną Prawdę, pełną Wolność i pełną Miłość. Ludzkie nieograniczone pragnienia wobec prawdy, dobra i piękna, wobec wolności i miłości, i zarazem doświadczane ograniczenia w realizacji tych pragnień ukierunkowują nas, jakby w sposób naturalny, na pełnię Bytu osobowego, jakim jest Bóg.

Gratulujemy i dziękujemy Panu Rektorowi, autorowi sygnalizowanej pozycji, za tę cenną antropologiczną refleksję.

ks. Ignacy Dec

E. Kaczyński OP, *Morale*, „*Lex spiritus*”, *Virtù. Alcuni saggi di morale tomista*, Roma 2001, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, s. 327.

Ukazując nieprzemijającą nowość myśli św. Tomasza z Akwinu, Kościół przedstawiał go zawsze jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii. W epoce gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej: arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga – dowodził – to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać.

Od trzydziestu lat tomistyczną teologią moralną zajmuje się E. Kaczyński. Studia nad myślą św. Tomasza utrudniły mu funkcje, jakie sprawował. Przez wiele lat był rektorem „Angelicum” i przewodniczącym dziekanów wydziałów teologicznych w Rzymie. Owocem jego przemyśleń i wykładów jest recenzowana książka.

Na treść monografii składa się 10 rozpraw. W pierwszej autor udziela odpowiedzi na pytanie: Czy teologia moralna tomistów wywodzi się rzeczywiście od św. Tomasz?. Natomiast druga nosi tytuł: *Prawda, wolność, sumienie u św. Tomasza*. Z tym łączą się kolejne rozważania na temat stałych punktów w formacji sumienia. Zgodnie z tytułem monografii, następne rozważania są poświęcone „powrotowi do cnoty”. Autor stawia tu pytania, czym jest cnota i jaka jest jej natura. Dwa kolejne wywody dotyczą „prawa ducha” u św. Pawła i jego interpretacji u św. Tomasza. Kaczyński analizuje pojęcie *Lex nova* u Akwinaty. Zastanawia się także nad „naturalnym dominium”, o którym pisze Tomasz w *Summie teologicznej* (II – II, 66, 1). Z kolei autor omawia cnotę męstwa. Zastanawia się także nad dynamiczną koncepcją kultury. Przy tym konfrontuje myśl K. Wojtyły ze św. Tomaszem. Ostatnia część książki ukazuje ewolucję myśli moralnej Tomasza, od jego komentarza sentencji do komentarza etyki nikomachejskiej.

Książka Kaczyńskiego ma charakter syntezy tomistycznej nauki o moralności. Autor przedstawia stanowiska współczesnych tomistów. Przy tym dokonuje promocji poglądów polskich etyków (T. Styczeń, A. Krąpiec, K. Wojtyła), które ze względu na barierę językową nie były znane na Zachodzie.

Na charakter syntetyczny książki wskazuje także wykaz dotychczasowych publikacji autora (s. 301-311). Jest ich 151 i są one także dowodem na promocję autorów polskich poprzez recenzje ich książek. Wzmiankowane są tu recenzje publikacji J. Pryszmonta, S. Olejnika, H. Jurosa, A. Dziuby, A. Młotka. Z tego wykazu czytelnik dowiadyuje się, że autor nie ogranicza się tylko do myśli Tomaszowej, ale wchodzi w problematykę współczesną. Problemy dziś najbardziej dyskutowane w etyce w ogóle, a w chrześcijańskiej w szczególności, którymi zajmuje się E. Kaczyński, to zagadnienia społeczno-polityczne związane ze sprawiedliwością, z wojną i pokojem, zagadnienia życia seksualnego, ekologii i bioetyki.

Recenzowane studium jest cennym wkładem do współczesnych badań nad tomistyczną myślą w zakresie etyki i teologii moralnej. Książka Kaczyńskiego przedstawia bowiem podstawowe pojęcia i skomplikowane zagadnienia dotyczące moralności u Doktora Anielskiego, dlatego powinna znaleźć się na półce teologów, etyków i filozofów chrześcijańskich.

ks. Antoni Młotek

Andreas Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2002, ss. 462.

Autor książki, Andreas Laun, biskup pomocniczy w diecezji Salzburg, jest znanym w kręgu języka niemieckiego moralistą. Wykłada teologię moralną na Uniwersytecie Wiedeńskim, w Wyższej Szkole św. Krzyża oraz w Wyższej Szkole Salezjańskiej św. Jana Bosko w Bawarii. W licznych książkach i artykułach, tłumaczonych na wiele języków, zajmuje się palącymi problemami moralnymi współczesności. Jego publikacje, często odwołujące się do tekstów Soboru Watykańskiego II oraz nauczania Jana Pawła II, są równie mocno zakorzenione w nauce Kościoła, jak i w codziennym doświadczeniu.

Można wyrazić radość, że na polskim rynku wydawniczym ukazał się jego podręcznik teologii moralnej szczegółowej. Autor wychodzi z założenia, że stosunki międzyludzkie, które w szczególnym stopniu podlegają normowaniu etycznemu, nie ograniczają się do relacji interpersonalnych, wychodząc bowiem poza odniesienia osoby do osoby, tworząc życie społeczne, rodzące wiele problemów etycznych. Ten moralny wymiar życia ujawnia się w różnych grupach społecznych, czyli wspólnotach życia.

Podstawową wspólnotą, powstałą w wyniku zawarcia związku małżeńskiego, jest rodzina. Biskup przedstawienie moralnych spraw małżeństwa i rodziny zaczyna od omówienia zagadnień etyki seksualnej. Szczególnie wiele miejsca poświęca zagadnieniu przedmałżeńskiej wstrzemięźliwości płciowej. Temat ten uważa za ważny ze względu na to, że wielu narzeczonych wcześniej rozpoczyna kontakty seksualne. Ukazuje też racje, dla których powinni oni zachować wstrzemięźliwość przed zawarciem sakramentu małżeństwa.

W następnym rozdziale bp Laun zajmuje się zagadnieniami etyki małżeńskiej i rodzinnej. Rozpoczyna je od przedstawienia tradycyjnej nauki o celach małżeństwa chrześcijańskiego. Przestrzegając przed biologizacyjną herezją „teorii samego przekazywania życia”, ukazuje treść kościelnej doktryny o miłości odpowiedzialnie płodnej, którą wypracował Sobór Watykański II.

Z kolei Autor przedstawia naukę katolicką o regulacji poczęć. Zdaje on sobie sprawę, że prokreacyjny aspekt małżeństwa wymaga szczególnie troskliwego potraktowania. Sprawa on bowiem w obecnych czasach trudne i o wielkiej doniosłości życiowej problemy moralne. Nauczanie Kościoła w tym przedmiocie jest ściśle i jednoznacznie określone. Jan Paweł II w swych różnych wypowiedziach daje temu nauczaniu szczególnie wyraz i świadectwo. Jednak wielu małżonków, nawet wierzących, różnie zapatruje się na rodzicielstwo, choć ma ono taki bliski związek z ich współżyciem cielesnym. Toteż Laun przybliża kościelną naukę na temat rodzicielstwa. W ślad za encykliką Pawła VI *Humanae vitae* przedstawia implikacje zasady nierozdzielnego związku między miłością małżeńską a rodzicielstwem. Baczna uwagę poświęca także sprawie godziwego i niegodziwego ograniczania płodności.

Wiele małżeństw boryka się z problemem braku własnego potomstwa. Toteż szukają pomocy we współczesnej medycynie. Jedną z propozycji jest sztuczne zapłodnienie, na które decydują się także chrześcijańscy małżonkowie. W kolejnym rozdziale książki jest podana ocena moralna zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*. Autor wychodzi z założe-

nia, że przekazywanie życia ma swój własny charakter będący konsekwencją właściwości osoby ludzkiej. Dzisiaj stosowane metody łączenia komórek rozrodczych w próbowce nie mają jednak charakteru osobowego. I chociaż są dozwolone w przypadku zwierząt i roślin, nie mogą być stosowane w przypadku człowieka, ponieważ nie respektują godności osoby ludzkiej. Nierozzerwalny związek pomiędzy miłością a zrodzeniem ludzkiego życia zawarty jest w samej naturze ludzkiej rozrodczości, która jest przekazywaniem życia od osoby do osoby. Płodność jest usprawiedliwiona tylko wtedy, gdy pochodzi z miłości małżeńskiej. Laun przedstawia etyczne podstawy nienaruszalności ludzkiego embrionu. Mówi też o bezwzględnym „nie” Kościoła wobec praktykowanego dotychczas zapłodnienia w retorcje.

Z wielką siłą Laun przeciwstawia się złu przerywania ciąży. W przedmowie pisze: „Sama już ilość stronnic wskazuje na to, że szczególnie leży mi na sercu problem aborcji” (s. 5). Zabijanie nienarodzonych jest zdecydowanie potępione przez Kościół. Wyrazem tego jest m.in. wypowiedź Soboru Watykańskiego II: „Należy z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia; spędzanie płodu, jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami” (KDK, 51). Autor przypomina naukę Kościoła, według której człowiek istnieje od chwili poczęcia. Od tego momentu ma podstawowe i niezbywalne prawo, jakim jest prawo do życia. Biskup dostrzega też silny związek między stosowaniem antykoncepcji a aborcją. Poczęte życie, mimo stosowania antykoncepcji, z reguły bywa zabijane (postawa „nie” życiu). Nie można poprzestać tylko na potępianiu przestępstw dokonanych na istocie ludzkiej w początkowym stadium, trzeba także walczyć o dziecko nienarodzone.

Choroba AIDS stanowi niewątpliwie jedną z największych katastrof obecnej epoki. Nie jest to tylko problem ochrony zdrowia, ponieważ choroba ta ma dramatyczne konsekwencje także w sferze życia społecznego, gospodarczego i politycznego. Toteż nic dziwnego, że Autor pochyla się nad nim z dużą uwagą. Najpierw podaje podstawowe dane dotyczące choroby, przedstawia problemy moralne nosicieli HIV i chorych na AIDS, a mianowicie: życie w zagrożeniu, relacja do bliskich, relacja do innych osób. Następnie zaś przedstawia, jaki powinien być stosunek społeczeństwa do chorych: potrzeba akceptacji, respektowanie praw (do leczenia, pracy, opieki duszpasterskiej) oraz omawia obowiązki chorych na AIDS (higiena, konieczność leczenia). Autor odpowiada też na pytanie, czy AIDS jest karą Bożą za grzechy, biorąc pod uwagę fakt, że zarazić się można wirusem przez przypadkowe kontakty seksualne i przez używanie wspólnych strzykawek przez narkomanów.

Bp Laun podejmuje również zagadnienie diagnostyki prenatalnej. Stosuje się ją po to, aby wykrywać zaistniałe w embrionalnych stadiach rozwojowych choroby lub anomalie organiczne płodów i poddać je leczeniu. Nie wszystkie jednak odchylenia od normy zdrowia nadają się do jakiegokolwiek terapii. Co w tych wypadkach począć? Czy pozostawić sprawy ich naturalnemu biegowi wyznaczonemu przez biologiczne prawa życia i rozwoju, czy też zająć względem nich aktywną postawę? Wielu lekarzy i genetyków kieruje się zasadą, że dziecko ma prawo do przyścia na świat zdrowym fizycznie i psychicznie. Skoro embrionowi przysługuje tego rodzaju prawo, w wypadku zaś głębokich anomalii czy schorzeń prawu temu nie może stać się zadość, wobec tego uniemożliwienie mu przyścia na świat nie będzie aktem moralnie złym, ale wręcz przeciwnie – godnym moralnej aprobaty. A zatem przerwania nieudanej ciąży w takiej sytuacji nie można traktować jako „zła koniecznego” wymuszonego ekonomiczną, psychologiczną czy terapeutyczną koniecz-

nością. Wręcz przeciwnie, przy wskazaniach genetycznych organiczna degradacja płodu prowadzi do konfliktu między jego prawem do życia a prawem do urodzenia się jako człowiek normalny. Przerwanie nieudanej ciąży przedstawia się zatem jako rozwiązanie sytuacji konfliktowej na zasadzie wyboru mniejszego zła (śmierć płodu) w miejsce zła większego. Autor w prezentowanej książce zdecydowanie potępia taki sposób rozumowania i postępowania. Uczy, że każdemu człowiekowi, także choremu, należy się szacunek. Podaje też zasady postępowania wobec najgłębiej upośledzonych i najciężej chorych.

Współczesny człowiek chce usunąć chorobę i śmierć ze swojego pola widzenia. Wielu ludzi dziś rozważa, czy człowiek nie ma prawa zdecydować o końcu swego życia, zwłaszcza w obliczu wielkiego cierpienia. Zapominają oni, że choroba i związane z nią cierpienie należą do ludzkiego życia i muszą być przezwyciężone w ludzki sposób. Dlatego Autor twierdzi, że chorym potrzeba nie takiej pomocy, aby mogli jak najszybciej umrzeć, ale takiej, aby umierali w sposób godny człowieka. Człowiek ma prawo łagodzić swoje cierpienia, ale nie jest władnym rozporządzać swoim życiem i śmiercią w zależności od własnego uznania i zaistniałych okoliczności. Dla Kościoła każda forma życia jest wartościowa. Nawet życie naznaczone chorobą i cierpieniem może stać się czasem osiągnięcia dojrzałości osobowej. Eutanazja jest po prostu zamachem na podstawowe prawo człowieka, prawo do życia, którego nikt nie może się wyrzec ani też nikomu nie może być odebrane. Jest to prawo przysługujące każdemu i wszystkim, obowiązujące na każdym etapie życia.

Niektóre środowiska próbują usprawiedliwić zachowania homoseksualne. Domagają się nawet zawierania małżeństw i adopcji dzieci. Kościół nigdy ich nie uznawał za dopuszczalne i nadal obstaje przy swej postawie, gdyż są one sprzeczne z zamysłem Stwórcy, znajdującym wyraz w komplementarności płci oraz immanentnej celowości związku małżeńskiego. Współżycie seksualne może być godziwe tylko w monogamicznym związku mężczyzny i kobiety. Autor stwierdza, że Kościół nie potępia skłonności homoseksualnych, ale uzewnętrznianie ich, czyli praktyki seksualne.

Podejmując w swej teologii moralnej omówienia współczesnych problemów etycznych, Biskup – moralista nie mógł pominąć zagadnień związanych z inżynierią genetyczną. Dostrzega on wielorakie korzyści płynące już obecnie lub mogące płynąć w przyszłości ze stosowania metod inżynierii genetycznej, np. leczenie chorób we wczesnym stadium życia, diagnostyka preimplantacyjna. Popiera on działania w tym zakresie, podkreślając jednak, że wszystkie one muszą respektować zasadę szacunku dla osobowej godności człowieka od chwili jego poczęcia i zmierzać zawsze do rzeczywistego dobra tak poszczególnej jednostki, jak i całej społeczności ludzkiej.

Wojna od tysięcy lat dotyka ludy i kraje. Od jej groźby nie są wolne społeczeństwa także w obecnych czasach. Autor wykazuje, że współczesna doktryna katolicka na temat wojny różni się od teorii „wojny sprawiedliwej”, która obowiązywała aż do Soboru Watykańskiego II. Dzisiaj trudno wyruszyć na wojnę z błogosławieństwem Kościoła. Obecnie wojnę sprawiedliwą zastąpił termin prawo do obrony. Laun zdecydowanie jednak odrzuca i potępia wojnę totalną. Uznaje za zbrodnię wszelkie działania wojenne, które dążą do zniszczenia całych miast lub większych terytoriów wraz z ich mieszkańcami. Nie odrzuca tym samym każdej wojny. Potępienie wszelkiej wojny oznaczałoby skazanie społeczeństw na łaskę wrogów.

Bp A. Laun zapoznaje czytelników z podstawowymi zagadnieniami, jakie dziś poruszają opinię publiczną. Każde z tych zagadnień ma co prawda swój własny kontekst, ale Autorowi chodzi o przybliżenie czytelnikowi nauki Kościoła i jej uzasadnienie. Wychodzi on z założenia, że dzisiaj istnieje duże zapotrzebowanie na dokładną informację dotyczącą tego, czego Kościół naucza w kwestach szczegółowych. „Katolicką naukę moralną można i wolno poprawnie rozumieć, uczyć i pisać o niej wyłącznie jako o teologii miłości. Tu wszystkie nakazy i zakazy powinny być rozumiane jako wyraz miłości” (wstęp, s. 8).

ks. Tadeusz Reroń

Chrześcijanin wobec eutanazji, red. K. Gryz, B. Mielec, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2001, ss. 196

Obecnie próbuje się usprawiedliwić moralną i legalną dopuszczalność eutanazji. obrońcy eutanazji odwołują się do prawa człowieka do godnej śmierci, z którego wynika, że każdy może żądać od lekarza, by skrócił jego cierpienia. Nie można zmuszać chorych do nieludzkich cierpień, do poniżenia i samotności wśród aparatury medycznej. Samo zaś podtrzymywanie życia jest dla nich dodatkowym źródłem cierpienia, a dla społeczności obciążeniem.

Kościół uczy, że choroba i związane z nią cierpienie należą do ludzkiego życia i muszą być przezwyciężone w ludzki sposób. Chorym należy się nie taka pomoc, aby mogli jak najszybciej umrzeć, ale taka, aby umierali w sposób godny. Człowiek ma prawo łagodzić swoje cierpienia, ale nie jest władnym rozporządzać swoim życiem i śmiercią w zależności od własnego uznania i zaistniałych okoliczności. Dla Kościoła każda forma życia jest wartościowa. Nawet życie naznaczone chorobą i cierpieniem może stać się czasem osiągnięcia dojrzałości osobowej. Eutanazja jest po prostu zamachem na podstawowe prawo człowieka, prawo do życia, którego nikt nie może się wyrzec ani też nikomu nie może być odebrane. Jest to prawo przysługujące każdemu i wszystkim, obowiązujące na każdym etapie życia.

Z punktu widzenia chrześcijańskiej moralności odrzucić należy zarówno aktywną pomoc do umierania. Bóg jest jedynym Panem życia i śmierci. Toteż nikt nie może w żaden sposób zezwolić na zadanie śmierci osoby ludzkiej. Jana Paweł II w *Evangelium vitae* (nr 65) uczy, że eutanazja jest zawsze poważnym naruszeniem prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej.

Prezentowana książka poprzedzona wstępem ks. kard. F. Macharskiego, porusza różne aspekty eutanazji: teologiczno-moralny (ks. K. Gryz), duszpasterski (ks. B. Mielec), medyczny (T. Weber), prawny (M. Żelichowski) i psychologiczny (B. Tischner). Godne zaważenia są artykuły mówiące o wartości cierpienia w życiu ludzkim: *Moje spotkanie z cierpieniem*, ks. T. Grzesiak; *Wartość osoby ludzkiej w doświadczeniu Jeana Vanier'a*, P. Wierzchosławski; *Dzieląc życie z niepełnosprawnymi*, s. K. Bród.

Alternatywą dla eutanazji jest opieka paliatywna, ruch hospicyjny i domy opieki społecznej. W omawianej książce J. Stokłosa mówi nie tylko o potrzebie właściwej opieki nad terminalnie chorymi w hospicjach, ale także nad ich rodzinami. Zbliżające się odejście

najbliższej osoby jest dla nich poważnym problemem, z których nie zawsze sobie mogą poradzić. Ważną rolę w realizacji tego zadania spełnia służba *caritas* wobec cierpiących a także wolontariat świeckich, który jest prawdziwą szkołą miłości bliźniego.

Publikację niniejszą kończy aneks, w którym redaktorzy zamieścili m.in. dokumenty nauczania Magisterium Kościoła na temat eutanazji oraz godności osoby umierającej. Należą do nich: Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary na temat eutanazji *Iura et bona* (5 V 1980), wypowiedzi *Katechizmu Kościoła katolickiego* (nr 2276-2279) oraz fragmenty encykliki *Ewangelium vitae* (nr 64-67), przemówienie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. *Opieka nad umierającym* (17 III 1992) oraz przemówienie *Godność człowieka umierającego* skierowane do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii Pro vita (27 II 1999).

Wydaje się, że tematyka eutanazji niezbyt często jest tematem homilii. Warto więc zwrócić uwagę na ciekawą propozycję, jaką jest homilia na temat eutanazji autorstwa ks. S. Miki. Z tematyką eutanazji i opieki paliatywnej trzeba zaznajamiać także ludzi młodych. Toteż godne odnotowania jest, że w książce znajduje się propozycja katechezy na ten temat (ks. T. Panuś). Redaktorzy, wychodząc naprzeciw potrzebom duszpasterskim, umieścili także tekst adoracji Najświętszego Sakramentu pt. *O łaskę chrześcijańskiej postawy wobec cierpienia i śmierci*, autorstwa ks. B. Mielca.

Niniejszą książkę poleca się lekarzom, duszpasterzom, katechetom i studentom teologii. Mogą ją z pożytkiem przeczytać także wszyscy zainteresowani tą ważną i aktualną tematyką.

ks. Tadeusz Reroń

14. NIEDZIELA ZWYKŁA – 7 VII 2002

Droga człowieka do wiary w Boga

Są wakacje! Mamy więcej czasu na refleksję. Podejmijmy zatem temat wciąż intrygujący człowieka: droga człowieka do wiary w Boga. Zachęca nas do podjęcia takiego tematu sam Jezus, który jak słyszeliśmy przed chwilą, odezwał się takimi słowami: „Wysławiam cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom”. Co Bóg zakrywa przed mądrymi, a objawia prostaczkom? Może samego siebie? Fakt swojego istnienia? Z pokorą „maluczkich” spróbujmy poszukać drogi wiodącej do Boga.

Andrè Frossard – znany pisarz katolicki, znany z wywiadów przeprowadzonych z Janem Pawłem II, napisał pod koniec lat 60. książkę noszącą wymowny tytuł: *Bóg istnieje – spotkałem Go*. Kiedy i w jakich okolicznościach Andrè Frossard spotkał Boga? Zupełnie przypadkiem i nie szukając Go. Szedł kiedyś w Paryżu ze swym przyjacielem. Przechodzili obok kościółka, kaplicy, gdzie była wieczysta adoracja Najświętszego Sakramentu. Przyjaciel porosił Andrè, aby chwilę poczekał na niego przed drzwiami, ponieważ chce wejść do kaplicy, by się pomodlić. Ponieważ jakoś długo nie wracał, zniecierpliwiony Frossard wszedł do kaplicy. Rozejrzał się dookoła i wówczas posłyszał jakiś natarczywy głos wewnętrzny. Podniósł oczy ku górze i ujrzał monstrancję z Najświętym Sakramentem. Ponieważ jako syn sekretarza komunistycznej partii nigdy dotąd w kościele nie był, nie wiedział, co oznacza ów przedmiot złoty w kształcie krzyża z białym opłatkiem w środku. Ale wtedy stało się z nim i w nim coś niezwykłego. Gdy wyszedł z kościoła, przyjaciel widząc, że jest głęboko wstrząśnięty, zaniepokojony zapytał, co się z nim dzieje. Andrè Frossard stwierdził tylko: „**Bóg naprawdę istnieje**”.

Ktoś z was może od razu postawić zarzut: Ja nie otrzymałem żadnego osobistego objawienia, więc nie muszę wierzyć. Zgoda, że sposób, w jaki Andrè Frossard przekonał się o istnieniu Boga, był tajemniczy i wyjątkowy. Trudno jednak, by Bóg każdemu człowiekowi indywidualnie taką drogą objawiał swoje istnienie i skłaniał do wiary w siebie.

W jaki zatem inny sposób może człowiek dojść do wiary w istnienie najwyższej Istoty, którą jest Bóg?

Spróbujmy się nad tym problemem wspólnie zastanowić. Bóg jest rzeczywistością, ale rzeczywistością, którą zdolny jest „uchwycić i poznać” tylko człowiek. Dlaczego tylko człowiek? Bo Bóg jest rzeczywistością niematerialną. Bóg nie może być materią, wówczas poddany byłby prawom materii, które by go ograniczały. Wtedy nie byłby Bogiem!!! Dlatego przyjęcie czy odrzucenie Boga jako rzeczywistości niematerialnej może dokonać się nie w sferze zmysłów, lecz w sferze myśli, a ta właściwa jest tylko człowiekowi.

Nie możemy więc poznać Boga tak, jak poznajemy człowieka obok nas stojącego, nie możemy Boga zobaczyć, dotknąć, zmierzyć, zważyć, tak jak to czynimy z przedmiotami

materialnymi, które dostępne są naszym zmysłom poznawczym. Dlatego nie olśnił nas radziecki kosmonauta Juri Gagarin, który w jednym z wywiadów po powrocie z kosmosu na ziemię oświadczył, że Boga nie ma, ponieważ w kosmosie Go nie widział. Nie mógł Boga zobaczyć! Bóg, będąc rzeczywistością niematerialną, nie może być bezpośrednio dostępny naszym zmysłom.

Odpada również możliwość całkowitego ogarnięcia Boga naszym umysłem. Bo poznanie to wchłonięcie w siebie treści poznanej. To, co człowiek wchłania, jest zawsze mniejsze od niego. Czy może więc człowiek w sposób pełny poznać i ogarnąć Boga?

Jednakże Bóg może dać człowiekowi znak o sobie. Bóg może udzielić się, objawić człowiekowi przez znak, i właśnie dopiero ten znak może być poznany przez człowieka.

Przez jakie znaki Bóg objawia się człowiekowi?

Pierwszym takim znakiem jest **otaczający nas wszechświat**. Biblijny Hiob tak powiedział do swoich wątpiących kolegów: „Zapytaj zwierząt, a wskażą ci, i ptaki podniebne pouczą. Zapytaj ziemi, pouczy cię i odpowiedzą ci ryby w morzu. Z nich wszystkich którez by nie wiedziało, że ręka Pana to uczyniła”(Hi 12,7-9). Dlatego też pisał Jan Kasproicz w *Księdze ubogich*: „*Ta jedna licha drzewina – Nie trzeba dębów tysięcy! – Z szeptem się ku mnie przegina: „jest Bóg i czegoż ci więcej?!”*. Może właśnie dlatego Milles – rzeźbiarz – w ostatnią noc swojego życia zaprojektował rzeźbę: olbrzymi but i przywiązany do niego człowiek, i podpis, „*Boże, Twoje ślady są wszędzie!*”. Rzeźbę można oglądać w Sztokholmie.

Pomimo takich śladów może z duszy wrywać się okrzyk, który poeta formuluje następująco: *Gdzie Ty jesteś, gdzie Cię szukać? Zagubiłem gdzieś Twój ślad. Odtąd smutek i samotność rzeźbią życia mego kształt. Może kiedyś znów odnajdę szczęście moich dawnych lat.*

Idźmy dalej po śladach Boga i wejrzymy do naszego wnętrza, przywołując jakieś osobiste doświadczenie. Może to być np. przeżycie **tajemnicy dobra**. Jest coś niesłychanie fascynującego i tajemniczego w fakcie, do jakiego stopnia człowiek jest zależny od swoich czynów. Dlaczego człowiek, który czyni dobro, dojrzeza wewnątrz i staje się duchowo piękny, podczas gdy człowiek czyniący zło duchowo się szpeci i rujnuje.

Przyglądnijmy się też **tajemnicy naszego trwania**. W jakim sensie my istniejemy, a w jakim nie istniejemy? Przecież przeszłości już nie ma, przyszłości jeszcze nie ma, a terazniejszość to tylko biegnący punkt.

Czyż nie są to znaki udzielającego się nam Boga??? Odpowiedź na postawione wyżej pytania możemy znaleźć z chwilą, kiedy przyjmiemy Boga jako naszego Stwórcę.

Kiedy śledzimy historię narodu izraelskiego, czytając Pismo Św., zauważamy wiele znaków, którymi objawiał się Izraelitom Bóg Jahwe. Potop, przejście przez Morze Czerwone, tablice z dziesięcioma przykazaniami, Arka Przymierza, prorocy, którzy przemawiali w imieniu jedyne go Boga – to znaki, za którymi Bóg ciągle się krył; to znaki, dzięki którym Izraelici mogli się przekonać o ciągłej ingerencji Boga w ich narodzie.

Przychodzi jednak **ZNAK** szczytowy i jedy ny, za którym Bóg się już nie kryje, ale nim jest. **Bóg staje się Znakiem, a Znak Bogiem! To Jezus Chrystus!!!** Bóg, przyjąwszy naturę ludzką w Osobie Jezusa Chrystusa, staje się Człowiekiem. Wróćmy do słów Jezusa z dzisiejszej Ewangelii. Jezus przemówił tymi słowami: Wysławiam cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi [...] Wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani

Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić. Oto wyraźne wskazanie drogi do Boga. **Jezus jest drogą do Boga!**

Tak, może człowiek bardzo dokładnie obserwować wszechświat, może doświadczać i zastanawiać się nad tajemnicą dobra i zła, może znać historię narodu izraelskiego, spotkać Jezusa, ale czy to wystarczy, aby uwierzyć w Boga i uwierzyć Bogu? Wydawałoby się, że tak! Tymczasem rzeczywistość jest bardziej skomplikowana. To wszystko jest tylko przygotowaniem do wiary. Sam zaś akt wiary jest tajemnicą daru Bożego. Bo prawdziwa wiara to nie tylko przyjęcie istnienia Boga. Prawdziwa wiara w Boga to rzeczywiste spotkanie Boga i całkowite zawierzenie Bogu, a w konsekwencji dawanie o Nim świadectwa.

Idąc śladami Boga, odkrywamy Boga! Jakiego Boga? Najpełniejszej odpowiedzi udziela nam Jego Syn, a nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus. Chciejmy często rozmawiać na ten temat z Jezusem.

ks. Marian Biskup

15. NIEDZIELA ZWYKŁA – 14 VII 2002

Adresat słowa Bożego

W środku lata, gdy podziwiamy kołysane wiatrem złote łany zbóż, Chrystus kieruje do nas przypowieść o siewcy: „Oto siewca wyszedł siał”... Jest to obraz jesienny lub wczesnowiosenny. Jednakże patrząc na kwitnące zboże, niemal namacalnie rozumiemy **zamiar siewcy – trud i sens siania**, nadzieję na **obfity plon**. Jakość kłoszenia się ziarna zależy od wielu okoliczności, ale przede wszystkim od tego, jaka jest ziemia, na którą ono padnie. Plon wydaje jedynie to ziarno, które padło na ziemię żyzną, urodzajną.

Jezus, wyjaśniając uczniom **sens przypowieści** o siewcy, precyzyjnie ukazał im, co kryje się pod osłoną ziarna, a także pod osłoną drogi, miejsca skalistego, cierni, czy ziemi żyznej. Chodzi o człowieka, do którego kierowane jest słowo o królestwie niebieskim. A człowiek jest bardzo zróżnicowanym adresatem słowa Bożego, można nawet powiedzieć, że tajemniczym słuchaczem słowa o Bożym królestwie. Jezus mówi o czterech rodzajach słuchaczy Bożego Słowa:

Ziarno posiane na drodze – oznacza człowieka, który słucha słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porywa to, co zasiane jest w jego sercu.

Posiane na miejsca skaliste – oznacza człowieka, który słucha słowa i natychmiast z radością je przyjmuje; ale nie ma w sobie korzenia, lecz jest niestały. W ucisku, w przeciwnościach, prześladowaniach zaraz się załamuje.

Ziarno posiane między ciernie – oznacza człowieka, który słucha słowa, lecz troski doczesne i ułuda bogactwa zagłuszają słowo tak, że zostaje bezowocne.

Posiane na ziemię żyzną – oznacza człowieka, który słucha słowa i rozumie je. On też wydaje plon: jeden stokrotny, drugi sześćdziesięciokrotny, inny trzydziestokrotny.

Ewangeliczna typologia słuchaczy słowa Bożego wydaje się jasna i konkretna. Nasuwa się więc podstawowe pytanie: **Jakim ja jestem słuchaczem Słowa Bożego?** Jako

aktualny słuchacz słowa Bożego, w świetle Jezusowych kryteriów, mogą dokonać samokonfrontacji i poprzez rachunek sumienia przypisać się do jednej z tych grup.

W tym kontekście intrygujące staje się również pytanie: **jaki jest współczesny człowiek – adresat Słowa Bożego – człowiek początku XXI wieku i trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa???** Spróbujmy go zdiagnozować:

Człowiek epoki superelektrotechnicznej – w swej działalności zawłaszcza świat. Czuje się właścicielem, jedynym panem świata. Sam chce zbudować raj na ziemi. Zapatrzony w lepszą przyszłość – zrywa z przeszłością.

Człowiek w wymiarze ekonomicznym – zagubiony w najnowszych modelach robotów i komputerów. Ma wrażenie, że nie nadąza. Czuje się zmęczony, sfrustrowany. Nie nadążać – to przegrywać.

Człowiek w wymiarze społecznym – poprzez demokratyzację życia zagrożony tendencją do równania w dół pod względem intelektualnym i moralnym.

Człowiek w wymiarze kulturowym – zalany obrazem środków audiowizualnych, przeżywa kryzys słowa pisanego. Bardziej podatny na indoktrynację i zagubiony w masie.

Człowiek w wymiarze religijnym – z jednej strony, pod wpływem czynników laicyzujących staje się religijnie obojętny, ale z innej strony, jego religijność staje się coraz bardziej świadoma, z wyboru, przez co też bardziej apostołska.

Człowiek w wymiarze moralnym – nastawiony na bardziej „mieć” niż „być”. Choruje na miłość. Pragnie być wolnym aż do samowoli. Jest sam dla siebie normą postępowania. Przedmiotowo traktuje drugiego człowieka. Ma coraz mniejsze poczucie grzechu i winy. Ulega zasadzie przyjemnościowej, która bierze górę nad poczuciem obowiązku, potrzeby angażowania się po stronie dobra.

Tak widzą dziś człowieka socjologzy, psychologzy, etycy... Ta czarna apokaliptyczna wizja człowieka może nas przerazić. Jest jednak jeszcze inne spojrzenie na człowieka, przez pryzmat Boga. **Kim dla Boga jest człowiek???** Odpowiedź jest krótka. Istotą, którą tak ukochał, że wyposażył w swój obraz i w swoje podobieństwo. Istotą, do której posłał swojego Syna, Jezusa Chrystusa, a Jezus dla zbawienia człowieka umarł na krzyżu i zmartwychwstał. **Bóg kocha człowieka!!!** A kto kocha, mówi do kochanej osoby. **Nasz Bóg jest Bogiem Mówiącym! Człowiek jest zatem tym, który Go słucha, a słuchając, nawet z Nim rozmawia!** I tylko Bóg mógłby nam powiedzieć, ilu ludzi jeszcze Go kocha, ilu w Niego naprawdę wierzy, ilu Go słucha i rozumie.

On, Wielki Siewca, zna i nasze zaangażowanie w przyjmowanie Jego słowa. On wie, że obok ziaren, które giną, nie braknie nigdy takich, co się wykloszą i przyniosą plon, nawet stukrotny. Konfrontacja sumienia z Bożym słowem jest potrzebna. Może jednak robienie bilansów zostawmy Gospodarzowi?! Ze swej strony dokładajmy starań, aby w dniu wielkich dożynek świętować z obfitym plonem w Królestwie niebieskim.

Może naszą fundamentalną postawą wobec Wiecznie Mówiącego stanie się postawa Samuela ze Starego Testamentu: „Mów, bo sługa Twój słucha” (1 Sm. 3,10).

Amen

ks. Marian Biskup

16. NIEDZIELA ZWYKŁA – 21 VII 2002

Czas żniwa Pańskiego

1. „Pozwólcie obojgu rosnąć aż do żniwa” – mówi Pan Jezus. Przypomina nam w ten sposób, że życie ludzkie zmierza ku swojemu Bożemu przeznaczeniu, ku „żniwom” właśnie. Każdy człowiek osobiście, a kiedyś i cały świat – zostaną postawieni w sytuacji żniw końca świata. Kiedy powróci Chrystus Pan... Jest to chwila, która kojarzy się wielu ludziom na świecie z czymś strasznym, jak zresztą wskazuje na to budząca niepokój nazwa „koniec świata”. „No, to już chyba koniec świata”, mówi się dla zaznaczenia, że sytuacja wymknęła się spod kontroli, że gorzej już chyba być nie może. Charakterystyczne też, że określenie „apokaliptyczny” ma oznaczać coś strasznego, kataklizm o niebywałych rozmiarach. Dziwne to, zważywszy, że określenie „apokaliptyczny” pochodzi od nazwy ostatniej z ksiąg Biblii, od Apokalipsy. A księga ta kończy się wezwaniem do przyspieszenia momentu owego kresu: „Maranatha! Przyjdź, Panie Jezu!” Nikt przy zdrowych zmysłach nie pragnąłby przecież przyspieszenia momentów strasznych, przerażających kataklizmów. Każdy pragnie przyspieszyć raczej to, co dobre i pociągające. Dobra Nowina o powtórnym przyjściu Jezusa jest naprawdę dobra: jednak tylko dla tych, którzy szczerze przyjmują orędzie o nawróceniu.

2. Jeśli dobrze przyjrzeć się dzisiejszemu fragmentowi Ewangelii, to odkryjemy w nim ukryty podobny ton zapowiadający radość końca czasów: „pszenicę zaś zwieźcie do mojego spichrza”. Radość tę potrafili dobrze przeżywać pierwsi chrześcijanie. Wielki święty i męczennik, biskup Ignacy z Antiochii, w początku II w. mówi o swoim życiu, które z radością składa w ofierze dla dobra Kościoła: „pszenicą jestem Bożą”. Skojarzenie z kresem historii i z powtórnym przyjściem Pana jest dla chrześcijanina radosne. Słudzy, którzy doczekają tej chwili, mają się cieszyć. Dlatego wezwanie Jezusa „bądźcie gotowi” to nie surowe napomnienie w stylu *memento mori!* To raczej przynaglenie do takiego stanu ducha, aby chwila decydująca i rozstrzygająca o wieczności mogła być chwilą radości, a nie przerażenia.

Chrystus po raz drugi przyjdzie na ziemię, obwieszczając triumf. Jego zwycięstwo świętowane jest już wcześniej w niebie: od chwili jego zwycięstwa na ziemi nad szatanem, śmiercią i grzechem. Jezus przyjdzie, aby otworzyć każdemu wiernemu uczniowi możliwość pełnej relacji osobistej z Bogiem samym: przecież po zwiezieniu do spichrza ma nastąpić uczta zbawionych z Panem: „powiedziano im, aby na krótki czas odpoczęli” (por. Ap 6,11). Dlatego wspólnota wierzących w czasie każdej Eucharystii woła – nie z lękiem i trwogą przed nadciągającym kataklizmem, ale z nadzieją przyspieszenia upragnionej chwili: „Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci!”

3. Pamięć o tym potrzebna jest nam jako motywacja do życia w nieustannym nawróceniu. Bywa, że po corocznych świętach i po przedświątecznych rekolekcjach zainteresowania wielu wierzących zwracają się znowu tylko ku takim rzeczom, z których po upływie roku... znowu trzeba się nawracać! Tymczasem nawrócenie to jakby wyrzucenie niepotrzebnych rzeczy z szafy. Nie po to przecież, by znowu zapelnąć ją śmieciami, ale by zrobić miejsce na rzeczy nowe i potrzebne.

Słowa „nawróćcie się!” człowiek często przyjmuje dziś z podejrzliwością. Myśli sobie: „chcą mi coś zabrać! moją radość, źródło mojego szczęścia i zadowolenia życiowego!” Słowo Boże nie mówi jednak: „nawróćcie się, a straciecie!”, ale „nawróćcie się, a weźmiecie w darze!” Chrześcijanin to człowiek obdarowany obietnicami i tymi obietnicami żyjący. Szczytem nadziei płynącej z wiary jest ufność w obietnice przyniesione nam przez Jezusa Chrystusa. Wszelkie błogosławieństwo doczesne, jak uzdrowienie czy pomoc materialna wskutek działania Bożej Opatrzności, to tylko zapowiedź tego bogactwa, które Zbawiciel przynosi jako życie wieczne. Dla człowieka wierzącego każde doświadczenia pomyślności stają się „znakiem” mówiącym o Bożych planach zmierzających do obdarzenia niekończącym się życiem zbawionych z Bogiem. Chrześcijanin staje się uczniem Pana na wzór św. Pawła Apostoła i powtarza za nim: „umiem cierpieć biedę, umiem i obfitować; wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (por. Flp 4,12-13).

ks. Andrzej Siemieniowski

17. NIEDZIELA ZWYKŁA – 28 VII 2002

Być szczęśliwym po chrześcijańsku

1. Gdyby po Panu Jezusie pozostało tylko wspomnienie, że krążył po miastach i wsiach Ziemi Świętej jako nauczyciel, że wypowiedział wiele wzruszających nauk, wygłosił piękne i głębokie nauki o Bogu i o duchowości... Prawdę mówiąc, nie byłoby to takie całkiem wyjątkowe. Po świecie od czasu do czasu krąży jaki mądry nauczyciel i głosi piękne mowy o duchowym świecie. O tym, że dobrze byłoby być dobrym. Co więcej, przyznajmy: wybór pięknych myśli jest bardzo duży w świecie. Podaż zachęt do dobra jest imponująca. Ludziom tak naprawdę potrzeba jeszcze czegoś innego: mocy. Mocy do odnowienia życia, do narodzenia na nowo, do uwolnienia od złej przeszłości, do uzdrowienia tego, co w życiu tak strasznie się nie udało. Przypominamy sobie dziś, że od objawienia mocy Bożej w Jezusie zaczęła się wielka przygoda Ewangelii. Przypomnijmy sobie też, że od nowego udzielenia mocy nam, także w nas może się zacząć wielka przygoda z Jezusem.

W związku z tym zadajmy pytanie: kiedy ostatni raz słyszeliśmy od kogoś zdanie „jestem absolutnie szczęśliwy i zadowolony”? Ja słyszałem je niedawno temu w dość nieoczekiwanych warunkach: od osoby, która jest nosicielem wirusa HIV. Nie słyszałem tego ostatnio ani od mających absolutnie czystą książeczkę zdrowia, ani od mających wielocyfrowe zapisy na kontach bankowych. A od nosiciela wirusa HIV – słyszałem. Jak wyjaśnić tę zagadkę? Osoba ta najwidoczniej była nosicielem nie tylko wirusa choroby, ale także „nosicielem” jeszcze czegoś o wiele silniejszego: nadziei chrześcijańskiej.

2. To dlatego z takim zapałem wzywał kiedyś Apostoł Piotr: „Najdrożsi: Pana Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15). Jest w nas przecież nadzieja oparta na usprawiedliwieniu, jakie otrzymaliśmy od Chrystusa. „Tych, których powołał, tych też usprawiedliwił” (Rz 8,30). Dziś jest najlepsza okazja, by przypomnieć podaną przez Apostoła Pawła definicję chrześcijanina: „Sprawiedliwy z wiary

żyć będzie”. Jest to wiara w moc Boga, który usprawiedliwia niesprawiedliwych i powołuje grzeszników. Bo tylko On ma moc zmieniać grzech w świętość. „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga, nie z czynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2,4-10). Nigdzie wyraźniej nie doświadczymy prawdziwości tej definicji jak w konfesjonale. Tam przecież jesteśmy wobec Boga z tylko jedną myślą w sercu: „Panie, zapominam o tym, co zrobiłem dobrego; wyznaję tylko moje słabości, zaniedbania i grzechy. Oczekuję usprawiedliwienia – za darmo! z łaski! Tylko dlatego, że wierzę w Twoje miłosierdzie”.

3. Dobra Nowina jest dobra nie tylko dla niezłomnych herosów, którzy pozostają wierni w każdych okolicznościach i nigdy nie uginają się tak jak zwykli śmiertelnicy. Jest dobra również dla tych, którzy rozpoznają się raczej wśród wyschniętych kości potrzebujących tchnienia Ducha Bożego, aby ożyć. Owszem, człowiek wierzący powinien, jakby z definicji, być okazem duchowego zdrowia i wewnętrznego życia. Niekiedy jednak przytrafia się, że bardziej pasują do nas słowa z księgi Apokalipsy: „Masz imię, które mówi, że żyjesz, a jesteś umarły” (Ap 3,1). Bóg ma jednak moc ożywiania tego, co umarłe. Słusznie więc człowiek nosi w swoim sercu pewność, że jego przeznaczenie jest większe niż on sam.

Człowiek sam sobie nie wystarczy. Nie zniesie zamknięcia w sferze tylko tego, co zwykle, codzienne, cielesne. Codziennie chce przeżywać w świetle wieczności, a to, co zwykle, w blasku ducha. Swoje codzienne obowiązki chce widzieć jako drogę do Boga. Wszystko w życiu chrześcijanina może wydawać się ponure i przygnębiające, jeśli o największym skarbie zapomni: o żywym związku z Bogiem. To jest drogocenna perła, o której czytamy: „Dalej podobne jest królestwo niebieskie do kupca: gdy znalazł jedną drogocenną perłę, sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją” (Mt 13,45). Bóg potrafi przyjąć po wielu latach rutyny chrześcijańskiego życia, po trudach spełniania niełatwych obowiązków; może także wtedy zadziałać. Relacja chrześcijanina z Ojcem zawsze może być relacją żywą: opiera się ona nie tylko na wspomnieniach dawnych dzieł Bożych, ale też na oczekiwaniu nieustannego Jego działania.

ks. Andrzej Siemieniowski

18. NIEDZIELA ZWYKŁA – 4 VIII 2002

O co naprawdę trzeba się troszczyć?

1. W ubiegłym stuleciu pewien turysta z Ameryki złożył w Polsce wizytę rabinowi Chaimowi Hofetzowi. Zdziwił się bardzo, widząc, że jego dom to zaledwie skromny pokój pełen książek, ława i stół. – Rabinie – zapytał turysta – a gdzie są twoje sprzęty? – A gdzie są twoje? – odrzekł rabin. – Moje? – zapytał zakłopotany Amerykanin. – Ale ja tu jestem tylko gościem. Ja tylko na chwilkę. – Ja też – odrzekł rabin.

2. Opowiadanie to oddaje atmosferę dzisiejszych czytań, które zwracają uwagę na dobre wykorzystanie naszego życia. Jest to tak naprawdę jedyny dar, który posiadamy; wszystko właściwie od niego później zależy. Jeżeli potrafimy go dobrze ukierunkować, tzn. na

Boga, na wartości duchowe, które stanowią prawdziwe bogactwo i wartość człowieka, wtedy możemy mieć również prawdziwą satysfakcję z tego życia i życie wieczne.

3. Pierwsze czytanie zdaje się to bardzo mocno podkreślać, szczególnie w dziwnym zapytaniu: „Czemu wydajecie pieniądze na to, co nie jest chlebem, i waszą pracę na to, co nie nasyci?” i zaraz przychodzi pouczenie Boga: „Słuchajcie mnie, a jeść będziecie przysmaki i dusza wasza zakosztuje tłustych potraw. Nakłońcie wasze ucho i przyjdźcie do mnie, posłuchajcie mnie, a dusza wasza żyć będzie”.

4. Współczesny człowiek wciąż myśli, że Bóg swoim istnieniem i przykazaniami chce ograniczać jego autonomię. Jest wprost przeciwnie, można nawet czasami odnieść wrażenie, że to sam Bóg jakby próbuje się przejednać człowieka, uniąza się, stając się człowiekiem, pochyla się nad nim, interesuje się każdym, szczególnie tym ostatnim, pokazuje kierunek pierwotnego zamiaru, idzie nawet na śmierć, i robi to tak bardzo pokornie, że aż nie przystoi Bogu, w porównaniu z tym, jak byśmy zrobili to my; wszystko po to, by ten wreszcie mógł zauważyć swój grzech i fałszywy plan, i obrać prawdziwy cel.

5. My chrześcijanie mamy to szczęście, żeśmy poszli za Chrystusem, tak jak te tłumy z dzisiejszej Ewangelii. Jezus podaje nam zbawcze słowo, pouczając nas w naszej wędrówce życia; posila nas również swoim pokarmem, czego zapowiedź mamy w rozmnożeniu chleba, pokazując jego prawdziwe przeznaczenie. Posilamy się, idąc razem z Nim, widząc, że ten pokarm nie jest marnotrawiony, że nie jesteśmy darmożjadami, że służy on prawidłowo jako środek do prawdziwego celu. Ilość i jakość tego pokarmu wydaje ponadto takie owoce, że udziela się innym. Próbujmy właśnie w ten sposób korzystać z daru życia i z tych właśnie środków, które daje nam do dyspozycji Kościół, na naszej drodze.

ks. Ryszard Groń

19. NIEDZIELA ZWYKŁA – 11 VIII 2002

W drodze do Boga trzeba się natrudzić

1. Postawa Eliasza, który przybył na Bożą górę Horeb, odślania nam sposób, w jaki objawia się Bóg człowiekowi, który ku Niemu zmierza. Najpierw trzeba zwrócić uwagę na to, że sam człowiek musi wykazać inicjatywę, chcieć wyjść i poszukiwać Boga. Musi w związku z tym wejść na górę, która jest symbolem wysiłku i mokołu; trudu, by zostawić w tyle, na dole, wszystkie inne miłości tego świata, które w tej drodze mogą stać mu na przeszkodzie. Wychodzi na górę, bo nie wszyscy tam dojdą; dochodzą bowiem tylko ci najbardziej wytrwali, stąd jest tam spokój, cisza, wytchnienie. Symbolika góry pięknie posłużyła św. Janowi od Krzyża do podkreślenia koniecznej drogi wspinaczki na nią, ponieważ na niej czeka na człowieka nagroda, spoczynek w Panu. Pierwszy swój utwór duchowy (*Droga na górę Karmel*) poświęcił właśnie temu zagadnieniu. Na górze jest już tylko błogi spokój, to, co sam doktor mistyczny nazywa *nada*, „nic”, co może człowiek odgadnąć i przeniknąć, choć jawi się ono jako upragniony cel wędrówki i odpoczynku, a więc sam Bóg.

2. Taki był też efekt doświadczenia mistycznego Eliasza, który nie spotkał Boga ani w „gwałtownej wichurze rozwalającej góry i druzgocącej skały”, ani w trzęsieniu ziemi,

ani w ogniu, lecz w „szmerze łagodnego powiewu”. A trzeba nam pamiętać, że Eliasz uciekał właśnie przed zemstą żony króla izraelskiego, Jezebel, której z gorliwości swojej wiary wytępił 500 fałszywych proroków. Szukając więc schronienia, końca swej ucieczki i poniewierki, zaszedł na górę, w tradycji zwaną Tabor, gdzie doznał wzmiankowanego doświadczenia Boga. Zasłonił sobie twarz płaszczem, bo żaden śmiertelnik, jeśli chce dalej żyć, zobaczyć Go nie może. Zauważmy, że podobna jest postawa Jezusa, który w chwilach trudnych i szczególnej wagi wychodził „sam jeden na górę, aby się modlić”. Potrzebny nam jest dziś szczególnie ten nadprzyrodzony kontakt, ten luksus przebywania w obecności Boga w samotności, na górze, w modlitwie, by z tej perspektywy widzieć inaczej te same rzeczy, których nie można zobaczyć w zamęciu i zawierusze codzienności, w gwałtownych, szybkich, przelotnych zmianach, szczególnie w jakichkolwiek trudnościach. Brak tego spokoju wprowadza strach i zamęt, tak jak to się stało z Apostołami, których spokój zamącił silny, burzowy wiatr.

3. „Odwagi, nie bójcie się, to Ja jestem”. To jest właśnie to, czego nam potrzeba. Kontemplacyjny (modlitewny) kontakt z Bogiem sprawia, że i trudności nagle stają się łatwiejsze do pokonania, a i nawet one same jakoś szybko ustępują. Gdy ma się przeświadczenie działania Bożego można nawet „kroczyć po wodzie” (tak jak Piotr) i nie lękać się, stawiając mężnie czoło wszelkim trudnościom. Każdy natomiast brak zaufania, każde zapomnienie się i zadufanie w sobie grozi upadkiem, tonięciem, zaparciem się Boga (tak jak Piotr). Wtedy i rozwiązanie jest równie Piotrowe: „Panie, ratuj mnie”. Jezus po raz kolejny wyciągnie rękę i niez mordowanie pomoże znów powstać, i choć usłyszymy smutną wymówkę: „Czemu zwątpiłeś, małej wiary”, wiemy, że znów jesteśmy bezpieczni, bo On jest z nami. Taki jest każdorazowy skutek sakramentu pokuty i pojednania w naszej duszy, taki jest skutek każdego aktu wiary i nadziei, realizowany w modlitwie. Nie zapominajmy o tym.

ks. Ryszard Groni

UROCZYSTOŚĆ WNIEBOWZIECIA NMP – 15 VIII 2002

Wpatrując się w piękne oblicze Maryi

1. Wniebowzięcie Matki Bożej to najważniejsza Maryjna uroczystość, ukazująca chwałę, jaką Bóg przeznaczył swojej i naszej Matce po Jej ziemskim życiu. Jest to uroczystość pełna nadziei, gdyż Maryja, otrzymując już wieczną nagrodę, jest pierwszym człowiekiem, który uczestniczy z ciałem i duszą w pełni życia wiecznego. Ona jako pierwsza staje się uczestnikiem owoców paschalnego misterium swojego Syna, naszego Pana, Jezusa Chrystusa.

2. Uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej stawia dziś przed nami wszystkie wydarzenia z Nią związane, zapisane na kartach Pisma Świętego. Potrzeba, abyśmy sięgnęli do sceny Zwiastowania i przyglądali się Pańskiej Służebnicy, która wiernie, mądrze i z miłością medytuje Boże Słowo i przyjmuje zaproszenie Boga, aby w wyjątkowy sposób uczestniczyć w historii zbawienia. Nie przez przypadek mówi się, że Maryja poczęła Bożego

Syna w swoim łonie poprzez ucho. Tak wiernie i doskonale słuchała Słowa, które w Niej stało się Ciałem.

W scenie Nawiedzenia ukazuje się jako Ta, która niesie Chrystusa do swojej krewnej, Elżbiety. Dzieli się wielką radością i wyśpiewuje hymn uwielbienia, a Elżbieta rozpoznaje w Maryji Matkę Mesjasza.

Razem ze swoim Oblubieńcem, Józefem, są świadkami Narodzin Bożego Syna, który zajmuje ostatnie miejsce na ziemi. Musi chronić się do Egiptu przed groźnym Herodem. Po jego śmierci jest świadkiem wzrastania Jezusa w łasce u Boga i u ludzi w zaciszu nazaretańskiego, domu rodzinnego.

Jest również świadkiem publicznej działalności Chrystusa. To po Jej dyskretnej intrwencji Boży Syn dokonuje pierwszego znaku na weselu w Kanie Galilejskiej.

Maryja współuczestniczy w zbawczym wydarzeniu Chrystusa, stojąc pod krzyżem swojego Syna, stając się Matką Jego Mistycznego Ciała, jakim jest Kościół. Jest świadkiem Zesłania Pocieszyciela, Ducha Prawdy, na rodzący się Kościół.

Wszystkie te wydarzenia chowa i rozważa w swoim sercu.

Nazywamy Ją naszą Matką, Panią i Królową, gdyż w szczególny sposób uczestniczy w pośrednictwie swojego Syna. Jest Tą, która wstawia się nieustannie za nami. Jej modlitwa jest zanurzona w modlitwie Jezusa. Jest to bowiem modlitwa o nasze uświęcenie: „Uświęć ich w prawdzie”. Modlitwa, abyśmy byli razem z Jej Synem i razem z Nią: tutaj, na ziemi, i wierze, i łasce, i tam, w niebie, w wiecznej chwale.

3. Na początku dzisiejszej Eucharystii modlimy się do naszego Ojca niebieskiego, który wziął do nieba ciało i duszę Niepokalanej Dziewicy Maryi, aby dał nam łaskę nieustannego troszczenia się o dobra duchowe i wysłużenia sobie udziału w Jej chwale. Wpatrujemy się zatem w przykład życia Maryi. Uczymy się od Niej odpowiadania na dar Bożej miłości poprzez słuchanie, rozważanie i posłuszeństwo Bożemu słowu. Maryja jawi się, jak mówi Sobór Watykański II, najpiękniejszym człowiekiem. Chciejmy zatem wpatrywać się w Jej piękne oblicze i stawać się, jak Ona, pięknymi ludźmi.

ks. Paweł Cembrowicz

20. NIEDZIELA ZWYKŁA – 18 VIII 2002

Konsekwencja wiary

1. Francuski filozof i pisarz, Jean-Paul Sartre, egzystencjalista, w swojej autobiografii wspomina o swojej drodze do niewiary: „Do niewiary nie przywidły mnie sprzeczności dogmatów, lecz życie. Bo przecież wierzyłem – co dnia klękając w koszuli na łóżku odmawiałem, złożony ręce, swój pacierz, ale o Bogu myślał coraz rzadziej. Kilka lat utrzymywałem jeszcze z Wszchemocnym stosunki oficjalne, prywatnie jednak zaprzestałem sładania Mu wizyt [...] A On coraz rzadziej na mnie spoglądał [...]. W końcu odwrócił oczy”.

Powyższe opowiadanie jest jakby zaprzeczeniem ewangelicznego wydarzenia, które Kościół daje nam do medytowania dzisiejszej niedzieli. Kananejska kobieta, obarczona cierpieniem swojej córki, nie przestaje poszukiwać rozwiązania swojego problemu. Można by powiedzieć, że jej życie jest właśnie drogą prowadzącą do wiary, do coraz większej wiary. Jej sytuacja egzystencjalna wymaga takiej postawy i pomimo że Jezus nie wyraża zbyt wielkiego zainteresowania jej osobą i problemami, które przeżywa, to jednak jej konsekwencja w proszeniu o uzdrowienie córki, jej upór i mądrość odpowiedzi na słowa Jezusa nie pozwalają Mistrzowi z Nazaretu pozostać obojętnym. Chrystus podkreśla wielkość wiary kobiety kananejskiej. Jezus nie może na nią nie spojądać czy odwrócić oczy: „O niewiasto, wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak chcesz”.

2. Zapewne sytuacje, w jakich przychodzi nam żyć, sprzyjają bardziej postawie niewiary. Społeczeństwa Europy Zachodniej są na to dowodem. Jeszcze kilkanaście lat temu obawialiśmy się ideologii marksistowsko-leninowskiej, materializmu dialektycznego, totalitarnego systemu komunistycznego. Dziś natomiast padamy ofiarą ideologii liberalizmu, dążenia za wszelką cenę *do wolności*, a raczej *do wolności od wszystkiego*, stając się wyznawcami materializmu praktycznego. A stąd już krok do wszelkiego rodzaju permisywizmów.

Wielu z nas nie potrafi dostrzec w powyższej postawie wielkiego niebezpieczeństwa, która prowadzi do utraty wiary. Najgorsze, że już człowiekowi nie chce się wiary wydrzeć przez przemoc, ale mówi się do człowieka: „Możesz sobie wierzyć, tylko po co? Czy nie lepiej dać sobie spokój z tymi przesadami?” Niejednokrotnie człowiek sam, dobrowolnie rezygnuje z wiary, dochodząc do złudnego przekonania, że właściwie bez Pana Boga też można sobie w życiu radzić. Jest to zakamuflowany totalitaryzm, który ma na celu zniewolenie ludzkich serc i umysłów. Nie można bowiem budować prawdziwej wolności, jeśli nie oprze się jej na Prawdzie. Nie może być prawdziwej wolności, jeśli pozbawi się człowieka jego duchowego wymiaru, ograniczając go jedynie do granic doczesności.

3. Jean-Paul Sartre wspomina w swojej autobiografii o wypełnianiu praktyk religijnych. To nie dogmaty, to nie wypełnianie tychże praktyk doprowadziło go do niewiary. Warto się zastanowić dzisiejszej niedzieli, jaka jest nasza wiara. Jaka jest zgodność naszego życia z wymaganiami Ewangelii, z moją modlitwą, z uczestniczeniem przeze mnie w niedzielnej Eucharystii? Bardzo często mówi się o ludziach wierzących i niepraktykujących. A może we mnie dokonuje się coś odwrotnego: jestem praktykującym a niewierzącym?

Zastanawiając się nad powyższymi pytaniami, warto przyjąć się jeszcze raz postawie Kananejki, która uczy nas, co to znaczy wierzyć. Niech więc jej postawa staje się okazją do opowiadania się w życiu po stronie Jezusa i pogłębiania naszej wiary.

ks. Paweł Cembrowicz

21. NIEDZIELA ZWYKŁA – 25 VIII 2002

Czy wiem, kim jestem?

1. Jako człowiek

Może niejedną raz zastanawiałeś się kim jest twój znajomy, kim przygodnie spotkany człowiek, kim żebrzący *naciągacz*? Kim matka porzucająca dopiero co urodzone dziecko, kim przechodząca osoba patrząca złośliwie na mijanych nieznanym? Kim jest uśmiechające się do ciebie dziecko, kim jest jego ojciec, matka, braciszek czy siostrzyczka? Pytanie tak postawione zobowiązuje do bardzo uczciwej, a zarazem głębokiej odpowiedzi. Wiesz, że nie chodzi o zwykłą powierzchowność czy narzucającą się maskę, choć możesz nawet mieć doświadczenie i umiejętność dobrej gry i medialnej prezentacji. Na pewno wiesz, że gdy chodzi o odpowiedź na pytanie: kim jestem jako człowiek, to musisz odpowiedzieć przez prawdę serca, nawet gdyby miało zboleć, nawet gdyby prawda okazała się bardzo bolesna. Bowiem tylko wówczas mogę rozpocząć coś nowego, coś, co mnie oddala od dotychczasowego zagubienia, nijakości, zła, bólu, niepewności... Transformacja jest dla każdego, jak również chwytanie szczęścia, które się jawi jako nowa i godna rzeczywistość. Tak myślę o znajomym, który przez wiele lat oszukiwał się jako alkoholik. Nie wypadało się przyznać do tego przed samym sobą: bo jestem przecież nauczycielem, ojcem rodziny, dla wielu kolegą i przyjacielem. Potrzebował niemałej odwagi, aby po 3 miesiącach nieobecności w pokoju nauczycielskim powiedzieć: wróciłem, prawdziwie cieszę się. Dlatego, że was szanuję, chcę wam wyznać – *jestem alkoholikiem, zaczęłam kurację* – ufam, że mi pomożecie. To właśnie ten znajomy po kilku latach wyznał później, że kiedy powracał z tej dalekiej podróży, zauważył dopiero wówczas to, że trawa jest nie tylko zielona, ale że posiada odcienie zieleni. Tak więc, kim jestem jako człowiek?

2. Jako człowiek wiary

Chodzi więc nie tylko o porządek poukładanej w sobie natury, dobrych ludzkich relacji ze wszystkimi osobami, dobre miejsce we wspólnocie rodzinnej, społeczności lokalnej czy nawet szerszej. Chodzi więc o moje osobiste relacje nadprzyrodzone, nawet w najdrobniejszych sprawach, przeżywane ze świadomością umiłowanego dziecka Bożego. Relacje wobec Boga i każdego stworzenia. Kim jestem jako człowiek wiary – a więc czy postrzegam wszystko oczami Chrystusa: zarówno rzeczy wielkie, jak i małe, ludzi i wydarzenia, stojących przy mnie czy też zagniewanych. W tych relacjach ogromnie pomocna staje się postawa samego Mistrza wobec młodzieńca poszukującego własnej drogi życia. Chrystus zanim cokolwiek mu zaproponował – *spojrzał na niego z miłością!* Tak więc, zanim zaproponuję sobie i komukolwiek jakąś wiadomość, rewelację dnia czy może raniące słowo, powinienem zdobyć się na Chrystusowe *spojrzenie z miłością*. Jest to możliwe, nawet więc, tego można się nauczyć, jeśli Nauczycielem będzie dla mnie Syn Czł-

wieczny. Będzie, jeśli Go wybiorę, jeśli za Nim pójde, jeśli będę Mu posłuszny, jeśli będę słuchał Go swoim sercem!

3. Jako człowiek osobiście spotykający Chrystusa

Spotkanie Chrystusa z Apostołami pod Cezareą Filipową ma niezaprzeczalnie swój historyczny wymiar. Treść postawionego wówczas pytania przekracza barierę czasu i przestrzeni. To pytanie brzmi szczególnie także i dzisiaj, bowiem zostaje postawione każdemu z nas: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego? A wy za kogo Mnie uważacie?” Odważniej i chętniej chcemy mówić o tym, kim jest Jezus dla innych, jak jest lekceważony i zapomniany, z jaką niewdzięcznością, obojętnością i zapomnieniem może się spotkać ze strony *człowieka i świata*. Mówimy tak chętniej, bo lubimy narzekać. Nieraz nie dostrzegając tych, którzy Go kochają, są Mu wierni, a wobec nas zawsze ujmująco mili, wyłącznie dlatego, że On jest ich Panem.

Kiedy zaś Chrystus domaga się ode mnie osobistej odpowiedzi i deklaracji serca wykraczającej poza wszelkie ewentualne kombinacje, często unikam odpowiedzi. Może warto posłuchać serca i sumienia, przypomnieć sobie chwile piękna przeżywanego z Bogiem: I Komunia, lecząca spowiedź, hojne przebaczenie... Szymon Piotr posłuchał i usłyszał: „Ty jesteś Piotr – Opoka i na tej opoce zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne do nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”.

Do takiej chwili spotkania powracała pewnie wiele razy niewiasta cudzołożna, której Chrystus powiedział: „I Ja ciebie nie potępiam, ale idź i już więcej nie grzesz!” Powracał Paweł, kiedy z każdym dniem stawał się coraz bardziej i godniej głosicielem prawdy o Zbawicielu. Dorastał przez posłuszeństwo sercu i sumieniu, aby ostatecznie wyznać: „dla mnie żyć to Chrystus!”

Nie udawaj więc dzisiaj, że Chrystus stawia to ważne pytanie tylko Piotrowi lub może twojemu sąsiadowi. Chrystus, patrząc na każdego z nas z miłością, stawia to właśnie pytanie: *A ty za kogo Mnie uważasz?* Odpowiedz, bo tylko w Jezusie możesz dowiedzieć się, kim naprawdę jesteś!!!

ks. Wiesław Wenz

22. NIEDZIELA ZWYKŁA – 1 IX 2002

Wydaje mi się, że wiem, kim jestem

1. Nikt nie będzie mnie pouczał

Tak wiele osób w historii rodzaju ludzkiego głośno artykułowało: nikt mnie nie będzie pouczał, nikogo nie muszę słuchać i nikogo nie będę słuchać. A dzisiaj nie musimy już pytać o życiowy efekt takiej właśnie postawy. Odpowiadają same daty i wydarzenia: rok

1917 – rewolucja bolszewicka i zalewający świat „raj” komunizmu a później stalinizmu; 1 września 1939 roku – początek II wojny światowej i gehenna milionów osób poniżonych przez hitleryzm. W jednym i drugim totalitaryzmie obozy, pełne więzienia, podeptana godność człowieka i godność całych narodów. Polacy doświadczali tego do chwili odzyskania 13 lat temu pełnej suwerenności. Można powiedzieć, że tak faworyzowana pycha ludzkiego rozumu chciała zniszczyć ofiarowaną człowiekowi godność dziecka Bożego. Doszło do tego, że człowiek częściej skłaniał się ku bestialstwu niż ku heroiczności. Pociuszającym było jednak zawsze to, że nie zabrakło wówczas tych, którzy w tak trudnych okolicznościach życia potrafili wszystko postawić na Boga i wbrew wszystkiemu zawieźć mu jak dziecko, jak prorok Jeremiasz: „*Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść; ujarzmiłeś mnie i przemogłeś. Stałem się codziennym pośmiewiskiem, wszyscy mi urągają. Albowiem ilekroć mam zabierać głos, muszę obwieszczać: »Gwałt i ruina!«*”. Widząc zuchwałość człowieka, nie bali się słuchać Boga swoim sercem, w którym szeptu Boga nie mogły zagłuszyć decybele ludzkiej pychy.

2. Napięcie między światem człowieka a *domem Ojca*

Z pewnego dystansu swoich życiowych doświadczeń potrafimy wskazać, co jest miłe dla świata, co podoba się światu, co jest modą świata. W imię postępu dopuszczamy, aby dar wolności niepostrzeżenie przybierał postać swawoli i nieodpowiedzialnych zachowań oraz postaw. Nie bardzo chce się nam zgadzać na pewne ograniczenia, nie tylko moralne. Stąd przyjmujemy proponowany luz, decydujemy się na to, by nawet zawłaszczając coś, co do nas nigdy nie powinno należeć. Przypominamy często ewangelicznego zbieracza, który zapełnił swoje spichlerze i roztoczył przed sobą wizję beztroskiego życia. Chrystus wypowiedział jednak pod jego adresem słowa pełne trwogi: „*Glupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy!*”

Św. Paweł chce nas dzisiaj ocalić, chce ocalić naszą codzienność, nasz trud, nasze małe i wielkie doświadczenie ciała oraz ducha. Dlatego z przekonaniem i mocą wzywa nas, „*abyśmy ciała swoje dali na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz naszej rozumnej służby Bożej*”. Apostoł, który przeżył w swoim życiu wielkie zawstydzenie wobec Chrystusa i chrześcijan prześladowanych z pokorą serca, prosi: „*Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście mogli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe*”. On sam przekonuje nas, że możliwym jest chwycić się ręki Boga, by nie utonąć w brudzie tego świata, oraz że można przez miłosierdzie Boże uchronić swoje serce od zła i grzechu. Trzeba tylko spełnić prosty warunek, o którym mówi św. Siostra Faustyna Kowalska: *Jezu, ufam Tobie*.

3. Słuchać sercem, by nie pouczać językiem

Kiedy człowiek pragnie spocząć w Bogu, nie może Go strofować, z nim się kłócić, po swoim Go ustawiać, mieć dla Niego swój własny plan, scenariusz postępowania i działania. Powinien natomiast słuchać uważnie, co Jezus do niego mówi. Bowiem Pan Jezus ma w sobie miejsce dla każdego z nas. Nie powinienem powtarzać błędu Piotra, który nie chciał słuchać swego Mistra, odważył się nawet go wziąć na bok i upomnieć. Nie spo-

dziewał się usłyszeć: „Zejdź mi z oczu szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie”.

A ja, co czynię, kiedy Jezus mówi o swojej tajemnicy, która ma realizować się w moim życiu? Jak reaguję, słysząc w sumieniu głos Jego przykazania, prośby, błagania o przebaczenie, pomoc? Co robię, widząc wyciągniętą do mnie bezradną dłoń cierpiącego, wzgardzonego? Jak się czuję, kiedy słyszę głos matki: synu – córko, kiedy do mnie przyjeżdżiesz? „Przecież wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnie uczyniliście!” Tak więc warto pójść za głosem Chrystusa, wziąć krzyż swojej codzienności i Go naśladować. Nie tracimy swego życia, lecz je znajdziemy, co więcej, właśnie na końcu sam Chrystus „odda każdemu według jego postępowania”. Słuchając Boga sercem – doświadczymy sercem daru Jego miłości.

ks. Wiesław Wenz

23. NIEDZIELA ZWYKŁA – 8 IX 2002

Dotykać duchowych ran człowieka

1. Czyż jestem stróżem brata swego?

Czy byłeś świadkiem zbrodni, nadużyć, niepowodzeń, moralnych upadków, kradzieży, grzesznych upadków brata? Czy byłeś świadkiem czynów heroicznych, ludzkiej uczciwości, wielkich osiągnięć, bohaterkich wydarzeń i postawy heroicznej miłości? O pierwszych powiesz, że to sprawa prywatna tych, którzy grzeszą i zło czynią, o ile ciebie to nie rani. Tych drugich może nawet zauważysz i powiesz o nich kilka pięknych słów. A właśnie dzisiaj Pan Bóg każdego z nas napomina, aby nie być obojętnym wobec brata czy siostry, którzy czynią zło. Mamy bowiem wzrok miłości, który pozwala nam ufać, że ponad zniewalającym chwilowo złem rozciąga się wieczna i dająca wolność miłość. Upominając czyniącego zło, okazujemy mu naszą miłość i nasze zatroskanie, naszą wiarę w to, że sam Bóg wybrał dla niego drogę dobra.

Upominać grzesznika to dotykać jego ran. Jak to uczynić, by *odstąpił od swojej drogi i zawrócił*. Tutaj liczą się nie tylko dobre chęci i intencje upominającego, liczy się jeszcze bardziej chęć i intencja samego upominanego. Bowiem jeśli chce być kimś to porzuci zło i uszanuje głos Boga, jeśli nie, wybierze rzeczywistość, którą wypełniają sobą *występnicy ochotnicy*. Może w tym miejscu odpowiem sobie: Jak ja reaguję, kiedy upomina mnie widzący moje słabości? Czy wtedy jestem otwarty na miłość?

2. Braterska miłość

Wbrew obiegowej opinii należy przyjąć, że umiejętne upomnienie, mówienie każdej postaci zła zdecydowanie NIE zostało wpisane przez Chrystusa w istotę miłości. Tak brzmią przykazania, których najpiękniejszym przestaniem stało się zawołanie Pawłowe: „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Jest doskonałym wypełnieniem Prawa”. I w tym miejscu dzi-

siejszej liturgii chciejmy postawić sobie pytanie: czym jest faktycznie moja codzienna tzw. *delikatność, tolerancja, moje milczenie, strachliwość*, moje słowa – *to nie moja sprawa, ma swoich rodziców, nauczycieli, opiekunów*; czym jest moja własna ocena siebie: *jeszcze nie jestem taki zły, zdeprawowany, inni bardziej grzeszą i są większymi kombinatorami*. Czy nie przypominasz sobie zadowolonego faryzeusza, z piękną maską urojonej doskonałości i wzorowo skrojoną szatą pogardy dla klęczącego w kącie świątyni grzesznika?

A przecież braterska miłość – czerpie z duchowej wrażliwości. Braterska miłość – to pragnienie, aby każdy doświadczył odradzającej serce mocy Pana, która z wysokości Krzyża rozlewa się do wnętrza człowieka. Braterska miłość – to delikatny szept, którym zwiastując upadającemu radość nieopisaną: Bóg cię kocha i nigdy z ciebie nie zrezygnował. Braterska miłość – to droga prowadząca na nowo do wspólnoty, która umie się radować, że „ten syn był umarły, a znów ożył, zaginęła, a odnalazł się”.

3. Chrystus dotyka ran przez Kościół

Przypominam sobie pierwsze Chrystusowe dotknięcie mego serca. Wtedy gdy pierwszy raz z własnej woli chciałem mu wyznać swoje grzechy. Lękałem się, jak każde dziecko, które ma coś na sumieniu! Ale dotknięcie Chrystusa wystarczyło, by poczucie pokój, by ból strachu i niepewności ustąpił! Odczuwam to do dziś, za każdym razem, ilekroć klękam, aby wyznać swoje grzechy.

Wiem, że nie jest to tylko moje doświadczenie. Dla mnie jednak najcenniejsze w życiu. Dlatego dziś chcę podziękować Zmartwychwstałemu Panu za dar sakramentu życia, z którym zjawił się pierwszego dnia tygodnia, kiedy uczniowie byli zebrani w Wieczerniku. Powiedział wtedy: „Pokój wam. Weźmijcie Ducha Świętego, którym grzechy odpuscicie są im odpuszczone. A którym zatrzymacie, są im zatrzymane”. Jakże chcę pragnąć, aby Chrystus nieustannie dotykał mego serca. Jakże codziennie chcę ofiarować siebie i swoją wolą prawdziwie deklorować: „Panie, chcę w Tobie odnaleźć siebie, odnaleźć miłość, w środku Ciebie odnaleźć siebie i być tam na wieki”.

Panie, Lekarzu i Uzdrowicielu mego serca, zmiłuj się nad nami!

ks. Wiesław Wenz

24. NIEDZIELA ZWYKŁA – 15 IX 2002

Przebaczenie i pojednanie

Wprawdzie śpiewamy w jakimś starym polskim przeboju: „Ja ci wszystko przebaczę, gdy cię znowu zobaczę”, to wiemy jednak wszyscy dobrze, że tak jest tylko w piosence. W życiu jest inaczej. Przebaczenie, a szczególnie przebaczenie wszystkiego – jest trudne. Nieraz latami nosimy w sercu urazę. Często się słyszy: „nie daruję do grobowej deski”. I nie wiadomo, czy jesteśmy lepsi od owego sługi ewangelicznego, który nie chciał przebaczyć, choć sam doświadczył przebaczenia. Człowiekowi trudno jest przebaczyć, choć sam pragnie przebaczenia; często z niego korzysta; żyje, bo mu przebaczone. Prosi o prze-

baczenie i litość jak ów sługa; kiedy przyjdzie jednak na niego kolej – zamyka swoje serce. Przebaczenie jest bardzo trudne, a równocześnie bardzo konieczne. Bez przebaczenia życie byłoby nie do zniesienia.

1. *Przebaczaj, ponieważ Bóg nam przebacza.* Na pytanie Piotra i nasze pytanie o przebaczenie daje Jezus jednoznaczną odpowiedź. Przebaczenie i darowanie bratu jest chrześcijańskim obowiązkiem. Miarą przebaczenia jest sam Bóg: „Doskonalsi bądźcie, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Jeśli zaś Bóg nasz przebacza, więc i my musimy przebaczać braciom. Wielkość przebaczenia Bożego pokazuje nam przypowieść o nielitościwym dłużniku. Królem, który darowuje wielki dług, jest sam Bóg; wystarczyła prośba człowieka. Jego miłosierdzie jest bez granic; jego przebaczenie przekracza wszystkie ludzkie wyobrażenia. W wielkości swego przebaczenia ukazuje nam swą wszechmoc.

Czy można piękniej i dosadniej, bardziej zrozumiale i przekonująco wyrazić myśl o słuszności przebaczenia, niż czyni to Ewangelia? Piotrowi odpowiada Chrystus, że gotowość do przebaczenia bliźniemu, odpuszczenia mu krzywdy, musi być ciągle otwarta, nie ma dla niej granicy ilościowej. W przypowieści zaś ukazuje dysproporcję między bilansem tego, co przebaczymy, a tym, co nam zostaje odpuszczone. W bilansie tym pozycją najistotniejszą jest oczywiście ten dług, który odpuszcza nam Ojciec niebieski. Odpuszcza, nie licząc, zawsze, w nieskończoność. Bóg odpuszcza, ale pod warunkiem, że i my odpuścimy, „przebaczmy z serca swemu bratu”. Bóg chce, byśmy Go naśladowali w przebaczeniu.

Co więcej, przebaczenie nam win uzależnił Bóg od tego, jak my przebaczymy braciom: „I przebacz nam nasze winy, jako i my przebaczymy, tym którzy nam zawinili” (Mt 6,12). To wielka dla nas szansa, ale i wielkie ryzyko. Sługa z przypowieści z szansy tej nie skorzystał. Spotkał go za to straszny sąd. Podobny los czeka każdego z nas, jeśli nie przebaczymy z serca bratu. Zapomniał o tym sługa z przypowieści. „Sługo niegodziwy! Darowałem ci ten cały dług, ponieważ mnie prosiłeś, czyż i ty nie powinieneś być ulitować się nad swym współsługą, jak ja ulitowałem się nad tobą?”

2. *Przebaczaj, to okazać miłosierdzie.* Przebaczać zatem, ponieważ Bóg nam przebaczył, oraz również dlatego że wtedy i On nam przebaczy. Ale nie może to być jedyna motywacja przebaczenia. Ta właściwie oznaczałaby jedynie wyrachowanie. Jezus wskazał na jeszcze inny motyw, bardziej osobisty i bezinteresowny: miłosierdzie. „Bądźcie miłosierni, jak miłosierny jest Ojciec wasz niebieski” (Łk 6,36). Miłosierdzie pozwala nam widzieć w bracie kogoś więcej niż tylko człowieka złego, pomaga poszerzyć serce, być wielkodusznym. Jeśli grzeszyć jest rzeczą ludzką, to przebaczenie jest rzeczą Boską. „Ojcze, przebacz im, ponieważ nie wiedzą, co czynią” – wołał Jezus miłosierny. Jedno z błogosławieństw na Górze brzmia: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

Św. Paweł to przesłanie ewangeliczne o przebaczeniu aplikował do konkretnej sytuacji życiowej, a zwłaszcza do życia domowego. „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w miłosierdzie, dobroć, pokorę, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem” (Kol 3,12). Jak konieczne jest dla prawidłowego funkcjonowania ludzkiego organizmu wydychanie z płuc dwutlenku węgla oraz wciąganie świeżego powietrza, tak też konieczne jest przebaczenie, aby utrzymać duchowe zdrowie kochającego się małżeństwa. Szczerze przebaczenie przyczynia się bowiem do ich wzrostu we wzajemnej miłości. Powiedział też o tym Jezus m.in. w domu Szymona: „Który więc

z nich będzie go bardziej miłował? »Sądzę, że ten, któremu więcej darował«. On mu rzekł: »Słusznie osądziłeś« (Łk 7,42). Można, wychodząc z psychologicznego punktu widzenia, sformułować następującą myśl: „ten, kto przebaczył niewiele, mało kocha”.

3. *Przebaczyć, by doprowadzić do pojednania.* Przebaczenie jest więc rzeczywiście wielką sprawą, godną chrześcijanina i każdego człowieka oraz właściwie niezbędną, aby żyć razem i w pokoju z innymi. Do zalecenia naszego Pana musimy się odnieść z całą powagą i praktycznie, wyprowadzając z niego pełne konsekwencje. Jeśli więc wyrządzo- no nam krzywdę, nie zachowujmy w sercu urazy. Musimy przebaczyć. Szczerze, całkowicie, z głębi serca.

To, co zostało powiedziane, nie wyczerpuje jednak jeszcze całości omawianej problematyki. Warto zwrócić uwagę na niektóre istotne kwestie.

Po pierwsze, przebaczenie nie oznacza rezygnacji z walki, kiedy nadal dzieje się krzywda, jakaś niesprawiedliwość wobec nas albo bliźnich, kiedy nadużywana jest nasza dobroć.

Po drugie, samo przebaczenie nie wystarczy. Obok tego równie istotna jest prośba o przebaczenie bliźniego. W przeciwnym razie kreuje się mentalność błędnie szczodra, która tylko ogranicza się do przebaczenia. Mamy zatem nie tylko mówić: „przebaczam ci”, ale również „przebacz mi”, „proszę cię o wybaczenie”.

Po trzecie, nie wystarczy przestać nienawidzić w sercu bez uczynienia jakiegokolwiek gestu w stosunku do brata. A więc wszystko pozostawić w tajemnicy swego serca. Nie tak pojmował przebaczenie Jezus. Przebaczenie temu, którego się kocha, powinno manifestować się konkretnie, a więc przynosić pojednanie. Pojednanie jest ukoronowaniem ewangelicznego przebaczenia, poprzez które zyskuje się brata. Powoduje ono jedność między dziećmi Boga i radość Ojca niebieskiego, który pragnie pełnej komunii („spraw, Ojcze, aby wszyscy byli jedno”). A więc, to co zaszło w sercu, okażmy na zewnątrz. Wypowiedzmy słowo pozdrowienia, wyciągnijmy rękę do przywitania i zgody.

Jezus przypomina: „Jeśli więc przyniesiesz swój dar przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw swój dar i idź, pojednaj się z bratem swoim” (Mt 5,23). Jesteśmy teraz tymi, którzy składają swoje dary na ołtarzu. Do nas więc skierowane są słowa: „Idź i pojednaj się”.

Niech te słowa towarzyszą nam w drodze do naszych domów i miejsc dzisiejszych zgromadzeń. Niech komunია z Ciałem Chrystusa daje siłę, która przyczyni się do tego, by zacząć wprowadzać słowo Boże w życie.

ks. Tadeusz Reroń

25. NIEDZIELA ZWYKŁA – 22 IX 2002

Sprawiedliwa zapłata?

Winnica jest ulubionym porównaniem pisarzy Nowego Testamentu. Za pomocą tego obrazu i Pan Jezus wyjaśnia relacje w królestwie Bożym.

Gospodarka mahometańskich Turków i Arabów w Palestynie zniszczyła w dużej mierze zadrzewienie tego kraju. W okresie Starego Testamentu i w czasach Chrystusa uprawa

winnych latorośli była powszechna w Ziemi Świętej. Przypowieść osnuta na tle uprawy była prosta i zrozumiała dla bezpośrednich słuchaczy Boskiego Mistrza.

Winnica dobrze prowadzona wymaga wysiłków właściciela i jego najbliższej rodziny, ale w pewnych porach roku, na wiosnę i przy winobraniu, zmusza do wynajmowania pracowników dodatkowych. Utrzymanie w należytym porządku ogrodzenia i tarasów sztucznie zbudowanych z głazów na zboczach gór, tarasów podtrzymujących żyzną przez ulewne deszcze spulchnioną ziemię wokół winnej łoży, troska o samą roślinę, aby nie zdziczała, aby nie łamała się, wszystko to wymaga ciągłego i męczącego starania. W okresie zbioru winogron praca jeszcze się wzmacnia.

Podczas ostatniej podróży do Jerozolimy Jezusa kreśli w dzisiejszej przypowieści obraz pełen realizmu. Do dziś dnia niewiele zmieniło się w Palestynie pod tym względem. Tak samo oglądamy najemnych robotników na rynku co rano. Ci, którzy nie mają nic więcej poza zdrowymi ramionami, stoją od świtu na rynku i czekają, aż jakiś przedsiębiorca ich najmie. Jeden denar, o którym tu słyszeliśmy, był uczciwą dniówką robotnika w owym czasie. Wystarczało to na całodzienne utrzymanie kilkuosobowej rodziny.

Druga rzecz, którą trzeba objaśnić, to godziny. Godziny dnia liczyły się wtedy od wczesnego ranka aż do zmierzchu. Pierwsza – to nasza szósta rano; szósta to nasze południe; a jedenasta, o której mowa w przypowieści, to nasza piąta po południu.

1. Niezwykła jest dalej wypłata. Zarządcy swemu poleca gospodarz pod koniec dnia, by tak ostatnim, jak i pierwszym wypłacił normalnie za dzień roboczy. Pretensja pierwszych jest psychologicznie zrozumiała.

Zresztą dziś również niejeden ze słuchaczy tej przypowieści miałby ochotę przyłączyć się do powyższego szemrania. Jeżeli tak jest, to dlatego że ludzie w taki sam sposób ulegają dziś, jak i w czasach Jezusa grzechowi zazdrości.

Gdyby jedyną podstawą zapłaty była ilość wykonanej pracy, wysiłek i zmęczenie, skarga: „uczyniłeś ich równymi nam, byłaby całkowicie słuszna. Obok włożonego trudu w pracę całodzienną w winnicy gospodarz ma prawo okazać tym, którym chce, swoją szczodroblivość. Jednemu z szemrzących może spokojnie odpowiedzieć: „Nie czynię ci krzywdy; czyżeś się ze mną na denara nie umówił? Weź, co twoje jest, a idź; chcę też i temu ostatniemu dać tak, jak i tobie. Czyż mi się nie godzi uczynić, co chcę? Co się ciebie tyczy, otrzymałeś całą należność umówioną, a dobroć moja każe dać innemu równą twojej zapłatę, chociaż on na nią nie zasłużył. Szczodroblivość moja ciebie nie krzywdzi i dlatego żale twoje są nieuzasadnione”. Nie krzywda, ale brzydka zazdrość, „oko złośliwe”, jest przyczyną szemrania i niezadowolenia.

W przypowieści nie chodzi o sprawiedliwą zapłatę, ale o hojny dar.

Pan Bóg jest nie tylko sprawiedliwy, lecz „więcej niż sprawiedliwy”, tj. miłosierny. Licząc na to miłosierdzie, warto przystąpić do pracy, nawet gdy „już się ma ku wieczorowi”. Nikt oprócz Pana Boga nie angażuje tak późno do pracy.

Sens głównego pouczenia przypowieści Chrystusowej świetnie ujmuje u Bernanosa bohater *Pamiętnika wiejskiego proboszcza*, gdy szepcze w agonii: *Tout est grâce...* – „Wszystko jest łaską”.

2. Mamy jeszcze w oczach obraz Ojca Świętego, który w połowie sierpnia przebywał w Krakowie. Brzmiały w naszych uszach jego słowa o Bogu bogatym w miłosierdzie. Ojciec Święty w encyklice o Bożym miłosierdziu nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie po-

mniejsza znaczenia porządku na niej budowanego. Wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości. Sprawiedliwość względem nas zostanie w pełni zachowana, albowiem Bóg odda każdemu według uczynków jego (Rz 2,6), ale obok sprawiedliwości niczym nieograniczona dobroć Dawcy wszelkich dóbr małą liczbę wybranych (w.16) obdarza łaskami niezwykłymi, szczególnymi.

Łaska Boża i współdziałanie z łaską stanowi o wielkości człowieka w oczach Bożych. Nie tyle zewnętrzna wielkość dokonanej w życiu pracy lub jej długość w czasie, nie tyle wysiłek i znużenie osobiste w służbie Bożej, ile dobroć Boga rozdzielającego łaski według swego upodobania i współdziałanie z nimi stanowią tytuł do większego lub mniejszego stopnia chwały, nagrody: „A wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi” (Mt 19,30 i 20,16). Ewangelia dzisiejsza za pomocą przypowieści wyjaśnia nam sposób postępowania Boga udzielającego każdemu z osobna, jak chce (1 Kor 12,11).

Nikogo Bóg nie odrzuci od pracy w swej winnicy, chociażby człowiek zużył siły swoje nie w budowaniu, lecz w niszczeniu królestwa Bożego na ziemi, byle tylko usłuchał wezwania: „I ty idź do winnicy mojej i daj z siebie tyle, na ile cię stać”.

Bóg nie pragnie zguby człowieka, ale aby się nawrócił i żył dla Bożej chwały, z którą nierozłącznie związane jest i prawdziwe szczęście ludzkie. Amen.

ks. Antoni Młotek

26. NIEDZIELA ZWYKŁA – 29 IX 2002

Ku syntezie chęci i czynów

W dzisiejszej przypowieści o postawie dwóch synów wobec rozkazu ojca obraz jest psychologicznie bardzo wyrazisty. Cóż bardziej zwykłego nad rozkaz rzucony synowi, by pracował w jego własnej winnicy? Obie sylwetki są doskonale zrozumiałe. Syn starszy jest obłudnie uprzejmy, a w swojej opieszałości bezwzględnie uparty. Syn młodszy – typowe dziecko kapryśne i źle wychowane, ale dobry w gruncie rzeczy charakter: bo po wysoku nieposłuszeństwa łatwo mu o żal i na skutek żalu następuje u niego zmiana postawy: o 180°.

Podobnie jak dwaj synowie wezwanie przez ojca do pracy odpowiedzieli w sposób krańcowo odmienny, a zachowali się przeciwnie do swych odpowiedzi, to znaczy rzekomo posłuszny nic nie zrobił, a pierwotnie nieposłuszny wypełnił rozkaz – tak nastąpi zamiana przy wejściu do królestwa Bożego. Mimo pozorów doskonałości nie wejdą tam faryzeusze, a zamiast nich – skruszeni grzesznicy.

Przypowieść ta stawia przed nami ważne zagadnienie do rozpatrzenia. Chodzi o pierwszeństwo i znaczenie chęci i postaw wobec czynów i działania.

1. Ważne są chęci i postawy

W Biblii mamy wiele tekstów, które potwierdzają tezę, że Bóg nie tyle patrzy na modlitwę ust i na ofiarę, ile raczej na „serce”, na prawdziwe usposobienie miłości, posłuszeń-

stwa, pokuty. Zwłaszcza w księgach prorockich czytamy często, że Bóg skarży się nie tyle na przewrotne czyny Izraelitów, ile na ich „zatwardziałe serce” (Iz 6,9; 23,13), czyli przewrotne usposobienie. Ten lud ma w sobie „serce uparte i krnąbrne” (Kpł 26,41). W czasach mesjańskich Bóg da członkom Swego ludu „serce nowe” i włoży im w serce bojaźń i miłość (Jr 32,40; Iz 51,7; Ez 11,19).

Moralisci chrześcijańscy ciągle podkreślali znaczenie w życiu moralnym właściwych intencji i dobrego usposobienia wewnętrznego. Na przykład u św. Augustyna decydujące nie jest zewnętrzne wykonanie, lecz moralne usposobienie: „Zmień swoje usposobienie, a za tym pójdzie zmiana twego postępowania” (*Sermo* 72, 4).

Chęci w stosunku do czynów mają się do siebie tak jak przyczyna do skutku. Czyn, aby mógł mieć miano czynu ludzkiego, musi być rozumny, to znaczy przynajmniej zrodzony z myśli. A więc myśl ludzka jest tym, czym ziarno dla owocu; jest nasieniem, z którego rodzi się czyn. Czyn zewnętrzny jest przedłużeniem wewnętrznego porwy, który już mieści w sobie całą jego wartość moralną. Bóg przenika ludzkie serca i zna ich wartość prawdziwą.

Jezus często przestrzega przed formalizmem faryzeuszy. Zwraca uwagę na zło prawdziwe, czyli to, które pochodzi z serca: „Z serca pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa [...] To czyni człowieka nieczystym” (Mt 15,19). Chrystus mocno akcentuje znaczenie uczciwości w myślach i pragnieniach swoich uczniów i wyznawców dla ich życia moralnego. Czyni to szczególnie w Kazaniu na Górze. Nie dopiero uczynki, ale już myśli i pożądania, usposobienia wewnętrzne obrażają Boga. Ludziom czystego serca obiecuje Jezus łaskę oglądania Boga. Ludzie czystego serca kierują się czystą intencją i postępują w sposób szczerzy i prawy, a więc są wolni od dwoistości i hipokryzji faryzejskiej.

2. Za deklaracjami powinny iść czyny

Wobec powyższych stwierdzeń, czy nie wydaje się słuszny wysuwany niekiedy zarzut pod adresem moralności chrześcijańskiej, że jest moralnością z intencji? Przecież dobrymi chęciami i zamiarami „piekło jest wybrukowane”.

Skoro słowo Boże skierowane do człowieka w objawieniu Bożym nie stanowi jedynie zwykłej relacji o faktach, ale jest wezwaniem domagającym się odpowiedzi, to człowiek nie może się wymówić od niej: musi opowiedzieć się za lub przeciw. Człowiek musi działać, tzn. musi odpowiedzieć na wezwanie decyzją „tak” lub „nie”. Właściwa odpowiedź chrześcijanina jest pozytywna (czyn moralnie dobry). Może jednak nastąpić odpowiedź negatywna (grzech). Odmowa wszelkiej odpowiedzi jest także zajęciem stanowiska wobec wezwania Bożego (grzech zaniedbania).

A. Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach* pisał o królestwie Bożym, które gwałt cierpi: „Niebo samo nie spadnie, trzeba je osiągnąć; I pan Bóg nam nie zstąpi, trzeba Go ściągnąć”.

Tę samą myśl wyraził wcześniej św. Jakub, gdy pisał, że wiara bez uczynków nie jest właściwą odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga. Domaga się ono bowiem odpowiedzi czynem w dziedzinie postępowania moralnego. Autentyczna wiara i religijność jest zawsze dynamiczna i kształtuje właściwe postawy moralne. Dopiero dzieła i czyny wpływające z wiary rozstrzygają o rzeczywistej wartości postawy religijnej człowieka. „Wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2,17).

3. Życie chrześcijańskie jest syntezą postaw i czynów

W przypowieści Chrystus przeciwstawia mowę, słowo, deklarację – czynowi, pełnemu woli Ojca. Rzeczą decydującą są nie piękne słowa, uroczyste deklaracje, ale konkretne czyny. Aktywizm jednak zostaje odrzucony przez Chrystusa. Trzeba umieć pogodzić usposobienie wewnętrzne z działaniem.

W każdej pracy wychowawczej chodzi o wyrobienie właściwych usposobień. One zaś będą owocować czynami. W chrześcijańskiej postawie moralnej, to znaczy w naśladowaniu Chrystusa, na czoło wysuwa się postawa progzystencji.

Pytamy, co decyduje najbardziej o autentyczności ucznia Chrystusa. Odpowiedź da się sprowadzić do słowa progzystencji. Oznacza ona istnienie dla kogoś. Chrystus żył dla innych: dla Ojca i dla człowieka, pełniąc wolę Ojca i objawiając Go światu oraz poświęcając się całkowicie człowiekowi. Naśladowanie Chrystusa w progzystencji oznacza ukrzyżowanie własnego egoizmu i wyjście naprzeciw innym.

„Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie” (RH, 21).

W świetle powyższych wywodów trzeba przyznać rację J. Twardowskiemu, który idąc za myślą św. Pawła skierowaną do Koryntian i wszystkich chrześcijan, pisze w wierszu pt. *Miłość*:

*Czystość ciała,
Czystość rąk pana przewodniczącego,
Czystość idei,
Czystość śniegu, co płacze z zimna,
Wody, co chodzi nago,
Czystość tego, co najprościej,
I to wszystko psu na budę bez miłości.
Psu na budę.*

ks. Antoni Młotek

27. NIEDZIELA ZWYKŁA – 6 X 2002

Jesteśmy winnicą Pana

1. „Chcę zaśpiewać memu przyjacielowi pieśń o jego miłości ku swojej winnicy”. Tak obrazowo autor natchniony wyraża słowa zakochanego w człowieku, w swoim ludzie, Boga. Pieśń przechodzi jednak w dramat, ponieważ ukochany lud odwrócił się od Boga plecami. Z taką pieczołowitością przygotowana i obrobiona winnica staje się nieużyteczną dziczą, nie wydaje pożądanых owoców winogronowych. Na nic się więc nie nadaje, jak tylko na opuszczenie i zapomnienie; taki jest los każdej nieużytecznej rośliny. Bóg zdaje się wyrzucać ludowi jego niewierność: „Co jeszcze miałem uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem w niej? Czemu, gdy czekałem by winogrona wydała, ona cierpkie dała jagody?”, co oznacza, „cóż jeszcze mogłem zrobić, by uwierzyli, jak ich kocham?” I przychodzą skutki

Bożego opuszczenia: „Rozbiorę jej żywoplot, by ją rozgrabiono; rozwalę jej ogrodzenie, by ją stratowano. Zamienię ją w pustynię, nie będzie przycinana ni plewiona, tak iż wzejdą osty i ciernie. Chmurom zakażę spuszczać na nią deszcz”. Zapomnienie, opuszczenie; czyż nie na tym właśnie polega piekło: brak Pana Boga?

2. Ewangelia nawiązuje do I czytania, przywołując w swej przypowieści pieśń o winnicy. Dochodzą szczegóły: przybliżenie jej bohaterów, rolników, którzy okazują się nikczemnikami czyhającymi na własność gospodarza, nic nie doceniając i nie dając od siebie: „Gdy nadszedł czas zbiorów, posłał [Pan] swoje sługi do rolników, by odebrali plon należny. Ale ci chwycili jego sługi, jednego obili, drugiego zabili, trzeciego kamieniami obrzucili. Wtedy posłał jeszcze inne sługi, więcej niż za pierwszym razem, lecz i z nimi tak samo postąpili”. W końcu posłał do nich swego syna myśląc, że może kogo jak kogo, ale syna na pewno uszanują. Przewrotność ludzka dochodzi do zenitu: „To jest dziedzic, zabijmy go i posiadźmy jego dziedzictwo”. I tak też uczynili. Wobec powyższego, co Bóg mógł zrobić? Nędznicy zostali wytraceni, a winnica oddana innym dzierżawcom, takim, którzy będą mogli docenić miłość i zatroskanie Boga i oddać oczekiwany plon.

3. Aluzja Jezusa na końcu czytania pokazuje, o kogo chodzi w tej przypowieści: o Żydów, do których przede wszystkim zostało skierowane zbawienie: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym; dlatego powiadam wam, królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda owoc”. Zdanie to stało się w późniejszych czasach przyczyną nieporozumienia, związanego z przekonaniem chrześcijan o odrzuceniu Żydów (judaizmu) przez Boga, a zastąpieniu ich przez Kościół (chrześcijaństwo), tym bardziej że podobne przekonanie podzielali niektórzy Ojcowie Kościoła. Jest to nieporozumienie, które trzeba sprostować na tle innych przypowieści mówiących o powszechności zbawienia, nie wyłączając z nich Żydów, oraz biorąc pod uwagę szerszy kontekst biblijny. Ma to pokazać, że z punktu widzenia ludzkiego zachowanie dzierżawców zasługuje wprawdzie na odrzucenie, jednak Boski plan zbawienia ogarnia i pogan, którzy okazują większe zrozumienie i wdzięczność za Boską interwencję zbawczą niż naród izraelski. Obowiązuje dalej zasada przypomniana w I czytaniu: „Winnicą Pana jest dom Izraela, a ludzie z Judy szczeniem Jego wybranym”, jednakże większą wierność wykazują narody pogańskie, dlatego z nimi w głównej mierze będzie związana dalsza interwencja zbawcza; co też pokazały wieki historii chrześcijaństwa. Dziękujemy więc Panu za dar Bożej zbawczej interwencji, za bycie w Jego winnicy i wydawajmy plon naszego życia, oddając w ten sposób Bogu należną chwałę.

ks. Ryszard Groń

28. NIEDZIELA ZWYKŁA – 13 X 2002

Codzienna obecność Boga w naszym życiu

1. Czytania dzisiejszej niedzieli wprawdzie przez przypowieść o uczie i wybraństwie nań godnych biesiadników nawiązują do wątku czytań ostatniej niedzieli, jednak podkre-

ślają nieco inny jego aspekt: wybrani przez Boga do udziału w Królestwie Bożym gardzą Jego darem, wymawiając się swoimi codziennymi zajęciami; lekceważą trud i zatroskanie Boga, zostają więc opuszczeni, a właściwie sami powodują się opuszczonymi przez Boga, nie biorąc Go pod uwagę; zbawienie natomiast osiągnie tych, którzy zauważą, przyjmą i w ten sposób docenią zaproszenie Pana. Wszystko odbywa się w osnowie uczyty weselnej, jaką Bóg sprawił swojemu synowi. Jest to niejako wskazówka, że Syn Boży jest tu kryterium Bożego planu zbawczego. Warto przez chwilę zatrzymać się nad tymi myślami.

2. Pan Bóg stworzył nas i uzdolnił do oddawania Mu chwały; chce do nas docierać nie w charakterze dodatku do naszego życia i naszych zajęć, jak to często bywa w naszej codzienności, ale chce być w każdym momencie, w dobrej i złej chwili, „rano, w wieczór, we dnie, w noc”. Czasami słyszy się ludzi usprawiedliwiających swoją nieobecność na nabożeństwie niedzielnym w Kościele: „Nie mogłem pójść do Kościoła, bo musiałem np. pójść do szpitala odwiedzić chorego”. Dlaczego nie połączyć jednego z drugim, tzn. najpierw nie pójść do Kościoła, by pomodlić się za chorego, a później odwiedzić go w szpitalu? Ludzie bardzo często nie biorą pod uwagę realnej obecności Pana Boga w ich konkretnym życiu, nie zapraszają Go do swoich codziennych zajęć, wymawiając się przed Bogiem, że musieli zająć się swoimi obowiązkami; stąd nic dziwnego, że nie odczuwają Jego obecności, pozbawiając się Jego zbawczej interwencji w danej chwili.

3. Możemy snuć dalej nasze rozważania; odczuwanie tej Bożej obecności będzie tym skuteczniejsze, im czystsza intencja będzie nam w tym towarzyszyła. Zaproszeni na ucztę, zebrani z rozstajnych dróg życia, przybyli czasem po wieloletnim zagubieniu, a może nawet jeszcze szukający, dobrzy i źli, poznawszy wolę i dobroć Boga, ci wszyscy muszą od teraz przybrać „strój weselny”, tzn. odpowiednie nastawienie serca, gotowość do nieustannego poszukiwania Boga, tym bardziej że On sam się objawił w Chrystusie, dzięki czemu żadna chwila (nawet najtrudniejsza) nie jest bezpłodna, daremna. Św. Paweł potrafił dlatego napisać: „Umiem cierpieć biedę, umiem i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku. Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia”.

4. Ewangelia pokazuje los tych, którzy mimo tej czytelnej wskazówki nie potrafią być otwarci na Boga w ich codziennych chwilach życia, nie mają czystych intencji, być może, chcą wykorzystywać otwartość i dobroć innych, widząc w tym ich naiwność. Z przerażeniem podziałają na nich wtedy słowa Pana „Przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie mając stroju weselnego?” Obrazowy opis wyrzucenia ich z uczyty weselnej (związanie rąk i nóg, wyrzucenie go na zewnątrz, w ciemność, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów) jest niczym innym jak ukazaniem zmarnowanej szansy życia i odwrócenia się od Boga, to, co w teologii nazywa się piekłem. Weźmy sobie słowa dzisiejszej Ewangelii do serca, pamiętając, że chrzest, który przyjęliśmy, tym bardziej nas uzdalnia do szukania Pana Boga w codzienności życia. By nie spotkał nas wyrzut Pana Boga: „Wielu jest powołanych, lecz mało wybranych”.

ks. Ryszard Groń

29. NIEDZIELA ZWYKŁA – 20 X 2002

„Oddajcie cesarowi to, co należy do cesara”

Pytanie o miejsce chrześcijan w świecie nurtuje Kościół już od samego początku. Czy ludzie powołani do życia wiecznego potrzebują jeszcze troszczyć się o dobra materialne, zwłaszcza że Jezus powiedział, abyśmy się nie martwili o to, co mamy jeść czy pić. Ochrzczeni wchodzą w świat życia Bożego, w relację z Bogiem jako Ojcem, zatem ich zatroskanie o pomnażanie dóbr materialnych, o rozwój ekonomiczny nie wydaje się na miejscu. Ucieczka od świata wydaje się być postawą bardziej pasującą do chrześcijanina niż stanowisko zarządcy firmy. Przy uważniejszym jednak spojrzeniu na dzisiejszą Ewangelię odkrywamy, że oczekiwania Pana Jezusa nie dotyczą naszej „ucieczki” od świata.

Człowiek z racji swojej natury należy zarówno do świata nadprzyrodzonego – reprezentowanego w odczytany właśnie fragmencie przez Boga, jak i do rzeczywistości materialnej – symbolicznie ukazanej w osobie cesara. Od żadnego z tych wymiarów człowiek nie może uciec za cenę własnej tożsamości. Potrzeba, aby w ludzkim życiu oba wymiary znajdowały się w równowadze, by to, co jest ludzkim zobowiązaniem wobec Stwórcy, zostało wypełnione przy jednoczesnym niezaniechaniu perspektywy życia materialnego. Jakby podświadomie jednak w wysłuchanej właśnie wypowiedzi kładziemy akcent na kwestię oddania „Bogu tego, co Boskie”, stawiając w cieniu zagadnienie spraw cesara.

Prawdopodobnie każdy z chrześcijan jest w stanie określić z dużą dokładnością, co to znaczy „oddać Bogu to, co należy do Boga”. Zapytani, jednym tchem wymienilibyśmy niedzielą Eucharystię, codzienną modlitwę, regularną spowiedź, może „święcone” czy posypanie głów popiołem we Środę Popielcową. Mniej jasnej odpowiedzi doczekałoby się pytanie o to, „co należy oddać cesarowi”.

Cezarem dnia dzisiejszego dla każdego z nas stają się przedstawiciele państwa, władza różnego szczebla i orientacji politycznej. Wezwanie skierowane do nas o oddanie cesarowi tego, co do niego należy, może być odczytane jako zobowiązanie do uczciwości w życiu społecznym. Przykładem może tu służyć lojalność w płaceniu podatków. Odprowadzenie części pieniędzy do wspólnej kasy państwowej jest formą dbania o dobro wspólne i choć może niekiedy nie mamy pewności, że pieniądze te zostaną dobrze wykorzystane nie zmienia to naszych zobowiązań. Socjalizm, w którym żyliśmy od pierwszych lat powojennych, odczytał nas odpowiedzialności za życie społeczne. Polityka była domeną partii, a zwykły obywatel walczył o przetrwanie, radząc sobie często przez kradzież i przywłaszczanie majątku wspólnego. Rzeczywistość, w jakiej żyjemy, pomaga nam poczuć się gospodarzami naszego wspólnego domu, a na jego straży stać powinni ci, którzy sprawują władzę, dzisiejsi „cezarowie”.

Szczególnie delikatna dziś staje się sprawa uczciwości pracodawcy wobec pracownika. W Starym Testamencie jednym z największych zaniedbań w relacjach międzyludzkich, dziś przez *Katechizm* zaliczanym do grzechów wołających o pomstę do nieba, było zatrzymanie zapłaty robotnikowi. Zauważalna dziś dysproporcja ekonomiczna pomiędzy

właścicielami i zarządcami zakładów a pracującymi w nich ludźmi powinna stać się powodem do refleksji i odpowiedzi na pytanie: „Czy wypracowane dobra są rzeczywiście rozdzielane sprawiedliwie?”

Oddawanie ceszarowi tego, co do niego należy, zaczyna się od uczciwości w życiu sąsiedzkim. Człowiek, który służy Bogu przez modlitwę, częste przyjmowanie Komunii świętej, bez wątplenia odczuwa w sercu potrzebę właściwej postawy wobec drugiego człowieka. Umiejętność budowania odpowiednich relacji międzyludzkich jest sprawdzianem prawdziwej pobożności i jednocześnie jednym ze sposobów „oddawania ceszarowi jego należnej części”.

Sprawiedliwość na co dzień zależy też trochę od każdego z nas, niech zatem dzisiejsza Ewangelia rozbudzi w każdym z nas pragnienie budowania własnego życia opierając się na sprawiedliwości i równowadze pomiędzy wysiłkiem wkładanym w cześć oddawaną Panu Bogu a trudem ponoszonym w celu codziennego realizowania sprawiedliwości.

ks. Adam Łuźniak

NIEDZIELA POŚWIĘCENIA WŁASNEGO KOŚCIOŁA – 27 X 2002

Zdążyć do domu Pana

Na tym świecie jesteśmy pielgrzymami z daleka od Pana. Nasza wędrówka rozpoczęła się w momencie chrztu, a zakończy się wtedy, gdy ujrzymy Go twarzą w twarz takim, jakim jest. Dopóki się to jednak nie stanie, trwa nasza wędrówka, w której wszystko jest doczesne i przejściowe. Czy wobec tego jest zasadne budowanie świątyń tak solidnych, jakby ludzkie życie na tym świecie miało trwać wiecznie?

Pielgrzymowaniem jest życie człowieka, to prawda, ale i w pielgrzymce człowiek przystaje niekiedy, by się posilić, zrobić rozrachunek z przebytej drogi i przyjrzeć się, czy ścieżka prowadzi we właściwą stronę. Chrześcijanie takie momenty refleksji i posiłku przeżywają w niedzielę, nie bez powodu zwanej Dniem Pańskim. Spotkanie pod jednym dachem, wokół stołu Pańskiego, pozwala nabrać duchowych sił, umocnić się w wierze, rozważyć wobec Jezusa, jak przebiegła dotychczasowa droga, i nabrać entuzjazmu do dalszego wędrowania. Piękno tego miejsca, w którym chrześcijanie przeżywają spotkanie ze wspólnotą i z Jezusem Chrystusem, jest wyrazem ich wiary i miłości do Zbawiciela, nie przez przypadek zatem świątynia cieszy się stałą troską ludzi wierzących.

Szacunek, jakim otaczamy nasz dom, niekiedy nostalgia, jaka towarzyszy dalekim podróżom, gdy zmuszeni jesteśmy długo przebywać poza domem rodzinnym, wypływają z tego, że z domem rodzinnym zwykle związane są pierwsze chwile naszego życia, narodziny, najbardziej bez troski chwile dzieciństwa, bliskość osób bezwarunkowo nas kochających. Świątynia parafialna jest miejscem, w którym rozpoczęło się w nas życie Boże. Tu otrzymaliśmy chrzest i zaczęliśmy wzrastać jako dzieci Boże, tu zwykle również po raz pierwszy przyjęliśmy Jezusa do serca w Komunii Świętej, do tego więc miejsca biegną nasze myśli, gdy myślimy o naszym życiu duchowym.

Kościół materialny – zbudowany z cegieł i kamieni – ma swój sens tylko wtedy, gdy służy wierzącym. Świątynia, w której nikt się nie spotyka, gdzie nie odprawia się Mszy

świętej, jest świątynią martwą, ponieważ życiem tej budowli są ludzie, którzy w niej się spotykają i wielbią Boga.

Potrzeba jednak, aby tajemnica kościoła – budynku, kryjącego w swym wnętrzu Ciało Chrystusa, symbolizującego Kościół pielgrzymujący do Domu Ojca, stała się również tajemnicą ludzkiego serca. Potrzeba, aby chrześcijanie starali się o to, by ich serca stawały się świątyniami, w których mieszka i jest wielbiony Bóg.

Spotkanie niedzielne w świątyni ma sens tylko wtedy, gdy prowadzi ono do przemiany chrześcijańskiego serca. Niedzielna Eucharystia, przez którą Chrystus przychodzi do swoich, sprawia, że każdy, kto przyjął Go do swego serca, staje się świątynią Jego obecności w świecie. Wchodząc w środowisko swego życia, pracy, rozrywki, chrześcijanin wnosi weń Chrystusa i sprawia, że w ten sposób zwykła codzienność zostaje uświęcona obecnością Zbawiciela. Ta obecność sprawia również, że wierzący mają wewnętrzną moc do przemiany świata i do czynienia go bardziej ludzkim i chrześcijańskim.

Dzień dzisiejszy – wspomnienie poświęcenia tego kościoła i przeznaczenia go na użytek wiernych – niech będzie dla nas wezwaniem do odświeżenia w sobie i przeżycia na nowo radości z tego, że należymy do tej konkretnej wspólnoty parafialnej, i że mieszka pośród nas Chrystus.

Niech każdorazowe spojrzenie na nasz kościół parafialny, na jego mury i wieżę, doda nam sił i pobudza nasze przekonanie, że pośród nas kroczy nasz Pan. On jest obecny w świątyni, towarzyszy nam, gdziekolwiek znajdujemy się, wypełniając nasze zadania życiowe. On mieszka w naszych sercach jak w świątyni, dodaje nam sił i nigdy nas nie opuści.

ks. Adam Łuźniak

WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH – 1 XI 2002

„Jest tylko jeden smutek świata, że nie jesteśmy świętymi”

1. Uroczystość dnia dzisiejszego każe nam pochylić się nad tajemnicą świętości i sposobem do jej dochodzenia. Nie można się tu sugerować jedynie praktyką Kościoła, który przeprowadza procesy beatyfikacyjne i kanonizacyjne poszczególnych świętych i w rezultacie ogłasza ich takimi. Oparcie się tylko na tej praktyce, stwarzałoby niebezpieczeństwo zredukowania daru świętości tylko do nielicznych osób, i to tych zauważonych przez Kościół. I tak do dziś, chociaż już na szczęście coraz rzadziej, panuje przekonanie, że święty to ktoś nadzwyczajny, który zawdzięcza dar świętości specjalnej ingerencji Boga. Ze świętością kojarzymy wtedy nadzwyczajne cuda i dobroczynne znaki, które towarzyszyły życiu i działalności świętego. Całe szczęście, troska Ojca Świętego, by rozpowszechnić całkiem zwyczajne przykłady świętości, i to ludzi, którzy żyli jeszcze całkiem niedawno, których, być może, wielu z nas pamięta, powoli obala taki mit świętości.

2. Oto nagle zauważamy, że skoro ludzie, których być może, znaliśmy zostali świętymi, wyciągamy słuszny wniosek, że właściwie każdy z nas może być świętym. I właśnie o to chodzi. Do świętości potrzebna jest, oprócz łaski Pan Boga, także współpraca (dobra wola z reperkusją dobrego życia) danego człowieka. On musi pragnąć Pana Boga, i aby

Go pragnąć, nie może zatrzymywać się li tylko na miłości świata, który sam z siebie jest dobry, ale we wszystkim widzieć przejaw woli Bożej. Chodzi o to, by żyć na co dzień obecnością Boga i Jego wziąć za tło swego życia. Bardzo użyteczne, a właściwie nieodzowne, są tu trzy cnoty teologalne, które wprowadzają nas w atmosferę Bożego działania i pozwalają brać w niej udział. Są one jakby resorami, które sprawiają, że możemy w swojej podróży życia kierować się właśnie drogą Boga ku Bogu.

3. Wiara ma za zadanie wprowadzić nas w ogóle w orbitę Bożej obecności, zapraszając Pana Boga do każdej naszej chwili, biorąc pod uwagę fakt, że daje ona człowiekowi nadprzyrodzoną zdolność wprowadzania Go w życie ludzkie. Tak pojętą wiarę najlepiej sprawdzić po tym, czy się modlimy, tzn.: czy bierzemy Pana Boga pod uwagę w danym momencie, szczególnie chodzi o modlitwę ranną i wieczorną. Nadzieja bazuje na wierze i pozwala człowiekowi budować swoje życie właśnie na Panu Bogu, a nie na nas samych, jak to często bywa. Najlepiej ją poznać po sposobie naszej modlitwy, tzn.: pytając, czy oprócz najczęściej spotykanych prośb, które mogą wskazywać na to, że budujemy na sobie, pojawiają się również przeproszenia, uwielbienia i dziękczynienia. Miłość wreszcie daje nadprzyrodzoną zdolność miłowania Pana Boga i ofiarowania się Mu, a przez Niego – innym ludziom, tak jak On się ofiarował na krzyżu dla nas. Po tym ją zresztą rozpoznajemy, po elemencie wyrzeczenia, poświęcenia, zaangażowania sercem.

4. Wiara, nadzieja, miłość, to trzy cnoty teologalne, które mają moc przemienić nasze życie na nieustanne trwanie w Bożej obecności, na stawanie się świętym. Dodajmy do tego jeszcze to, co jest specyficzne dla chrześcijaństwa, wykorzystując różne sytuacje życia, tzn. środowiska, w którym przychodzi nam żyć, a mianowicie, błogosławieństwa, które sprawiają, że trzy cnoty teologalne są pełne życia i aktualności. Wobec powyższego, możemy podsumować: „Jest tylko jeden smutek świata: ten, że nie jesteśmy świętymi”, napisał niegdyś Leon Bloy. Słyszac słowo „świętość”, wielu ludzi się uśmiecha i wzruszając ramionami, mówi: to nie dla mnie, to mnie nie interesuje. Ludzie chcą być wolni i niezależni, nawet wobec Boga. Chcą zakosztować wszystkich smaków życia, niczego sobie nie odmawiać, z niczego nie rezygnując. Warto jednak wtedy się zapytać za Martnem Gutlem: „Co pomogą szybkie auta tym, którzy nie mają kierunku? Co pomogą czubate talerze tym, którzy są głodni miłości? Na co zda się wielka wiedza, skoro nikogo nie chcemy nawrócić? Po co cześć świętych, skoro nikt nie chce żyć tak jak oni?” Niech to będą i nasze pytania.

ks. Ryszard Groń

31. NIEDZIELA ZWYKŁA – 3 XI 2002

Jeden jest wasz Ojciec, jeden Nauczyciel i jeden Mistrz

1. Chorobliwa mania wielkości i znaczenia

W naszym otoczeniu niemal codziennie ocieramy się o ludzi, którzy patrzą na nas z góry. Uważają się za lepszych i mądrzejszych od nas. Często ujawniają skłonność do rządzenia

drugimi, do narzucania innym swego zdania. Potrafią znakomicie rozkazywać, ustalać drugim obowiązki, wyznaczać im zadania. Sami zaś nie chcą się do niczego zobowiązywać. Lubią błyszczeć na ważnych publicznych spotkaniach. Zajmują pierwsze miejsca. Bardzo chcą, żeby ich zauważyć, pochwalić, docenić. Zazwyczaj bywają to ludzie, którzy piastują kierownicze stanowiska, którzy mają swoich podwładnych, chociaż nie tylko, gdyż pyszałków nie brakuje też w tzw. dołach społecznych. Ludzi tego typu demaskuje i piętnuje Chrystus w dzisiejszej Ewangelii. Nazywa ich uczonymi w Piśmie i faryzeuszami. Wytyka im obłudne praktyki życiowe.

2. Chrystus wzywa do pokory

Przypomnijmy słowa Chrystusa: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze [...] Wszystkie swe uczynki spełniają w tym celu, żeby się ludziom podobać [...] Lubią zaszczytne miejsca na ucztach i pierwsze krzesła w synagogach. Chcą, by ich pozdrawiano na rynkach i żeby ludzie nazywali ich »Rabbi«” (Mt 23,2.5a.6-7).

Chrystus odrzuca taką postawę i daje inne wskazania: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się »Rabbi«, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie. Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23,8-10).

W słowach tych Chrystus przypomina, że On jest naszym jedynym Nauczycielem i jedynym Mistrzem. Z tego stwierdzenia wynikają ważne konsekwencje. Chrystus jest tym Nauczycielem, który zna pełną prawdę o Bogu, o człowieku i o świecie. Zna także najlepsze metody wychowawcze, najlepsze recepty na duchowe dojrzewanie człowieka. Nazywa się także naszym jedynym Mistrzem, czyli kimś, kto pod każdym względem jest autorytetem i jest godny naśladowania. Ten autorytet Nauczyciela i Mistrza złączył Chrystus z wielką pokorą. Nigdy nie patrzył na ludzi z góry. Nigdy nie kazał sobie usługiwać, ale jak sam powiedział: „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28). Zaś św. Paweł o Nim napisał: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6-8).

W tej postawie uniesienia i pokornej służby Chrystus ma wielu znakomitych świadków, którzy w Jego stylu wydeptywali sobie drogi ku świętości. Wśród nich jest najpierw św. Jan Chrzciciel, który powiedział o Tym, któremu przygotowywał drogę: „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3,30). Wśród nich jest Maryja, pokorna Służebnica Pańska. Wśród nich są naśladowcy naszego Mistrza i Nauczyciela we wszystkich epokach dziejów Kościoła. Są i dzisiejsi świadkowie Chrystusa, którzy w swoim życiu nie szukają siebie, swojej chwały, ale wszystko czynią, aby wzrastała chwała Boga. Słowem i czynem przedłużają postawę psalmisty, który ongiś wołał: „Nie nam, Panie, nie nam, lecz Twemu imieniu daj chwałę” (Ps 115,1). Bóg więc lubuje się w ludziach prostych i pokornych, w tych, którzy nie szukają siebie, ale zabiegają o pomnażanie chwały Bożej.

3. Droga pokornej służby drogą do wielkości

Oto przed nami jasny program życia: „Największy z was niech będzie waszym sługą. Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Mt 23,11-12). Jakże nam trudno niekiedy stosować się do tych słów. Tyle w naszym życiu pogoni za wielkością, za znaczeniem, tyleż usiłowań, by nad innymi panować, by im rozkazywać, tyleż próżności, tyleż zabiegów o naszą chwałę, o nasze krzesła, tyleż niezdrowych ambicji. Drażnią nas takie postawy u innych tam, na szczytach, w świecie polityków, przedsiębiorców, urzędników. Spotykamy jednak postawy zaskakujące, pozytywne, godne naśladowania.

W związku ze Świętem Niepodległości, które przeżywamy 11 listopada, warto przypomnieć, jaka była postawa aktorów naszej narodowej sceny, którzy natrudzili się przy restauracji naszego państwa. Rywalizacja między tymi politykami schodziła na plan dalszy, gdy w grę wchodziły ważne interesy kraju. Oto przykład jeden z wielu. Szefem polskiej delegacji na konferencję wersalską został Roman Dmowski. Przeciwnik polityczny naczelnika państwa. Józef Piłsudski wybrał go bez wahania, bo był najlepszy w gabinetowych rokowaniach. Napisał do lidera Narodowej Demokracji słynny list, zaczynający się od słów; „Drogi Panie Romanie”. A Dmowski zachował się jak wybitny mąż stanu. Nie odrzucił propozycji i w Wersalu walczył o nasze granice jak lew.

Nabierzmy z dzisiejszej liturgii mocy, abyśmy w stylu Chrystusa i Jego wielkich świadków służyli w pokorze innym, w szczególności tym, wśród których żyjemy.

Nie zabiegajmy tak o nasze własne interesy, o własną chwałę. Szukajmy na pierwszym planie chwały Bożej i dobra drugich. Żyjmy tak, żeby innym z nami było dobrze, a Pan sam nas wywyższy, zatroszczy się o naszą pomysłowość w stosownej chwili, albowiem: „Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Mt 23,12).

ks. Ignacy Dec

32. NIEDZIELA ZWYKŁA – 10 XI 2002

Roztropne czuwanie – naszą mądrością

1. Zapotrzebowanie na roztropność

Częstą sytuacją naszego życia jest czekanie. Czekamy na ludzi, z którymi żyjemy czy pracujemy, czekamy na uroczystości, wydarzenia, czekamy na rzeczy materialne, czekamy na osiągnięcie jakiegoś podjętego zamierzenia. Czekamy niekiedy niecierpliwie, nerwowo, z niepokojem, ze strachem. Czekamy czasem z radością i nadzieją. Zwykle nasze oczekiwania związane są z jakimś działaniem, bowiem niedobrze jest czekać beczynnie.

Starożytny mędrzec Seneka pozostawił nam następującą maksymę: *Quidquid agis, prudenter agas et respice finem* – „Cokolwiek czynisz, czyń roztropnie i patrz na koniec”. Jest to wezwanie do roztropnego działania w perspektywie jakiegoś finału, końca, kresu. Maksyma ta zawiera bardzo ważne wskazanie, bowiem każe nam wybiegać w przyszłość. Człó-

wiek nie może żyć tylko przeszłością i terażniejszością. Winien także wybiegać w przyszłość. Wprawdzie jest ona zakryta przed ludzkim okiem, ale można w niej wiele przewidzieć. W przyszłości, która jest przed nami, są cele bliskie i dalekie. Na wiele z nich wyraźnie, świadomie czekamy. Są wydarzenia, które na pewno nastąpią. Takim wydarzeniem będzie na pewno nasza śmierć, nasze odejście z grona żyjących mieszkańców tej ziemi. Na pewno ono kiedyś nastąpi, tylko nie wiemy kiedy. Naszą wiarą spoglądamy za granicę śmierci. Mamy kiedyś znaleźć się w nowym domu. Na progu tego domu ma nastąpić spotkanie z Chrystusem. Na to właśnie najważniejsze spotkanie trzeba nam mądrze oczekiwać.

2. Chrystus zapowiada przyjście po nas

Słowo Boże dziś na liturgii ogłaszane mówi nam o oczekiwaniu na rzeczywistość ostateczną. Owo oczekiwanie jest treścią przypowieści o dziesięciu pannach: pięciu nierozsądnych i pięciu roztropnych. Dawne tłumaczenie mówiło wręcz o pannach mądrych i głupich, czekających na powrót Oblubieńca. W tradycyjnej wykładni chodzi tu o oczekiwanie na Boży sąd, na przyjście Boga, o oczekiwanie roztropne i nieroztropne, po prostu głupie. Jezus obiecał powrócić do nas. Ten powrót można rozumieć podwójnie: przyjście Chrystusa po każdego z nas w chwili naszej śmierci i powrót Chrystusa na Sąd Ostateczny. I jedno i drugie przyjście jest pewne. Jednakże nie jest znana chwila tego przyjścia. Dlatego Chrystus zalecił roztropne czuwanie: „Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny” (Mt 25,13). Oliwa w lampach panien roztropnych jest znakiem czuwania mądrego, czynnego, zaś brak oliwy w lampach jest symbolem czekania lekceważącego, nierozsądnego.

Sytuację oczekiwania potwierdza dziś także św. Paweł. Opowiada o powtórny przyjściu Chrystusa: „Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,16-17).

To roztropne oczekiwanie na powrót Pana, to ustawiczne liczenie się z Jego powrotem – jest znakiem mądrości człowieka. Tę mądrość wychwala czytany dziś fragment Księgi Mądrości. Autor biblijny wzywa nas do poszukiwania mądrości, zaś rozmyślanie o niej nazywa szczytem roztropności. Źródłem tej mądrości jest sam Bóg. Człowiek może ją zdobywać na drodze swoich naturalnych poszukiwań i na drodze kontemplacji Bożego Prawa.

3. Nasza postawa oczekiwania na powrót Pana

Na powrót Pana trzeba być przygotowanym. Nie byłoby dobrze być zaskoczonym. Dlatego nasi ojcowie ułożyli wezwania w suplikacjach: „Od nagłej i niespodzianej śmierci zachowaj nas, Panie”. Ważne jest to, w jakiej sytuacji zostanie nas powracający Pan. Puste lampy przypominają przestrożę R. Foucaulda: „Gdy przyjdzie nam pokazać Bogu nasze ręce, ważne jest, by były one nie tylko czyste, gdyż nic złego nikomu nie zrobiliśmy, ale by nie były one puste”.

Zdążamy ku końcowi roku liturgicznego, zdążamy także ku kresowi naszego ziemskiego życia. Przeżywajmy ten czas w postawie roztropnego czuwania, czyli w postawie myślenia o Bogu, w postawie wypełniania Jego woli.

ks. Ignacy Dec

33. NIEDZIELA ZWYKŁA – 17 XI 2002

Końcowe rozliczenie

1. Ziemskie rozliczenia

Wiele słyszymy i czytamy w naszym życiu o różnych rozliczeniach. Mają one miejsce w zakładach pracy, przedsiębiorstwach, bankach, szkołach, szpitalach i innych instytucjach użyteczności publicznej. Są dokonywane zazwyczaj pod koniec miesiąca czy pod koniec roku, po upływie kadencji sprawowania kierownictwa, po wygaśnięciu jakiejś umowy itp. Rozliczamy, bilansujemy dochody, rozchody. Rozliczamy się z podjętych zobowiązań, podpisanych umów, z otrzymanych pieniędzy. Musimy przyznać, że te rozliczenia są często przykrym udręczeniem. Dlatego ich na ogół nie lubimy. Niekiedy nawet bardzo się ich boimy, zwłaszcza wtedy gdy czujemy się winni, gdy czegoś zaniedbaliśmy, gdy coś nie zostało dopilnowane.

Słuchamy czasem o rozliczaniu ludzi za ich poglądy, za działalność, za nadużycia gospodarcze, polityczne, za afery, za krzywdę, jaką komuś wyrządzili. Po upadku komunizmu mówiło się w Polsce, że wielu ludzi z poprzedniego okresu nie zostało rozliczonych, że obłowili się, rozgrabili narodowy majątek i żyją sobie całkiem nieźle.

Wśród tych ziemskich rozliczeń jest rozliczenie najważniejsze, którego nie można uniknąć. Jest to końcowe rozliczenie z całego naszego życia przed Bogiem. O ile od wyżej wspomnianych rozliczeń można się jakoś wybronić, wymigać, to przed tym końcowym rozrachunkiem nie można uciec. O takim właśnie rozliczeniu mówi nam liturgia dzisiejszej niedzieli. Pozostajemy zatem nadal w listopadzie, u kresu roku kościelnego, w klimacie myśli eschatologicznej.

2. Ostatnie rozliczenie – rozliczenie z otrzymanych talentów

Jezus w przypowieści o talentach przekazuje nam trzy główne prawdy:

a) Prawda pierwsza: każdy człowiek – każdy z nas, otrzymał od Boga jakieś talenty, określone, konkretne dary. Bóg różnie rozdaje talenty. Jedni otrzymują więcej, inni mniej; jedni takie, drudzy inne uzdolnienia, przymioty. Jest pewne, że każdy coś otrzymał. Dlatego nie mów, że nic nie otrzymałaś, nie mów, że za mało otrzymałaś, że twój kolega z pracy, twój sąsiad ma więcej. Nie zazdrość nikomu. Bóg dobrze porozdawał, dobrze wiedział, komu co przydzielić. Ty otrzymałaś na pewno to, co ci jest potrzebne do zbawienia. Czy zatem wiesz, co otrzymałaś? Jak do tej pory o tym nie myślałaś, to trzeba się zastanowić. Powinieneś wiedzieć, za co Bogu dziękować.

b) Prawda druga: Bóg daje talenty, uzdolnienia po to, by je rozwijać, pomnażać. Nie jest zatem ważne, jakie się talenty otrzymało, ale co się z nimi zrobiło. Talentów nie wolno zakopać, schować. Dlatego nie mów, że ci nie wychodzi, że nic nie potrafisz, że cię nie stać, aby rozwijać ziarenka prawdy, dobra, piękna, które w sobie nosisz. Droga życia to droga rozwoju, przede wszystkim droga rozwoju duchowego. W rozwoju duchowym nie wolno się zatrzymać. Zatrzymujemy się w rozwoju fizycznym: do pewnego czasu rośnie-

my w górę, przybывamy na wadze. Rozwój biologiczny ma swoje granice, których nie jesteśmy w stanie przekroczyć. Natomiast rozwój uzdolnień duchowych nie ma zakreślonych granic. Wiesz dobrze, że możesz być lepsza niż jesteś, że możesz być bardziej cierpliwa, bardziej wrażliwa, bardziej kochająca. Możesz stawać się ciągle lepszym człowiekiem, niż jesteś. Zatem idziemy przez życie ziemskie do Boga, do zbawienia, drogą rozwoju, drogą pomnażania talentów.

c) Trzecia prawda zawarta w przypowieści o talentach: Z otrzymanych talentów trzeba się będzie rozliczyć. Czas rozrachunku na pewno nadejdzie. Dla niektórych ludzi nadchodzi zupełnie niespodziewanie. Niektórzy wychodzą rano z domu i już do niego nie wracają. Niektórzy kładą się spać i rano się nie budzą. Apostoł Paweł dziś nas ostrzega: „dzień Pański przyjdzie jak złodziej w nocy [...] Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi” (1 Tes 5,2.6). To przyście Pana po każdego z nas będzie połączone z rozrachunkiem naszego życia. Każdy będzie na końcu zapytany, co zrobił z tymi talentami, które otrzymał. Bóg każdego sprawiedliwie rozliczy. Wtedy, przy tej ocenie, nie będzie tak ważne, kim się tu, na ziemi, było, ale czego się dokonało. Nie ważne czy się było prezydentem, aktorem, profesorem, lekarzem, biskupem, księdzem, matką czy osobą samotną, człowiekiem prostym czy wykształconym. Ważne będzie to, ile zyskamy nowych talentów, z czym stanjemy przed Bogiem.

3. Ufność w Boże miłosierdzie

Jak się przygotujemy na to końcowe rozliczenie z Bogiem? Co można zrobić już tu, na ziemi, żeby ten końcowy rozrachunek był dla nas korzystny? Odpowiesz mi: dobrze żyć, rozwijać talenty, przyjaźnić się Bogiem. Jeśli tak myślisz i według tego będziesz starał się dalej żyć, to będzie już wiele, duży zaatek na szczęśliwy finał.

Chcę ci jednak dziś zaproponować na dalsze twoje życie coś, co ci kiedyś pozwoli popatrzeć raźniej Bogu w twarz. Jeśli chcesz wygrać życie ziemskie i kiedyś stanąć do szczęśliwego raportu przed Bogiem, stań cię czcicielem Bożego miłosierdzia, pokochaj Jezusa Miłosiernego, Jezusa, przedstawianego na obrazie z napisem „Jezu, ufam Tobie”.

Słyszałaś o *Dzienniczku* św. siostry Faustyny. Pod datą 22 lutego 1931 r. Święta napisała: „Wieczorem, kiedy byłam w celi, ujrzałam Pana Jezusa ubranego w szacie białej. Jedna ręka wzniesiona do błogosławieństwa, a druga dotykała szaty na piersiach. Z uchylenia szaty na piersiach wychodziły dwa wielkie promienie, jeden czerwony, a drugi biały. W milczeniu wpatrywałam się w Pana, dusza moja była przejęta bojaźnią, ale i radością wielką. Po chwili powiedział mi Jezus: »Wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie. Obiecuję, że dusza, która czcić będzie ten obraz, nie zginie. Obiecuję także, już tu, na ziemi, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie w godzinę śmierci. Ja sam bronić ją będę jako Swej chwały«”.

Czy dobrze słyszałaś, co Chrystus powiedział? Czy masz obraz Jezusa Miłosiernego u siebie? Spoglądaj nań, abyś nie zapomniał, kto za ciebie umarł, abyś nie zapomniał, kto za ciebie wycierpiał rany, abyś nie zapomniał, kto cię może uchronić od śmierci wiecznej, kto ci może pomóc, jeśli przyjdiesz do Boga na końcu z pustymi rękami, z niepomożonymi talentami. Nie wiem, czy ci w życiu wszystko wyjdzie, czy jeszcze nie uśmiechniesz się do szatana, czy nie przyjmiesz od niego oferty. I co wtedy?

Czy zapomniałeś o tym, kto ci już tyle razy przebaczył twoje grzechy? Tyle razy już klękałeś przed krzyżem i otrzymałeś przebaczenie. A jeśli tu, może w tym kościele, jest dzisiaj ktoś, kto chodzi już wiele lat z grzechami, kto się jakoś duchowo zapiekł i nie przychodzi po Ciało Pańskie, gdyż ma świadomość winy? Na co czekasz? Nie ma takiego dna, z którego by cię Chrystus nie podźwignął.

A popatrz, co się dzieje w świecie: tym dalekim i tym bliskim. Tyle ludzie plują Bogu w twarz. A Bóg nie oddaje im złem za zło, ale czeka.

Przeżywaliśmy już kilkakrotnie dramat nowelizacji ustawy antyaborcyjnej. Pamiętamy, jak kiedyś Papież podniósł się po operacji i wołał: „Naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości”. Matka Teresa skierowała wtedy apel do Polaków. Episkopat wystosował specjalny list do kancelarii sejmu. Tysiące innych listów wpłynęło od ludzi. Wielu wyszło na ulice w obronie życia, przyszedli przed gmach parlamentu. A ci zagłosowali za cywilizacją śmierci.

Świat potrzebuje Bożego Miłosierdzia. Kto ma je wypraszać? Każdy z nas. Dlatego szukamy ratunku w Miłosierdziu Bożym. Dlatego chcemy wołać: „Dla Jego bolesnej męki, miej miłosierdzie dla nas i całego świata... Święty Boże, święty mocny, zmiłuj się nad nami i nad całym światem [...] Jezus, ufam Tobie”.

ks. Ignacy Dec

UROCYSTOŚĆ CHRYSTUSA KRÓLA – 24 XI 2002

Bóg miłosierny i sprawiedliwy

1. Ludzkie, obiegowe wyobrażenia o Bogu

Dobiega kresu kolejny rok kościelny. Kończymy go uroczystością Chrystusa Króla Wszechświata. Uroczystość tę wprowadził papież Pius XI w 1925 r. Do czasu Soboru Watykańskiego II obchodziliśmy ją w ostatnią niedzielę października. Po Soborze została przesunięta na ostatnią niedzielę roku kościelnego. W ten sposób uwydatniamy prawdę, że Chrystus jest naszym celem: Panem i Sędzią, Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem wszystkiego.

Liturgia dzisiejszej uroczystości ukazuje nam Chrystusa w podwójnej roli: w roli miłosiernego Pasterza i w roli sprawiedliwego Króla.

Najpierw warto uświadomić sobie, jak widzą ludzie Pana Boga w codziennym życiu, jaki obraz Boga noszą w swoich sercach. Zwykle swoje myśli o Bogu wyrażają w obiegowych powiedzeniach, np: „Bóg jest nierychliwy, ale sprawiedliwy”, „Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie”, „Boże, Ty widzisz i milczysz”, „Skaranie boskie”. Gdy jakiemuś złoczyńcy stanie się coś złego, skłonni jesteśmy powiedzieć: „dosięgła go ręka Bożej sprawiedliwości”. W wypowiedziach tego typu wyrażane jest przekonanie, że Pan Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, że śledzi ludzi i zsyła na nich raz po raz różne kary.

Funkcjonuje także u niektórych ludzi obraz Boga jako Ojca, który zawsze jest miłosierny, rozdaje swoją dobroć na lewo i na prawo. Bóg po prostu – to nieudolny staruszek,

który przymyka oko na ludzki grzech, wszystkim tylko przebacza, jest wyrozumiały, niezdolny do gniewu, nie mający poczucia sprawiedliwości.

Który z powyższych obrazów Boga jest właściwy? Z pewnością ani jeden, ani drugi oddzielnie wzięty. Od dzieciństwa nas uczono, że Bóg jest miłosierny i sprawiedliwy. Taki też obraz Boga kreuje nam dzisiejsza liturgia uroczystości Chrystusa Króla.

2. Bóg jest Bogiem miłosierdzia i sprawiedliwości

Słowo Boże dzisiejszej uroczystości uwydatnia dwa wyżej wspomniane podstawowe przymioty Boga: miłosierdzie i sprawiedliwość.

Oba przymioty Boga zostają przez słowo Boże związane w jednym obrazie Króla, który winien być zarazem miłosierny, jak i sprawiedliwy, hojnie przebaczać i sprawiedliwie karać. W pierwszym czytaniu jest uwydatniony rys miłosierdzia. Bóg jest pasterzem swojego ludu: „Oto ja sam będę szukał moich owiec i będę miał o nie pieczęę [...] Ja sam będę paść moje owce i Ja sam będę je układał na legowisko [...] zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleconą opatrzę, chorą umocnię [...]” (Ez 34,11,15-16).

W Ewangelii zaś mamy uwydatniony rys sprawiedliwości. Chrystus Król, jako Pasterz i Sędzia, oddzieli „owce” od „kozłów”, dokonana sprawiedliwego sądu nad swoją owczarnią. Kryterium tej końcowej oceny, tego sądu, będzie stanowić miłość, nie ta deklarowana, ale ta pełniona, czyniona.

Z biblijnych czytań możemy wysnuć wnioski, że obydwa przymioty Króla wyrażone symbolicznie w dwu obrazach Pasterza i Sędziego ujawniają się w różnym czasie. Chrystus jest najpierw naszym Pasterzem. On czuwa nad nami. W Jego owczarni możemy czuć się bezpiecznie. On nam dziś udziela hojnie przebaczenia. On wspomaga mocą Ducha Świętego, aby zło zwyciężać dobrem, aby pozostawać wiernym woli Bożej, Bożemu Prawu. Jednakże, ten sam Chrystus Król pojawi się na końcu jako Sędzia. On „przyjdzie w swej chwale [...] zasiądzie na swoim tronie, pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody [...] oddzieli jednych od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów” (Mt 25,31-32). Chrystus oddzieli swoich przyjaciół, tych, którzy Mu służyli w biednych i potrzebujących, od swoich nieprzyjaciół, od tych, którzy nie czynili dobrze będącym w potrzebie. Zatem kryterium Sądu Ostatecznego i podziału ludzi na wieczność będzie miłość.

3. Nasza ziemską drogą na spotkanie z Chrystusem Sędzią

Będziemy zatem sądzeni z miłości. Jesteśmy w etapie historii zbawienia, kiedy przyjmujemy od Boga miłosierdzie. Tyle razy nam Bóg już przebaczył, gdy z żalem prosiliśmy Go o odpuszczenie nam grzechów. Tyle jeszcze nam wybaczy, gdy pobłądzimy i będziemy żałować. Jednakże, musimy pamiętać, że spotkamy Go także jako sprawiedliwego Sędziego. Syn Boży nas sprawiedliwie osądzi. Wtedy już nie będzie okazywane miłosierdzie, ale sprawiedliwość.

Abyśmy mogli usłyszeć na sądzie radosne słowa zaproszenia do wejścia we wspólnotę zbawionych przyjaciół Chrystusa, winniśmy teraz nie tylko przyjmować Boże miłosierdzie, ale także winniśmy je czynić wobec drugich. Droga do wieczności prowadzi przez człowieka (M.A. Krąpiec). Mamy w Kościele tyleż pociągających przykładów służby Chrystusowi w ludziach potrzebujących. Wspomnijmy św. Brata Alberta, który porzucił

karierę malarską i zakładał przytuliska dla bezdomnych w Krakowie. Tygodnik katolicki „Niedziela” z dnia 24 listopada 1996 r. donosił o francuskim generale Philippe Morillon, b. szefie wojsk ochronnych ONZ w b. Jugosławii, który po przejściu na emeryturę podjął pomoc bezdomnym w Paryżu. Żarliwy katolik, gen. Morillon oświadczył, że wszystkie lata spędzone w wojsku nauczyły go wiele o miłości i trudzie jej realizowania. 11 marca 1993 r. gen. Morillon wszedł na czele sił ochronnych ONZ do oblężonego miasta Srebrenicy. Tam znalazł ludność muzułmańską wygłodzoną, zmarzniętą i zrozpaczoną. To prawdopodobnie zadecydowało o podjęciu przez niego nowej misji.

Popatrzmy na szlaki naszego życia. Czy widzimy na nich Chrystusa będącego w potrzebie? Miejmy miłujące oczy, gdyż oczy bez miłości nędzy nie dojrzą. „Zarabiamy” na sąd Boży czynami miłości. Obyśmy na końcu dni, na końcu czasu, mogli usłyszeć słowa Chrystusa: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata” (Mt 25,34). Oby Chrystus powiedział te słowa do wszystkich nas. Życzymy sobie tego i o to się módlmy.

ks. Ignacy Dec

1. NIEDZIELA ADWENTU – 1 XII 2002

Bądźmy czujni

Dzisiejszą niedzielą rozpoczynamy wędrówkę po adwentowych szlakach. Zakończył się kolejny rok liturgiczny. Mamy już Adwent. Zaczął się nowy rok kościelny. Przyszedł on bez szumu, inaczej niż na sylwestra. Bo taki już jest Pan Bóg: przychodzi na ogół spokojnie, w ciszy. Jednakże na końcu wieków przyjdzie niespodziewanie. Stąd wezwanie dzisiejszej liturgii do czujności i wierności przykazaniom, do obracania talentami, do większego skupienia, pokuty, odrywania się od tego, co przyziemne. Dany nam został nowy czas do zastanowienia się nad swoim powołaniem w kontekście Bożego objawienia. Zaprasza nas Bóg, przez liturgię pierwszej niedzieli Adwentu, byśmy postawili sobie bardzo podstawowe pytania. Są to pytania o istotę naszego życia, o nasze wnętrze, o sens naszej egzystencji. Odpowiedź na to jest ważna ze względu na charakter naszego chrześcijańskiego życia, które ze wszystkich stron wystawiane jest na próbę. Gdyby tej odpowiedzi zabrakło, niebezpieczeństwo spłycenia naszego życia staje się bardzo realne. W dzisiejszych czasach – zważywszy, z jaką natarczywością atakują nas propozycje tego świata – jawi się realną sytuacją, gdy ludzie zapominają o swoim Stwórcy, a serca ich stają się nieczułe na Bożą wolę. Ginie bojaźń Boża, a wraz z nią respekt wobec Bożych przykazań.

Znany jest powszechnie film Krzysztofa Kieślowskiego *Dekalog*. Reżyser postanowił ukazać, w jak dramatyczną sytuację wchodzi człowiek, lekceważąc poszczególne przykazania Boże. W tym duchu stworzył szereg wstrząsających opowieści. Reżyser niezwykle sugestywnie ukazał potęgę istniejącego zła, wobec którego człowiek staje prawie bezradny.

Tymczasem Bogu nie chodzi o to, by człowiek wiedział, jak się cierpi z powodu lekceważenia Jego Prawa, lecz jak wielkie jest szczęście ukryte w jego przestrzeganiu. Stąd też Dekalog musi być objawiony światu jako droga do szczęścia.

Czy rzeczywiście ten świat może zaspokoić wszystkie aspiracje człowieka? Kiedy wreszcie ludzie odkryją, że ich własne diagnozy i próby wyjścia z kryzysów politycznych i gospodarczych, społecznych i moralnych prowadzą do jeszcze groźniejszych dramatów? Kiedy ludzie dostrzegą, że jedynym warunkiem szczęśliwego życia na ziemi jest dostosowanie rytmu naszego serca do przykazań kochającego nas Boga? Pojednanie z Bogiem to nic innego jak przyznanie Mu racji. Trzeba po prostu na nowo odkryć sens i wartość Dekalogu. Innej drogi do uszczęśliwienia człowieka zarówno w wymiarze doczesnym, jak i przede wszystkim wiecznym nie ma. Stopniowo każdy człowiek winien sam odkrywać na niej mądrość Bożego Prawa. Musi dostrzec, że życie według niego daje wielką moc, pewność, pokój, odwagę i radość ducha, wartości zupełnie niedostępne dla tych, którzy żyją daleko od Boga.

Droga ta wiąże się z nieustanną czujnością. Kto jest czujny, potrafi również być ostrożny. Czy czasami nie ulegamy pokusie podobnego myślenia? Mianowicie, mówimy sobie: ja jeszcze nie mam tak wielu lat..., ze zdrowiem też nie najgorzej..., po co mam zastanawiać się na tak przykrymi sprawami, jak pozostawienie interesującej doczesności, i dramatyczne pójście drogą ku wieczności. Dopóki żyję, mam przecież czas, jeszcze zdążę naprawić błędy, których się dopuściłem.

Tymczasem dzisiaj słyszymy bardzo mocno brzmiące słowa: Bądźcie ostrożni! Jeśli macie czas, nie wiecie, czy będziecie mieli także możliwości. Jeśli będziecie mieli możliwości, nie wiecie czy nie zabraknie wam wytrwałości. Pan chce nas dzisiaj przestrzec przed tak niemądrą ufnością

Czujność ma też inny wymiar. Oznacza ona wolność od jakichkolwiek obciążeń. Takich, które potrafią skutecznie zamknąć człowieka w więzieniu spraw doczesnych.

Balon przygotowywany do startu jest przytrzymywany przy ziemi dodatkowym obciążeniem. Najczęściej bywają to worki z piaskiem. Zbudowany do latania, nie może wznieść się w niebo z powodu nadmiernego balastu. Jeśli ciężar nie zostanie wyrzucony, balon mimo całej swej sprawności nigdy nie oderwie się od ziemi. Podobnie jest z człowiekiem. Został „zaprogramowany” przez Boga do bardzo wysokich lotów, do wieczności. Może jednak tak obciążyć swe serce, że nigdy nie oderwie się od ziemi i nie zazna szczęścia tego, co w górze.

Chrystus, mając na uwadze przemijalność świata doczesnego, wzywa do pozbycia się obciążającego balastu i wzbicia się w górę. Ziemia bowiem ulegnie zniszczeniu, a jej los podzieli to wszystko, co jest z nią związane. Jedynie ten, kto potrafi nabrać dystansu do doczesności, zostanie ocalony. Chrześcijanin winien żyć w ciągłej gotowości do startu, obciążony zaś może być jedynie na tyle, by nie utracił kontaktu z ziemią. Chodzi o to, by dobrze spełniając obowiązki doczesne, zawsze zachował wobec nich dystans i wolność. Jezus nazywa doczesność potrzaskiem, a więc pułapką, która każdego nieostrożnego i ociężałego chwyta w swoje sidła.

Miejmy zatem świadomość tego, że jeśli szczęśliwe ma być nasze spotkanie z Panem Bogiem w godzinie Jego przyjścia, nie może zabraknąć nam czujności, okazywanej codzienną wiernością prawom Dekalogu oraz wolnością od ziemskich przywiązań.

ks. Jan Kowalski

2. NIEDZIELA ADWENTU – 8 XII 2002

Nikt nigdy nie jest stracony dla Boga

1. Ojciec John Powell opowiada w jednej ze swoich powieści o kobiecie, która prowadziła bardzo grzeszne życie. Doprowadziło ją to do tego, że ona sama nie widziała już sposobu na jego zmianę. Stwierdziła po prostu pewnego dnia, że jej życie było jedną wielką porażką i nie ma dalej sensu go kontynuować. Dlatego wyszła na brzeg morza z tą myślą, że popłynie w morze tak daleko, jak tylko będzie mogła, a później morze dokona reszty. Kiedy zrezygnowana szła po opuszczonej plaży, aby spełnić swoje postanowienie, usłyszała w pewnym momencie silny wewnętrzny głos, który nakazał jej zatrzymać się, odwrócić i popatrzeć za siebie. Kiedy to uczyniła, wszystko, co mogła zobaczyć, to były jej ślady na piasku zmywane przez fale morskie. Ponownie usłyszała głos: „Tak jak fale morza zmywają twoje ślady na piasku, tak moja miłość i miłosierdzie zmywają całą twoją grzeszną przeszłość. Powołałem cię do tego, abys żyła i kochała, a nie do tego, abys umarła”. Instynktownie kobieta ta wyczuła, że był to głos samego Boga. To wydarzenie było punktem zwrotnym w jej życiu.

2. Trwamy w drugim tygodniu adwentowego oczekiwania na przyjście Pana w postaci Bożej Dzieciny. Przypomnienie tej prawdy, że Bóg przychodzi do człowieka, napawa wielką nadzieją i wdzięcznością, ponieważ okazuje się, że grzeszny człowiek nie jest stracony dla Boga. Oto słyszymy dziś w pierwszym czytaniu pocieszenie Boga przekazane przez proroka Izajasza: „Pocieszcie mój lud! [...] Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy”. W perspektywie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa możemy dobrze zrozumieć te prorocze słowa. Boże narodzenie, z woli Bożej, jest podwójnym sposobem odpokutowania Izraela za jego grzechy: najpierw fakt wcielenia, potem męka, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego. Dokonało się więc pojednanie Boga z grzesznym i zagubionym człowiekiem; czas wreszcie, by człowiek zrozumiał ten zamiar Boży i nawrócił ze swych nieprawych dróg. „Przygotujcie drogę dla Pana, wyrównajcie Mu drogi [...], wtedy chwała Pana się objawi”.

3. Ewangelia nie boi się w tej perspektywie powtarzać tych słów nawołujących do nawrócenia. Już Stary Testament miał w planie takie nawoływanie. Izajasz, którego słowa Ewangelia przytacza, zapowiadał przyjście Jana Chrzciciela, który będzie realizował misję nawoływania do nawrócenia i przyjmowania w związku z tym specjalnego „*chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów*”: „Oto Ja posyłam wysłańca mego przed Tobą; on przygotuje drogę Twoją. Głos wołającego na pustyni: przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego”. Praktyka nawoływania do nawrócenia oraz chrztu znana jest w ST, ale ma też starotestamentowe znaczenie rozumiane w świetle judaizmu. Jest więc nie do końca zbawienna i skuteczna, bowiem brakuje w niej elementu Chrystusowego, zbawczego zaangażowania. I chociaż ciągnęła do Jana Chrzciciela cała Jerozolima i „przyjmowali od niego chrzest w rzece Jordan, wyznając przy tym swe grzechy”, on sam – Jan – wskazywał na Chrystusa jako Tego, którego chrzest nabierze dopiero prawdziwej skuteczności: „Idzie

za mną mocniejszy ode mnie, a ja nie jestem godzien, aby się schylić i rozwiązać rzemyk u jego sandałów. Ja chrzcilem was wodą, On zaś chrzcic was będzie Duchem Świętym”. Oto cały plan zbawczej interwencji przygotowany i powtarzany każdego roku, abyśmy zdali sobie sprawę, jak Bóg nas kocha; czy skorzystamy z tego po raz kolejny i w tym roku? Nawracajmy się więc w tym duchu.

ks. Ryszard Gron

UROCZYŚĆ NIEPOKALANEGO POCZĘCIA NMP – 9 XII 2002

Maryja – znakiem dla człowieka

Codzienna prasa radio i telewizja nieustannie donoszą o tragicznych w skutkach wypadkach. W pracy, podróży, na ulicy ludzie tracą zdrowie, siły, ręce, nogi, oczy, nierzadko i życie. Dla wszystkich w jakikolwiek sposób poszkodowanych pozostaje koszarne wspomnienie nieszczęśliwego momentu, który przekreślił ich normalne życie.

W skali całej ludzkości wydarzył się także wielki wypadek. Nie chodzi bynajmniej o tragedie ostatnich wojen światowych. Chodzi o ten dramat, jaki rozegrał się na początku naszych dziejów, jego miejscem był ogród w Eden, z niego pierwsi rodzice, a w konsekwencji i ludzkość wyszła mocno poturbowana, niezdolna do prowadzenia normalnego, szczęśliwego życia.

Co wówczas zostało uszkodzone? Nasza wola. Odtąd jesteśmy słabi, nie mamy sił, by konsekwentnie kroczyć za dobrem, które poznajemy. Postępujemy zgodnie ze słowami św. Pawła „ Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,19). Robimy wzniosłe postanowienia, a ich realizacja z reguły pozostawia wiele do życzenia czy wręcz nie dochodzi do skutku.

Podobnemu uszkodzeniu uległ także nasz umysł. Nie widzimy już jasno, co jest dobre, a co złe, co prawdziwe, a co fałszywe, co szlachetne, a co byle jakie, co wartościowe, a co marne...

Uszkodzone zostały w tej tragedii i nasze uczucia. Często niedorozwinięte, mało dojrzałe lub zbyt trudne do opanowania. Niezdolne do utrzymania dystansu wobec namiętności. Staliśmy się kalekami i potrzebujemy lekarza. Bywamy zagubieni, bezradni, nie wiemy, co wybrać, jak zdecydować.

W tej sytuacji, kiedy zdawało się, że zło całkowicie zapanowało nad ludzkim życiem, Pan Bóg dał wielki znak. Wywołał przed ogarniętym zwątpieniem człowiekiem wizję Dziewicy, Niepokalanej, obleczonej w słońce i mającej księżyc pod stopami. Tylko Ona ze względu na Boży plan zbawienia nie miała udziału w tej tragicznej katastrofie na początku dziejów. Spośród milionów ludzkich istnień tylko Ona jedna przez Boga wyjęta została z nieporządku, jaki zapanował w raju i wprowadzona w porządek Boży, wolna od straszliwego nieładu grzechu. Kiedy 8 grudnia 1854 r. papież Pius XII bullą *Ineffabilis Deus* ogłaszał dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, od 24 lat katolicki świat powtarzał słowa modlitwy: „Maryjo, bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”, które to słowa Maryja przekazała w czasie swoich objawień

Katarzynie Laboure. Podobnie w wierze w obecność Niepokalanej zaznaczył się rok 1858. W Lourdes Maryja objawiając się Bernadecie, objawiła między innymi swoje imię: „Jam jest Niepokalane Poczęcie”. Było tyle wspaniałych i znanych od wieków imion Maryi: Bogarodzica, Dziewica, Matka Kościoła, Stolica mądrości, Królowa Wszystkich Świętych, Wspomożenie wiernych... Żadnego z nich Maryja z Lourdes nie wybrała, tylko to jedno: „Niepokalane Poczęcie”.

W Jej imieniu tkwi misterium dzisiejszej uroczystości. Oddajemy bowiem dzisiaj uwielbienie łasce Bożej, której Maryja doświadczyła w sposób szczególny. O tym, że została wybrana, nie zadecydowały jej ludzkie cechy czy zasługi. Było to inicjatywa samego Boga, iż zechciał już w pierwszej chwili jej poczęcia zachować od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego. Na przykładzie Maryi staje się oczywiste, jak Bóg myśli o człowieku, jak bardzo troszczy się o jego zbawienie. W Niej widzimy, jak wielkich rzeczy może dokonać Bóg w ludzkich sercach, w ludzkich umysłach i w ludzkich duszach. Obok tych prawd katolikom nie wolno przejść obojętnie. Świadomość, że Niepokalana została dana nam jako zawsze pewna droga do Chrystusa, nie może być tylko teologiczną prawdą. Bez poznania i ukochania Maryi poznanie Chrystusa Jej Syna staje się tylko intelektualnym wydarzeniem, nie zaś pełnym życia aktem wiary.

Maryja poprzez swoje wybranie ma prawo stanąć przed nami również jako Lekarka. Nie bez przyczyny nazywamy ją „Uzdrowieniem chorych”. Nie bez przyczyny także tam, gdzie objawiła, iż jest Niepokalnym Poczęciem, to jest w Lourdes, gromadzi takie rzesze ludzi chorych zarówno na ciele, jak i na duszy. Przychodzi zatem do chorej, grzesznej ludzkości Lekarka szczególna, dysponująca uzdrawiającą mocą, której w wielkiej hojności udzielił Jej Bóg. Cóż nam pozostaje? Jedyne podejść, wyjawić swoją chorobę i podać się Jej leczeniu. Nie ma grzechów, na które nie znalazłaby lekarstwa. Ona jest blisko i czeka na nasze wezwanie.

Katarzyna Laboure, widząc, jak z rąk Maryi padały na ziemię promienie, ze zdziwieniem spostrzegła, że jedne z nich były jasne, a inne ciemne. Zapytała, co to znaczy. Maryja wyjaśniła jej, że ciemne to łaski, których może udzielić, ale ludzie nie proszą o nie. Może i na nas pada łaska, ale nie dociera do serca, bo jest ono zamknięte. Jesteśmy u lekarza i wychodzimy, niosąc dalej swą chorobę, bo nie powiedzieliśmy, co nam dolega, bo nie poprosiliśmy o lekarstwo. Miejmy odwagę przedstawić dziś Maryi nasze własne choroby i słabości, prośmy Niepokalaną, by pomogła nam odzyskać siły ducha i ciała. Postawmy na Maryję: „Zwycięstwo, gdy przyjdzie – jak mawiał kardynał Hlond – będzie to Jej Zwycięstwo”, tym samym również i nasze.

ks. Jan Kowalski

3. NIEDZIELA ADWENTU – 15 XII 2002

Z radością na spotkanie Pana

1. Na drodze ku świętom Bożego Narodzenia

Jesteśmy na adwentowej drodze. Przybliżamy się do świąt Bożego Narodzenia. Od początku Adwentu słyszymy na liturgii różne ważne wezwania. W pierwszą niedzielę Adwentu otrzymaliśmy wezwanie do czuwania, do czynnego oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa. W ubiegłą niedzielę przyjęliśmy wezwanie proroka Izajasza i św. Jana Chrzciciela: „Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego” (Iz 40,3; Mk 1,3).

Dzisiaj, w trzecią niedzielę Adwentu, to wezwanie powtarza się, ale dochodzi także nowe. Jest to wezwanie do radości. Ogłasza je przede wszystkim św. Paweł Apostoł. W antyfonie na wejście znajdują się jego słowa z Listu do Filipian: „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się! [...] Pan jest blisko” (Flp 4,4-5). Podobne wezwanie usłyszeliśmy przed chwilą w czytanim dziś fragmencie Pierwszego Listu do Tesaloniczan: „Bracia, zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,16-17).

Także słowa proroka Izajasza i śpiew między czytaniem mówią nam dziś o radości: „Ogromnie się weselę w Panu, dusza moja raduje się w Bogu moim” (Iz 61,10); „Duch mój się raduje w Bogu, Zbawcy moim” (Łk 1,46-48). Te ostatnie słowa, to słowa Maryi, wypowiedziane w czasie nawiedzenia św. Elżbiety.

Jak odpowiedzieć na to wezwanie do radości? Chcąc na nie właściwie odpowiedzieć, należy najpierw zastanowić się, do jakiej radości wzywa nas Bóg i z jakich źródeł taka radość wypływa?

2. Falszywa i prawdziwa radość oraz jej źródła

O radości mówi się dziś dużo. Mówi się o jej potrzebie. Mówi się, że jest bardzo dobrym lekarstwem na stresy, że chroni przed zawałem serca, że jest potrzebna w towarzystwie, na zabawie, w urzędach, w zakładach pracy, w kościele – jednym słowem – wszędzie. Spotykamy niekiedy ludzi radosnych, uśmiechniętych. Widzimy ich na ekranach telewizorów. Spotykamy na przyjęciach towarzyskich, imieninowych. Lubimy przebywać w ich obecności. Jednakże zauważamy, że nie każda radość jest autentyczna. Niekiedy jest to radość wymuszona. Czasem jest to radość na pokaz, uśmiech przed kamerą, niekiedy uśmiech dla zmylenia przeciwnika. Radość tego typu może być skutkiem grzechu: oszustwa, kłamstwa, kradzieży, rozpusty cielesnej, nagromadzenia bogactw doczesnych. Radość tego typu jest krótkotrwała, szybko przemija.

W liturgii dzisiejszej jest mowa o radości innej, autentycznej, prawdziwej, głębszej, nie przelotnej. Jest to radość dzieci Bożych, radość, która jest cnotą moralną.

W czytaniach dzisiejszych zostały nam ukazane źródła tej prawdziwej, dojrzałej radości. Pierwszym z nich jest obecność Boga, czy dokładniej mówiąc – odczuwanie obecności Boga, doświadczanie Jego miłości, dobroci: „Ogromnie się weselę w Panu, dusza moja raduje się w Bogu moim” (Iz 61,10); „Radujcie się zawsze w Panu. Jeszcze raz powta-

rzam: radujcie się! [...] Pan jest blisko” (Flp 4,4-5). Zatem radość w Bogu, radość przed Bogiem.

Drugie źródło radości dziś ukazane to – czyste serce, serce człowieka uwolnione z grzechów przez Boga: „Ogromnie się weselę w Panu, dusza moja raduje się w Bogu moim, bo przyodział mnie w szaty zbawienia, okrył mnie płaszczem sprawiedliwości” (Iz 61,10). Przyodzianie w szaty zbawienia to tyle co przyjęcie Bożego miłosierdzia, dostąpienie odpuszczenia grzechów. Zatem autentyczna radość wyrasta z czystego serca.

Trzecie źródło prawdziwej radości – to czynienie dobra, bezinteresowne pełnienie uczynków miłosierdzia. Gdy Jan Chrzciciel nauczał nad Jordanem, „pytały go tłumy: »Cóż więc mamy czynić?« On im odpowiadał: »Kto ma dwie suknie, niech jedną da temu, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni«” (Łk 3,10-11). Życie potwierdza następującą prawidłowość: im więcej czynimy dobra, im więcej służymy i poświęcamy drugim, tym więcej radości jest w nas.

Oto przedświąteczny program dla nas. Jeśli nadchodzące święta mają być świętami radosnymi, jeśli mają spełnić się życzenia, które sobie przed świętami składamy, mówiąc czy pisząc: „radosnych, wesołych Świąt”, to musimy powrócić do przypominanych źródeł radości.

Zwróćmy jeszcze uwagę na pierwsze źródło, jakim jest przeżywanie bliskości Boga, doświadczanie miłości Boga.

3. Radość z przebywania z Bogiem

Nasz poeta napisał kiedyś: „, Idą ulicą biedni ludzie, bardzo znękanii, smutni ludzie. Jak się nazywa ich boleść sroga? Nie mają Boga, brak im Boga”. Ludzie, którzy zagubili Boga, tracą prawdziwą radość. Jeśli czymś potrafią się cieszyć, to jest to zwykle radość przejściowa, pozorna. Człowiek bez Boga bywa okrutny. Historia potwierdza prawidłowość, że kto przekreśla Boga, to wcześniej czy później przechodzi do deptania i przekreślenia człowieka. Przykładów na to mamy wiele. W XX wieku przewinęły się dwie potężne ideologie: totalitarystyczna i liberalistyczna. System totalitarny miał dwie odmiany: faszystowskie, brunatne i komunistyczne, czerwone. Czym były te systemy i jakie owoce przyniosły, pokazała druga wojna światowa i czas, który po niej nastąpił. Przywódcy tych ideologii to najwięksi zbrodniarze i tyrani nie tylko XX wieku, ale wszechczasów. Od rewolucji bolszewickiej do śmierci Stalina wymordowano na Wschodzie ok. 70 mln ludzi. Trudno nam dziś uwierzyć, że w czasach stalinowskich także w Polsce pisano wiersze, tworzono dzieła sztuki na cześć sowieckiego przywódcy. Gdy Stalin zmarł, wielu płakało. Mówiono: odszedł wódz. Kto nas teraz poprowadzi? Mauzoleum kremłowskie tonęło w kwiatach. Podobne sceny działy się na Zachodzie. Tam też śmierć zbierała swoje żniwo. Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie wołano: precz z Bogiem, precz z Chrystusem, precz z Kościołem, precz z papieżem!

Po upadku ideologii totalitarnej wzmocnił swoją ofensywę system liberalizmu. Mieni się on być wielkim przyjacielem człowieka. Głosi podstępne hasła. Proponuje człowiekowi całkowitą wolność, wyzwolenie od wszelkich zobowiązań. Zwolennicy tej ideologii mówią, że człowiekowi nie można narzucać żadnych zobowiązań, żadnych nakazów, zakazów. Człowiek jest wolny. Sam sobie potrafi określić, co jest dobre, a co złe. Bóg jest niepotrzebny. Trzeba się od Niego wyzwolić, wyzwolić się spod Jego nakazów. Jeżeli już

coś trzeba ustalić, jakieś prawa, zasady, to można tego dokonać przez głosowanie. Większość ustala prawdę, większość zawsze ma rację! To są owe podstępne hasła, które prowadzą do zguby, do nowego zniewolenia. Gdy w Niemczech w latach trzydziestych większość narodu przekazała władze w państwie Führerowi, była to fatalna decyzja, której konsekwencją była druga wojna światowa.

Strzeżmy naszej wiary w prawdziwego Boga. Niech Bóg będzie obecny w naszym życiu. Ucieszymy się na nowo obecnością Boga. Ucieszymy się na nowo Bożym Narodzeniem. Wracajmy na drogi wewnętrznej radości poprzez powrót do Boga. Zabierzmy z tego miejsca na nadchodzący tydzień słowa Apostoła: „Zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie!” (1 Tes 5,16).

ks. Ignacy Dec

4. NIEDZIELA ADWENTU – 22 XII 2002

Wierzę – więc służę

„Oczyszczenie” Maryi

W dość pogodny wieczór 29 maja 2002 r. klerycy wrocławskiego seminarium zebrali się w ogrodzie, wokół figury Matki Bożej na nabożeństwie. W znajomą nam tak dobrze sceneryę wspólnej modlitwy tym razem niespodziewanie wpisał się nowy element: do pagórka, na którym stoi kamienny posąg Matki Bożej, przylegało rusztowanie, a na jego górnym pomoście stało... krzesło. Szybko zauważyliśmy, że czarna dotąd postać Królowej mają przybrała jasny kolor – figura została starannie oczyszczona!

I może nie zapamiętałbym tego drobnego epizodu, gdyby nie fakt, że wybrane na ten wieczór czytanie, mówiło o konieczności dopracowania się właściwego obrazu Bogurodzicy w życiu ludzi wierzących, zwłaszcza w Polsce.

A jest co „czyścić”!

Pół biedy, jeśli idzie tylko o cztery obrazy i dwie figury Niepokalanej, ustawione na jednym, bocznym ołtarzu w parafialnej świątyni – i żadnej nie można ruszyć (a nawet niektórzy spierają się, która Matka Boska ważniejsza!). Zostawiłbym tym razem w spokoju osoby odmawiające różaniec podczas Eucharystii (choć tak być nie powinno) i niech każdy uwielbia Królową nieba i ziemi, jak potrafi. Idzie jednak o to, czy stać nas na prawdziwy i uczciwy kult Maryi, który wykracza daleko poza wszelkie zewnętrżności i nie kończy się na szybko przemijających wzruszeniach! Takie pytanie stawia nam dzisiejsza Ewangelia:

Czy naprawdę chcę pełnić w swoim życiu wolę Bożą?

Tak często słyszymy tekst, opowiadający o Zwiastowaniu – tak przywykliśmy do codziennych „zdrowasiek”, że w ostateczności przestaje nas zdumiewać i pociągać odpo-

wieść Matki Bożej na zaproszenie, jakie przekazał Jej Gabriel: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa”.

Kto z nas i komu jest gotów służyć – jak Ona? Jeśli nawet byłoby nam stosunkowo łatwo w chwili uniesienia powiedzieć Panu Bogu „bądź wola Twoja”, to – przynajmniej – zdecydowanie brakuje nam wierności, wytrwałości i konsekwencji w dotrzymaniu danego słowa. Niestety (!), w tym miejscu nie musimy wymyślać żadnych przykładów, które ten fakt potwierdzają, gdyż znamy je aż nazbyt dobrze z własnego codziennego życia.

Zachwycić się obrazem Maryi, która zdobyła się na największe duchowe osiągnięcie: umiała słuchać Boga – była Mu posłuszna bez reszty!

Skoro Maryję nazywamy „drugą (nową) Ewą”, to w tym kontekście łatwiej zauważyć, że ta „pierwsza Ewa” w raju „błysnęła” (oczywiście razem z Adamem) nieposłuszeństwem. Echo tamtego „nie”, wypowiedzanego Bogu, odbija się w każdym ludzkim sercu do dziś. Szatańska sztuczka polega na tym, że bunt wobec Boga, wobec norm moralnych, nauczania Kościoła – uznajemy za swoisty pomnik wolności i niezależności. Gdyby nas nareszcie dogonił zdrowy rozsądek, byśmy zobaczyli wszystkie skutki takich postaw i straty – także materialne – jakie owa źle pojęta „wolność” pociąga...

Konkret

Posłuszeństwo Maryi przyniosło nam, ludziom, błogosławieństwo: „Bóg się z Panny narodził, by ludzi oswobodził”. Ale ludzie także wtedy, gdy nadeszła noc Bożego Narodzenia, nie otwarli gościnnie domów dla przyjęcia Dziecięcia i Jego Rodziców – nie rozpoznali Oczekiwanego i pokazano Im stajnię.

Wzruszeni i zawstydzeni tym faktem, stawiamy przy wigilijnym stole wolne miejsce i nakrycie, a potem tłumaczymy dzieciom z przejęciem, że to dla Pana Jezusa, bo gdyby tak On do nas zapukał i chciał wejść, to my...?

Właśnie: co my?

Przecież On nieustannie puka i chce wejść! Mówił nam Ojciec Święty podczas Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu (1 VI 1997 r.), że każdy z nas jakoś ociera się o ludzkie biedy (czyli w świetle wiary – o potrzebującego pomocy Jezusa) i na każdym z nas ciąży jakaś część odpowiedzialności za skandal niesprawiedliwego podziału dóbr materialnych, za głód i nędzę. Co z tą częścią odpowiedzialności moglibyśmy zrobić – choćby w wigilijny, święty i polski wieczór, w świąteczne dni, do których z takim impetem (zewnątrznym) się przygotowujemy? Czy wolno się oszukiwać pielęgnowaniem tradycyjnie pustego miejsca, na które nikogo nie zamierzamy nadal zapraszać? Przed nami jeszcze dwa dni – czyli jest jeszcze szansa, by „słowo” pięknej tradycji stało się „ciałem” konkretnej miłości bliźniego, czyli samego Pana Jezusa.

ks. Aleksander Radecki

BOŻE NARODZENIE – 25 XII 2002

Kilka pytań na święta

Ponieważ polskie Boże Narodzenie pełne jest światła, ciepła, śpiewów, atmosfery rodzinnej i gości, niech zatem towarzyszy nam dziś w tej świątecznej refleksji również poezja, której język chyba najdokładniej wyraża przeżywane Tajemnice wiary.

Kiedy i ile razy jest Boże Narodzenie?

Pytanie, od którego zaczynamy naszą świąteczną refleksję, tylko z pozoru jest łatwe. Przecież gdyby ten cud miał miejsce tylko 25 grudnia każdego roku albo – co znacznie gorsze – gdyby święta były jedynie wspomnieniem wydarzenia historycznego, od którego liczymy lata naszej ery – marny były nasz los.

„Bóg kiedyś stał się jednym z nas” – z Miłości! Skoro tak, to Boże Narodzenie będzie wszędzie tam, gdzie jest Miłość! Zatem: gdy przebaczymy, gdy wyciągamy ręce do zgody, nawracamy serca, zło pokonujemy dobrem, karmimy głodnych, otwieramy się na Boga obecnego w bliźnich – wtedy jest Boże Narodzenie!

To niby takie proste i oczywiste, ale jednak dla nas ciągle liczy się głównie śnieg, choinka, mnóstwo jedzenia, kosztowne prezenty, dobry program w TV...

Czy Bóg narodził się już w Twoim sercu, w Twojej rodzinie? Bo może to tylko święta, tylko dni wolne do normalnych zajęć – i naprawdę nic więcej? A może ciągle nie otwierasz Mu swego serca – jak wtedy, w Betlejem?

Ja nie wiem, o mój Panie, któryś miał w żłobie tron,

Czy dusza moja biedna miłsza Ci jest niż on?

Ulituj się nade mną, błagać Cię kornie śmiem,

Gdyś stajnią nie pogardził, nie gardź i sercem mym

(z kolędy O gwiazdo betlejemska)

Jak rodzi się Chrystus w człowieku?

Dotykamy najgłębszej Tajemnicy i całe życie będzie nas ona intrygowała. Może dziś podjedziemy choć odrobinę bliżej własnego serca, które ma nieustannie urzeczywistniać cud betlejemskiej nocy?

W pewnym człowieku narodził się Chrystus.

Ale ów człowiek nie słyszał

Anielskich harf,

Ani śpiewu pasterzy,

Ani nie przyniósł Chrystusowi w darze

Złota i mirry

Na podobieństwo trzech Mędrców.

Nie miał złota i mirry.

A nie uważał się za mędrca.

*Ofiarował Mu natomiast
Swoją samotność,
Swoje cierpienia,
Swoje grzechy,
Swoją biedę,*

*Po prostu wszystko,
Co posiadał.*

*Powiedział:
– Ty pokazujesz na człowieka, Panie.
Upodobałeś sobie mnie,
Chociaż nie wiem dlaczego...*

Tak narodził się Chrystus w pewnym człowieku.
(Roman Brandstaetter)

Dlaczego jest święto Bożego Narodzenia?

Chyba najlepiej zapytać o to dzieci – zdumiewać nas będą ich odpowiedzi, może i zawstydzą? Oto odpowiedź poety:

*Dlaczego jest święto Bożego Narodzenia?
Dlaczego wpatrujemy się w gwiazdę na niebie?
Dlaczego śpiewamy kolędy?*

*Dlatego, żeby się uczyć miłości do Pana Jezusa.
Dlatego, żeby podawać sobie ręce.
Dlatego, żeby się uśmiechać do siebie.*

Dlatego, żeby sobie przebaczać.

*Żeby każda czarodziejka po trzydziestu latach
Nie stawiała się czarownicą.*
(ks. Jan Twardowski)

Jakie to dziecinnie proste – prawda? I może dlatego tak nam dalekie i tak trudne do osiągnięcia?

Czy to prawda, czy sami ludzie wymyślili Boże Narodzenie?

Przynajmy się: w wielu momentach jesteśmy skłonni poprawić Pana Boga, bo „my wiemy lepiej”. Zresztą na co dzień dokonujemy „korekty” Ewangelii czy Przykazań, gdyż nie umiemy i nie chcemy dostosować do tych wymogów własnego życia. Stąd pokusa podważania wszystkiego – w każdym pokoleniu.

*Gdybyśmy sami sobie Ciebie wymyślili
Byłbyś bardziej rozumiały i elastyczny
Albo tak doskonały że obojętny
Albo tak kochający że niedoskonały
Jak wytworni geniusze bądź źli bądź za dobrzy
Wolnomysłny i liberalny
Mielibyśmy etykę z winą ale bez grzechu
Życie bez śmierci
Miłość bez rozpacz
Nie byłoby
Kołatania z lękiem do bramy
Samotnego sumienia
Dyżurnego anioła stróża czasem jak niewiernego kota
Dzikich pretensji: mam za dobrą opinię
O Bogu żeby w Niego uwierzyć
Albo – nic nie wiem ale jestem tak smutny
Jakbym wszystko już wiedział
Musiałbyś się liczyć z nami i uważać na siebie
Nie straszyć kiedy radość zaczyna być grzechem
Spełniałbyś po kolei nasze życzenia
Urodziłbyś się nie w Betlejem ale w Mądralinie
I dopiero byłbyś naprawdę niemożliwy*
(ks. Jan Twardowski)

Panie Jezu, chciej się we mnie dziś naprawdę narodzić...

ks. Aleksander Radecki

ŚWIĘTEJ RODZINY – JEZUSA, MARYI I JÓZEFA – 29 XII 2002

Rodzina Bogiem silna

W swoim postępowaniu szukamy ciągle dobrych wzorów, idealnych postaw. Oto dzisiaj otrzymujemy taki ideał w postaci Świętej Rodziny. Wzajemne relacje w Niej są kapitalnym przykładem dla nas, dla naszych rodzin. Spróbujmy się zastanowić, co w tym względzie w szczegółach mówi nam Pismo Święte.

Pierwsze czytanie (Syr 3,2-6.12-14) wyjęte jest z Księgi Mądrości Syracha. Fragment ten jest rozwinięciem i przedstawieniem skutków wynikających z przestrzegania czwartego przykazania Bożego: *Czcij ojca swego i matkę swoją, abyś długo żył i dobrze ci się powodziło*. Czytamy tam, że skutkiem okazywania czci ojcu i matce jest: zyskiwanie odpuszczenia grzechów, wysłuchiwanie przez Boga modlitwy zanoszonej do Niego, radość z własnych dzieci, długie życie doczesne. Ponadto autor natchniony sugeruje, żeby starszych, zniedołężniałych, schorowanych rodziców wspomagać, nie zasmucać, nie pogardzać nimi, lecz mieć dla nich wyrozumiałość i miłosierdzie.

Psalm 128 (responsoryjny) mówi o szczęściu rodzinnym ludzi, którym bliski jest dar bojaźni Bożej. Taki małżonek z *pracy rąk swoich będzie pożywał* (Ps 128,2). Będzie miał dzielną małżonkę i liczne potomstwo.

Drugie czytanie (Kol 3,12-21) ukazuje postawę, jaką należy przyjąć w życiu wspólnotowym i rodzinnym. Święty Paweł zachęca do postawy miłosierdzia, dobroci, pokory, cichości, cierpliwego znoszenia krzywd, wybaczenia urazów, pokoju, mądrego pouczenia innych, posłuszeństwa. Postawa ta ma być – według Apostoła Narodów – oparta na *miłości, która jest więzią doskonałości* (Kol 3,14).

Ponadto święty Paweł w wersecie przed Ewangelią (Kol 3,15a. 16a) zwraca jeszcze raz uwagę słuchaczom na to, żeby w ich postawie dominował pokój. Chodzi o pokój, który pochodzi od Chrystusa. Do tego pokoju wszyscy zostali wezwani. Taki pokój buduje wspólnotę rodziny, parafii, Kościoła, całą ludzkość. Oprócz tego autor natchniony zachęca do zwracania baczniejszej uwagi na to, co się mówi. Sugeruje przy tym, iż mają to być słowa głoszone z wielką mądrością, pełne ducha i laski pochodzącej od Boga.

Ewangelia (Mt 2,13-15.19-23) przedstawia dwa fragmenty z dzieciństwa Pana Jezusa, mianowicie: ucieczkę do Egiptu i powrót do Nazaretu. Widzimy tutaj w komplecie całą ziemską rodzinę Jezusa. Święty Mateusz zwraca uwagę na to, że Bóg nią szczególnie się opiekuje. Przy czym święty Józef jest posłuszny natchnieniom otrzymywanym od Boga, dzięki czemu ratuje powierzone swojej pieczy Dziecię od śmierci (Mt 2,13), wraca z Nim i Maryją z Egiptu do Palestyny i zamieszkuje wraz z nimi w Nazarecie (Mt 2,21-23). Ewangelista pokazuje nam wyraźnie, jak ważną sprawą dla rodziny, jej istnienia, przetrwania, rozwoju jest żywa i trwała więź z Bogiem.

Zakończmy niniejsze rozważania modlitwą, którą wszyscy małżonkowie mogą codziennie zanosić do Boga. Oto ona: *Panie Jezu – za wstawiennictwem Twojej Matki, Maryi, która urodziła Cię z miłością, oraz za wstawiennictwem świętego Józefa, człowieka zawierzenia, który opiekował się Tobą po urodzeniu – proszę Cię w intencji tego nienarodzonego dziecka, które duchowo adoptowałem, a które znajduje się w niebezpieczeństwie zagłady. Proszę, daj rodzicom miłość i odwagę, aby swoje dziecko pozostawili przy życiu, które Ty sam mu przeznaczyłeś. Amen.*

ks. Z. Lec

Z ŻYCIA FAKULTETU

DIARIUSZ WYDARZEŃ NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU ROK AKADEMICKI 2001/2002

LIPIEC

1-3 VII – Ks. rektor Ignacy Dec przewodniczył rekolekcjom kapłańskim w miejscowości Brand, diec. Regensburg (RFN) – dla kapłanów wyświęconych 1 czerwca 1985 r. Rekolekcje zakończyły się pielgrzymką do grobu św. Henryka i Kunegundy oraz św. Ottona w Bambergu.

4 VII – We Wrocławiu i we Lwowie odbyły się uroczystości upamiętniające wymordowanie Profesorów Lwowskich (7 VII 1941). W kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa we Wrocławiu uroczystej Mszy św. przewodniczył ks. biskup Edward Janiak. Homilię wygłosił ks. prałat Janusz Popławski, prezes Zarządu Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich. Po Mszy św. odbyła się uroczystość połączonej ze złożeniem kwiatów pod pomnikiem Profesorów Lwowskich. W uroczystości wzięli udział m.in. rektorzy uczelni wrocławskich. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

5 VII – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

5 VII – W Sali Sesyjnej Rady Miejskiej Wrocławia odbyły się wykłady w ramach obchodów 60. rocznicy kaźni Profesorów Lwowskich. Wykłady wygłosili: prof. dr hab. Stanisław Nicieja, rektor Uniwersytetu Opolskiego (*Wkład Lwowa w kulturę europejską*), i prof. dr Yuriy K. Rudavskiy, rektor Politechniki Lwowskiej (*Lwów po drugiej wojnie światowej*). W wykładach uczestniczył ks. rektor Ignacy Dec.

9 VII – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

23-27 VII – W klasztorze Himmelsforten w Würzburgu odbyło się doroczne sympozjum *Das Schlesische Priesterwerk*, w czasie którego wykład pt: *Die Situation der Theologie heute und die theologische Ausbildung in Polen* wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

29 VII – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Na jego program złożyły się: wykład prof. dr. hab. Edmunda Małachowicza: *Monumentalna architektura Ostrowia Tumskiego we Wrocławiu* oraz recital organowy w wykonaniu wrocławskiego artysty Piotra Rojka, w którym znalazły się kompozycje: Alaina, Piechlera, Boelmana, Kielba i Mendelssohna.

SIERPIEŃ

2 VIII – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

9 VIII – W Lublinie odbył się pogrzeb ks. prof. dr. hab. Władysława Piwowarskiego. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

26 VIII – W kościele pw. Najświętszej Maryi Panny na Piasku odbył się trzydziesty drugi Wieczór Tumski. W części wykładowej, prelekcję na temat: *Pielgrzymowanie – fe-*

nomen XXI wieku, wygłosił ks. mgr lic. Aleksander Radecki. W części muzycznej wystąpił jeden z najlepszych europejskich kameralnych zespołów śpiewaczych: Poznański Zespół Wokalny AFFABRE CONCINUI, który wykonał pieśni Wacława z Szamotuł, mądrygały renesansowe, utwory barokowe i romantyczne.

27-29 VIII – W PWT we Wrocławiu odbyły się XXXI WROCLAWSKIE DNI DUSZ-PASTERSKIE na temat: *Gdy otwiera się przyszłość nadziei – „Novo millennio ineunte”*. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył i homilię wygłosił JEm ks. kard. Marian Jaworski, arcybiskup metropolita lwowski obrz. łac. On też wygłosił pierwszy, główny wykład. Jako prelegenci pozostałych wykładów wystąpili: ks. abp Damian Zimoń, metropolita katowicki, ks. bp prof. dr hab. Jan Szlaga, biskup pelpliński, ks. bp prof. dr hab. Kazimierz Ryczan, biskup kielecki, s. prof. dr hab. Zofia Józefa Zdybicka (KUL), ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW), ks. prof. dr hab. Tomasz Węclawski (UAM), ks. prof. dr hab. Jan Krucina (PWT) i ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki (PWT). Konferencje wieczorne wygłosił ks. prałat Bronisław Piasecki z Warszawy. W symposium wzięło udział ponad 700 osób.

29 VIII – 1 IX – Odbyła się pielgrzymka rektorów wyższych uczelni polskich zrzeszonych w KRASP (Kolegium Rektorów Akademickich Szkół Polskich) do Rzymu na spotkanie z Ojcem Świętym, Janem Pawłem II. Audiencja dla rektorów miała miejsce w Castel Gandolfo, w letniej rezydencji papieża, w czwartek 30 sierpnia. Tego dnia wieczorem obyla się prapremiera filmu *Quo vadis* w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II w auli Pawła VI. PWT reprezentowali w tej pielgrzymce: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT i ks. lic. Andrzej Tomko, sekretarz generalny PWT we Wrocławiu.

WRZESIEŃ

6 IX – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

10 IX – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

12-16 IX – Pod patronatem ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego, ks. kard. Joachima Meissnera, arcybiskupa Kolonii, i arcyopata Hienonima Nitz ASB z Beuron odbyły się we Wrocławiu VII Dni Edyty Stein. Współorganizatorem Dni był Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

14 IX – Odbyło się spotkanie Zespołu Ekspertów ds. Oceny Wniosków dotyczących Stypendiów Naukowych NATO z prorektorami uczelni wrocławskich. W spotkaniu wziął udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

17 IX – W PWT we Wrocławiu odbył się egzamin dodatkowy dla kandydatów na studia dzienne i zaoczne na PWT we Wrocławiu.

18-21 IX – Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbył się II Międzynarodowy Kongres Teologii Fundamentalnej pt.: *Chrześcijaństwo jutra*. PWT reprezentował ks. dr hab. Andrzej Nowicki, prof. PWT we Wrocławiu.

20-22 IX – W stolicy Dolnego Śląska odbył się IV Dolnośląski Festiwal Nauki z udziałem Papieskiego Wydziału Teologicznego. W ramach Festiwalu z wykładami i prelekcjami z PWT wystąpili: ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski, prof. PWT, ks. dr hab. Bogdam Ferdek, prof. PWT, ks. dr

hab. Józef Pater, prof. PWT ks. dr Janusz Czarny, ks. dr Jerzy Witczak, ks. lic. Andrzej Tomko.

22 IX – W Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu odbyła się sesja naukowa na temat: *Wykluczenie dóbr małżeństwa. Sprawa dowodzenia procesowego na podstawie kanonów 1101, par. 2 i 1095 n. 2-3*. W sesji wziął udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

25 IX – Odbyło się poszerzone posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu. W posiedzeniu wziął udział ks. kard. Henryk Gulbinowicz, Wielki Kanclerz PWT we Wrocławiu. Posiedzenie odbyło się po raz pierwszy w nowej sali Senatu, w gmachu przy ul. Katedralnej 9.

6 IX – W Politechnice Wrocławskiej odbyło się posiedzenie Użytkowników WASK. Wziął w nim udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

26-28 IX – W Krynicy Morskiej odbyło się sympozjum sekcji dogmatyków wyższych uczelni kościelnych w Polsce. PWT we Wrocławiu reprezentowali: ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT, ks. dr hab. Piotr Liszka, prof. PWT, i ks. dr Andrzej Małachowski

28 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

29 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Rolniczej we Wrocławiu, połączona z obchodami pięćdziesięciolecia tej uczelni. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. kard. Henryk Gulbinowicz Arcybiskup Metropolita Wrocławski. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

29 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Handlowej we Wrocławiu. Środowisko PWT reprezentował ks. dr Tadeusz Reroń.

29 IX – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, w czasie którego miało miejsce kolokwium habilitacyjne ks. dra Wiesława Wenza. Temat rozprawy habilitacyjnej: *Struktura władzy w ujęciu św. Wincentego à Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji*. Recenzentami działalności naukowej i rozprawy habilitacyjnej byli: ks. prof. dr hab. Jan Dudziak, PAT – Kraków, ks. prof. dr hab. Julian Kałowski MIC, UKSW – Warszawa, i ks. prof. dr hab. Edward Górecki, PWT – Wrocław.

30 IX – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Wykład na temat: *Gospel – słowo Boże* wygłosił wybitny artysta wrocławski Włodzimierz Szomański. W części artystycznej została wykonana 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 ze SPIRITUALS SINGERS BAND.

PAŹDZIERNIK

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Mszy św. w kościele Uniwersyteckim przewodniczył ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu. Na akademii inauguracyjnej w Auli Leopoldina PWT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD, i ks. dr Tadeusz Reroń.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Dolnośląskiej Wyższej Szkole Służb Publicznych „Asesor”. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

1 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

2 X – W Auli Leopoldina odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego Akademii Medycznej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

2 X – Odbyła się uroczysta inauguracja w Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

2 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz

3 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

3 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Bankowej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

3 X – Odbyło się przyjęcie w Konsulacie Generalnym Republiki Federalnej Niemiec we Wrocławiu z okazji Niemieckiego Świąta Narodowego. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

4 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

4 X – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

5 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Politechnice Wrocławskiej. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

5 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. PWT reprezentowali ks. rektor Ignacy Dec oraz ks. dr Zdzisław Zdebski.

6 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów we Wrocławiu, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT i MWSM reprezentował ks. dr Marian Biskup.

6 X – Odbyła się inauguracja zajęć w roku akademickim 2000/2001 dla studentów studiów zaocznych i słuchaczy Kolegium Katechetycznego. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Krzyża we Wrocławiu przewodniczył i homilię wygłosił ks. prorektor Józef Pater.

8 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w uczelniach artystycznych we Wrocławiu: Akademii Muzycznej, Akademii Sztuk Pięknych i Wyższej Szkole Teatralnej. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

8 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. PWT reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

8 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji legnickiej, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz.

10 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT. W uroczystości wzięli udział następujący księża biskupi: ks. bp Stefan Regmunt, biskup

pomocniczy z Legnicy, ks. bp Jan Tyrawa i ks. bp Edward Janiak, biskupi pomocniczy z Wrocławia. Władze publiczne reprezentowali: prof. dr hab. Leon Kieres, prezes Instytutu Pamięci Narodowej, prof. dr hab. Jan Waszkiewicz, marszałek województwa dolnośląskiego, Stanisław Huskowski, prezydent miasta Wrocławia. W uroczystości wzięli udział rektorzy i prorektorzy uczelni wrocławskich z prof. dr. hab. Romualdem Gellesem, rektorem Uniwersytetu Wrocławskiego na czele, oraz przedstawiciele wydziałów teologicznych uczelni państwowych i kościelnych.

11 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

12 X – Odbyła się uroczysta inauguracja w Wyższej Szkole Zawodowej w Legnicy. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

12 X – We Wrocławiu otwarto Konsulat Generalny Republiki Czeskiej. Poświęcenia nowych pomieszczeń dokonał JEM Ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

13 X – Odbyła się doroczna pielgrzymka młodzieży akademickiej do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy. W pielgrzymce uczestniczyła młodzież PWT we Wrocławiu pod przewodnictwem ks. dr. Tadeusza Reronia, duszpasterza młodzieży akademickiej PWT we Wrocławiu.

14-20 X – We Wrocławiu odbyły się XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej pod hasłem: *Nauczanie Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. W ramach Tygodnia wystąpili z prelekcjami i odczytami następujący pracownicy PWT we Wrocławiu: JE ks. bp Jan Tyrawa, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, ks. prof. dr hab. Jan Kowalski, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. Józef Swastek, ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki, ks. dr hab. Marian Wolicki, prof. PWT, ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT, ks. doc. dr hab. Zdzisław Lec, prof. PWT, ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu, s. dr Lucjana Sochacka, ks. dr Franciszek Głód, ks. dr Jerzy Rasiak, dr Jan Wadowski.

14 X – W Sanktuarium Trzebnickim odbyła się uroczystość ku czci św. Jadwigi Śląskiej, patronki Śląska. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił JEM Ks. Kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT w składzie: ks. rektor Ignacy Dec i ks. prorektor Józef Pater.

14 X – Odbyło się inauguracyjne, otwarte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego w ramach XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej we Wrocławiu. Wykład na temat: *Kultura i tradycja Narodu w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego* wygłosił Kazimierz Michał Ujazdowski, były minister kultury i dziedzictwa narodowego.

17 X – Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Instytucie Teologii Moralnej, odbyło się sympozjum poświęcone ks. prof. Sewerynowi Rosikowi, z okazji pierwszej rocznicy jego śmierci. PWT reprezentował ks. dr Tadeusz Reroń.

20 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

21 X – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, w czasie której tytuł doktora *honoris causa* KUL otrzymał ks. arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

22 X – W kościele św. Krzyża w Warszawie ks. arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, odprawił Mszę św. z okazji 23. rocznicy inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II. Po Mszy św. w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie miało miejsce przyjęcie. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. prorektor Józef Pater.

22 X – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

23 X – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr lic. Wiesława Haczekiewicza pt: *Katecheza w szkołach średnich jako środek formacji moralno-religijnej młodzieży*, Wrocław 2001, ss. XXV + 230. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek. Recenzenci: ks. bp dr hab. Antoni Długosz, prof. PAT – Kraków, oraz ks. dr hab. Piotr Liszka, prof. PWT – Wrocław.

26-27 X W Licheniu odbyło się sympozjum mariologiczne zorganizowane przez Zarząd Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. PWT we Wrocławiu reprezentowali: ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. nadzw., i ks. dr hab. Piotr Liszka, prof. nadzw.

27 X – We Wspólnocie Misjonarzy Klaretynów we Wrocławiu odbyła się uroczystość pierwszej inauguracji Kursu Teologii Życia Konsekwowanego. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec. Homilię wygłosił o dr Remigiusz Gruca, rektor WSD OO Franciszkanów we Wrocławiu.

28 X – W kościele Najświętszej Maryi Panny na Piasku we Wrocławiu odbył się 34. Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany: *Śmierć w perspektywie chrześcijańskiej nadziei* wygłosił o. prof. dr hab. Jacek Salij (UKSW). W części muzycznej wystąpił znakomity polski zespół wokalny „Bornus Consort”, który wykonał śpiewy opatrzone wspólnym tytułem: *Chorał o Wieczne Spoczywanie*.

30 X – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola pod przewodnictwem prof. dr. hab. Romualda Gellesa, rektora Uniwersytetu Wrocławskiego i przewodniczącego Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

30 X – Odbyła się uroczystość inauguracji roku akademickiego na Wydziale Teologicznym w Radomiu, należącym do Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W uroczystości wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

LISTOPAD

5 XI – W Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym obrządku łacińskiego we Lwowie odbyła się uroczystość inauguracji roku akademickiego 2001/2002. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT i MWSD we Wrocławiu w składzie: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD, ks. dr Janusz Czarny. Wykład inauguracyjny pt. *Wyzwania dla Kościoła początku trzeciego tysiąclecia w świetle Listu apostolskiego „Novo millennio ineunte”* wygłosił ks. rektor Ignacy Dec.

8 XI – W bazylice OO Bernardynów w Leżajsku odbył się pogrzeb śp. Anieli Dec, matki ks. rektora Ignacego Deca. W pogrzebie uczestniczyła delegacja kapłanów Archidiecezji Wrocławskiej i diecezji legnickiej oraz pracowników naukowo-dydaktycznych i administracyjnych PWT na czele z JE ks. biskupem Józefem Pazdurem, ks. infulatem prof. Władysławem Bochnakiem i ks. dr Marianem Biskupem, rektorem MWSD we Wro-

ctawiu. W pogrzebie uczestniczyli także: JE ks. bp Stefan Moskwa, biskup pomocniczy Archidiecezji Przemyskiej, ks. inf. dr Stanisław Zygarowicz, wikariusz generalny Archidiecezji Przemyskiej, siedemdziesięciu kapłanów, kilkunastu alumnów, kilkadziesiąt sióstr zakonnych i kilkaset wiernych świeckich.

8 XI – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

13 XI – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu.

15 XI – Święto Nauki Wrocławskiej. Święto Uniwersytetu Wrocławskiego i Politechniki Wrocławskiej. O godz. 8.30 Mszy św. koncelebrowanej w intencji pracowników nauki i studentów w kościele NSPJ we Wrocławiu przewodniczył JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Homilię wygłosił prof. dr hab. Andrzej Wiszniewski. O godz. 9.45 – z okazji lat ubiegłych – złożono wieńce przed pomnikiem pomordowanych Profesorów Lwowskich. Okolicznościowe przemówienie wygłosił prof. dr hab. Tadeusz Szulc, rektor Akademii Rolniczej we Wrocławiu. W imieniu PWT kwiaty pod pomnikiem złożyła delegacja w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. mgr Andrzej Tomko, sekretarz generalny PWT i dziekan alumnów MWSD we Wrocławiu. O godz. 12.00 w auli PWT została odprawiona Msza św. w intencji śp. Anieli Dec, matki ks. rektora Ignacego Deca, oraz zmarłych pracowników naukowo-dydaktycznych i studentów PWT we Wrocławiu. Homilię wygłosił ks. dr Janusz Czarny. O godz. 17.00 odbyło się w Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego uroczyste otwarte posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola.

16-19 XI – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyło się spotkanie Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych z Polski, Słowacji, Czech i Ukrainy. Spotkaniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. W spotkaniu wzięło udział 30 osób przedstawicieli dwunastu wydziałów teologicznych w Polsce i czterech wydziałów teologicznych z zagranicy (Lwów, Trnawa, Ołomuniec, Ceske Budejovice).

17 XI – W kościele Garnizonowym we Wrocławiu odbyły się uroczystości odpustowe z okazji liturgicznego wspomnienia św. Elżbiety Węgierskiej. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu z ks. rektorem Ignacym Decem na czele.

18 XI – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

18 XI – W katedrze wrocławskiej JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej z racji jubileuszu 20-lecia Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta. Okolicznościową homilię wygłosił JE ks. bp Józef Pazdur. W uroczystości wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

18 X – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się nadzwyczajny Wieczór Tumski, połączony z poświęceniem nowych organów. Wykład zatytułowany: *Muzyka organowa w kolegiacie św. Krzyża we Wrocławiu* wygłosił ks. infułat Adam Drwięga, prepozyt Kapituły Kolegiackiej, proboszcz katedry wrocławskiej. Poświęcenia organów dokonał JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W części muzycznej recital organowy wykonał jeden z najwybitniejszych polskich wirtuozów – prof. Joachim Grubich z Krakowa. W programie koncertu znalazły się kompozycje Jana

Sebastiana Bacha, Franciszka Liszta, Mieczysława Surzyńskiego, Cesara Francka i innych.

21 XI – w Sali Senatu odbyło się posiedzenie rozszerzonego składu Rady Wydziału PWT we Wrocławiu. W posiedzeniu wziął udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, Wielki Kanclerz PWT oraz IE ks. biskupi pomocniczy: Jan Tyrawa i Edward Janiak

22-24 XI – Odbyło się na PWT i w MWSD we Wrocławiu XVII FORUM MŁODYCH na temat: *Kapłan na nowe czasy*. Mszy św. koncelebrowanej w katedrze wrocławskiej na rozpoczęcie Forum przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. prałat Aleksander Radecki. W sympozjum uczestniczyli alumni MWSD we Wrocławiu, przedstawiciele seminariów diecezjalnych i zakonnych z całej Polski oraz część młodzieży świeckiej PWT we Wrocławiu, a także studenci z innych uczelni Wrocławia.

25 XI – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany: *Dialog chrześcijańsko-żydowski. Trudności i nadzieje* wygłosił ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski z Warszawy. W części muzycznej wystąpił jedyny zespół synagogałny w Polsce – Chór Synagogi Pod Białym Bocianem we Wrocławiu pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka. W partiach solowych wystąpili: Magdalena Wołowicz – sopran i Piotr Bunzler – tenor. Na organach grał Andrzej Garbarek. W programie znalazły się śpiewy synagogałne – kompozycje Salomona Sulzera, Louisa Lewandowskiego, Abrahama Ellsteina, Ralpa Schlossberga, Samuela Naumbourha a także pieśni tradycyjne

27 XI – W Akademii Medycznej we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Posiedzeniu przewodniczył prof. dr hab. Romuald Gelles, rektor Uniwersytetu Wrocławskiego i przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

27 XI – W salach restauracji DWORU POLSKIEGO we Wrocławiu odbyło się przyjęcie z okazji obchodów Dnia Narodowego Rumunii. W przyjęciu wziął udział ks. prorektor Józef Pater.

29 XI – W auli PWT we Wrocławiu odbyło się otwarte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego przy PWT we Wrocławiu. Wykład na temat: *Duszpasterski wydzźwięk X Światowego Synodu Biskupów* wygłosił ks. infułat prof. zw. dr hab. Jan Krucina. Dyskusję prowadził ks. dr hab. Andrzej Nowicki, prof. PWT.

GRUDZIEŃ

6 XII – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

10 XII – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

11 XII – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr lic. Kazimierza Drozda pt: *Opis śmierci i pogrzebu Pana Jezusa w Ewangeliach apokryficznych na tle Ewangelii kanonicznych*, (Wrocław 2001, ss. 216. Promotor rozprawy: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz, KUL, oraz o. prof. dr hab. Andrzej Jasiński, PWT Wrocław).

11 XII – W WSD diecezji legnickiej w Legnicy odbył się egzamin *ex universa theologia* diakonów tamtejszego Seminarium. Egzaminowi przewodniczył ks. prorektor Piotr Liszka.

12 XII – Na Uniwersytecie Wrocławskim odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. prorektor Piotr Liszka.

12 XII – Odbył się egzamin *ex universa theologia* diakonów MWSD we Wrocławiu. Egzaminowi przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

13 XII – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, w czasie którego miało miejsce kolokwium habilitacyjne o. dra Benedykta Jacka Huculaka OFM. Temat rozprawy habilitacyjnej: *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*. Recenzentami działalności naukowej i rozprawy habilitacyjnej byli: ks. prof. dr hab. Edward Staniek (PAT – Kraków), ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (KUL) i ks. dr hab. Piotr Liszka, prof. PWT (PWT – Wrocław).

13-14 XII – Na PWT przebywał zespół akredytacyjny Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej. W skład zespołu wchodził: ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (KUL) – przewodniczący, ks. prof. dr hab. Tomasz Węclawski (WT UAM), ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (PAT) i ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła (UO).

13 XII – W XVII rocznicę śmierci ks. bpa prof. dr hab. Wincentego Urbana w archikatedrze wrocławskiej została odprawiona Msza św. koncelebrowana w intencji zmarłych biskupów, zmarłych księży kanoników Kapituły Katedralnej oraz za pracowników naukowych i studentów Papieskiego Wydziału Teologicznego i Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. bp Jan Tyrawa

15 XII – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyła się uroczystość opłatkowa dla studentów zaocznych PWT. Mszę św., pod przewodnictwem i z homilią ks. rektora Ignacego Deca, koncelebrowali księża: ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, prorektor PWT, ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT, ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT, ks. dr hab. Piotr Liszka, prof. PWT, ks. dr Piotr Sroczyński, ks. dr Alojzy Słószczyk, ks. dr Andrzej Jagiełło i ks. lic. Andrzej Tomko.

17 XII – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w którym wziął udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, Wielki Kanclerz PWT we Wrocławiu.

18 XII – W PWT odbyło się sympozjum na temat: *Książę Henryk Brodaty w dziejach Śląska i Polski – w 800-lecie objęcia rządów*. Sympozjum zorganizowały: Papieski Wydział Teologiczny, Instytut Historii Uniwersytetu Wrocławskiego i Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne.

18 XII – W Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu.

20 XII – Na PWT we Wrocławiu odbyła się uroczystość opłatka akademickiego. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. prorektor Wiesław Wenz. Po Mszy św. odbyło się uroczyste spotkanie w auli PWT, na którego program złożyły się: misterium jasełkowe w wykonaniu studentów V roku studiów dziennych, życzenia świąteczne i noworoczne, łamanie się opłatkiem, kolędowanie.

20 XII – Na PWT we Wrocławiu odbyło się grudniowe posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Romuald Gelles, rektor Uniwersytetu Wrocławskiego, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Po obradach miała miejsce wieczerza wigilijna z udziałem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego.

21 XII – W Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu odbyła się uroczystość wieczerzy wigilijnej. Mszy św. koncelebrowanej w kaplicy seminarystycznej przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. biskup Jan Tyrawa.

22 XII 2001 – W kościele pw. Najświętszego Imienia Jezus odbyła się uroczystość poświęcenia tablicy upamiętniającej obecność sługi Bożego ks. Jana Schneidera, której przewodniczył ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięli udział przedstawiciele PWT we Wrocławiu, ks. prof. dr hab. Józef Swastek, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski oraz ks. dr hab. Antoni Kielbasa, prof. PWT.

30 XII – W katedrze wrocławskiej odbył się ostatni w roku 2001 Wieczór Tumski. Na program Wieczoru złożyły się: Msza św. pod przewodnictwem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego; homilia pt. *Rodzina w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego* – ks. biskupa Jana Tyrawy i koncert chóru: „Pueri Cantores Wratislavienses” pod dyr. ks. mgr. Stanisława Nowaka. Było to zarazem zakończenie Roku Prymasa Tysiąclecia, połączone z odsłonięciem i poświęceniem dedykowanego mu epitafium.

STYCZEŃ – 2002

3 I – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

8 I – Na PWT we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia, połączone z dzieleniem się opłatkiem i składaniem sobie życzeń noworocznych. PWT reprezentowali: ks. rektor Ignacy Dec i księża prorektorzy: Józef Pater i Wiesław Wenz.

13 I – W gmachu MWSD we Wrocławiu odbyła się uroczystość opłatkowa nauczycieli akademickich uczelni Wrocławia. Mszy św. przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. Bogdan Dudziak SDB z DA „Most”. W refektarzu seminaryjnym przemówienia wygłosili: ks. rektor Ignacy Dec, ks. mgr Mirosław Maliński, prof. dr hab. Ludwik Komorowski, prorektor Politechniki Wrocławskiej, oraz JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W uroczystości wzięło udział około 500 nauczycieli akademickich.

14 I – W Sekretariacie Episkopatu Polski w Warszawie odbyło się posiedzenie nowej kadencji Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Posiedzeniu przewodniczył ks. bp prof. dr hab. Stanisław Wielgus, biskup płocki, przewodniczący tejże Rady. W posiedzeniu wzięło udział sześciu biskupów i dwudziestu pięciu konsultorów, wśród nich rektor PWT we Wrocławiu.

16 I – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W posiedzeniu wziął udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, Wielki Kanclerz PWT we Wrocławiu.

17 I – Odbyło się zamknięte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Okolicznościowy wykład do pracowników naukowo-dydaktycznych i gości ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT: *Charta Oecumenica jako nowy impuls dla ekumenizmu*. Po wykładzie miała miejsce dyskusja, którą prowadził ks. dr hab. Piotr Liszka, prof. PWT.

19 I – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu odbyło się jubileuszowe noworoczne spotkanie członków i sympatyków Dolnośląskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego. W czasie uroczystości prezes Towarzystwa Anatol Jan Omelaniuk wręczył ks. rektorowi Ignacemu Decowi nominację na członka honorowego DTSK oraz przekazał list, w którym Towarzystwo wyraża Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu wdzięczność za zasługi w utrwalaniu i wzbogacaniu dziedzictwa kulturowego na terenie Dolnego Śląska.

19 I – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się spotkanie opłatkowe środowiska rolniczego, zorganizowane przez rektora Akademii Rolniczej we Wrocławiu, Agencję Własności Rolnej Skarbu Państwa, Duszpasterstwo Rolników oraz Ogólnopolską Społeczną Organizację Chłopską „WICP”. Gościem specjalnym spotkania był JE ks. bp Józef Pazdur. W spotkaniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

21 I – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

24 I – Na Uniwersytecie Opolskim odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* JEm ks. kard. Karłowi Lehmannovi, przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Niemiec, i JEm ks. kard. Miloslavovi Vlkovi, przewodniczącemu Episkopatu Republiki Czeskiej. Środowisko wrocławskie było reprezentowane przez JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolitę wrocławskiego, ks. rektora Ignacego Deca i ks. sekretarza Andrzeja Tomko.

25 I – Pod patronatem JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego, oraz dra Petera Ohra, konsula generalnego Republiki Federalnej Niemiec we Wrocławiu – w auli PWT odbył się uroczysty wykład z okazji tysięcznej rocznicy śmierci cesarza Ottona III: *Wizja misyjna Ottona III oraz rozkwit Europy*, który wygłosił dr Ekkehard Eickhoff z Bonn.

27 I – W Katedrze Wrocławskiej odbył się Wieczór Tumski, poświęcony jedności chrześcijan. Wykład zatytułowany *Ekumenizm na progu XXI wieku* wygłosił ks. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. PWT. W części muzycznej kolędy i pastoralki wykonały trzy chóry: Chór Parafii Ewangelickiej we Wrocławiu pod dyrekcją Danuty Wojnar, Chór Katedry Prawosławnej we Wrocławiu pod dyrekcją Aleksandra Chudobina oraz Chór Katedry św. Jana Chrzciciela we Wrocławiu pod dyrekcją Stanisława Kwiatkowskiego.

28 I – We Wspomnienie liturgiczne św. Tomasza z Akwinu, patrona uczelni katolickich i wydziałów kościelnych odbyła się w PWT we Wrocławiu uroczystość, na której program złożyły się: Msza św. pod przewodnictwem i homilią ks. rektora, wykład ks. dr. Jerzego Tupikowskiego pt.: *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice „Fides et ratio”*, promocje doktorskie, wręczenie dyplomów magisterskich i licencjackich oraz wręczenie dyplomów absolwentom Podyplomowych Studiów Umiejętności Zarządzania

29 I – W Akademii Muzycznej odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola w Uniwersytecie Wrocławskim. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

LUTY

2 II – Jubileusz Życia Konsekrowanego. XXIV rocznica ingresu JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza, arcybiskupa metropolity wrocławskiego do katedry wrocławskiej. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył Ksiądz Kardynał. Okolicznościową homilię wygłosił o. franciszkanin. W uroczystości wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Józef Pater, ks. prorektor Wiesław Wenz, ks. dr hab. Zdzisław Lec, prof. PWT, i ks. doc. dr hab. Michał Chłopowiec.

7 II – W ramach Konferencji Księży Dziekanów Archidiecezji Wrocławskiej ks. prorektor Wiesław Wenz wygłosił dwa następujące wykłady: *Czynności formalne związane ze zdjęciem klauzuli Trybunału II instancji w wyrokach stwierdzających nieważność małżeństwa oraz Pomoc prawną Trybunałów delegowanych w pracy Metropolitalnego Sądu Duchownego we Wrocławiu w procesach o nieważność małżeństwa*.

11 II – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

12-18 II – Pobyt w Rzymie delegacji PWT w składzie: JE ks. biskup dr Edward Janiak, biskup pomocniczy Archidiecezji Wrocławskiej, i ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu. Delegacja złożyła wizytę w Kongregacji Wychowania Katolickiego i w Sekretariacie Stanu, gdzie wręczyła zaproszenie na jesienne uroczystości 300-lecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

14 II – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

15-17 II – W Papieskiej Akademii Teologicznej w Watykanie, w domu św. Marty, odbyła się międzynarodowa sesja naukowa na temat: *Gesù Cristo, via, verità e vita – Per una rilettura della „Dominus Jesus”*. W sesji wziął udział JE ks. biskup Edward Janiak i ks. rektor Ignacy Dec.

20 II – Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa UNITAS IN VARIETATE połączona z prezentacją polskiego wydania *Kodeksu Kanonów Kościołów wschodnich*. W konferencji wziął udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

21 II – Z inicjatywy prof. Zbigniewa Horbowego, rektora Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu, odbył się w tejże uczelni noworoczny cocktail, w którym wzięli udział rektorzy uczelni wrocławskich, przedstawiciele władz wojewódzkich, miejskich i samorządowych. W spotkaniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

24 II – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Wykład na temat: *Bezinteresowny Wielki Post* wygłosił ks. lic. prałat Aleksander Radecki, ojciec duchowny alumnów MWSD. W części muzycznej zaprezentowano muzykę pasyjną, m.in. skargi maryjne, pieśni z *Krzeszowskiej książki pasyjnej* autorstwa wrocławskiego kompozytora Georga Josepha, do słów Johanna Schefflera (Angelusa Silesiusa), kompozycje Giovanniego Fontany, Marca Ucelliniego, Giovanniego Legrenziego. Wykonawcami byli „Ars Cantus” oraz Tomasz Dobrzański (flet prosty, lira korbowa), Ewa Prawucka (pozytyw), Tomasz Frycz (wiolonczela).

25 II – W ramach otwartych posiedzeń Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego, w auli PWT we Wrocławiu, JE ks. biskup Włodzimierz Juszczak, biskup diecezji wrocławsko-gdańskiej Kościoła greckokatolickiego wygłosił wykład pt. *Kościół grecko kato-*

licki wczoraj i dziś. Po wykładzie odbyła się dyskusja, którą prowadził ks. dr Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu.

25 II – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zatwierdzono zmiany w rozkładzie zajęć na II semestr roku akademickiego 2000/2001. Nadano doktoraty *honoris causa* PWT prof. Janowi Kmicie i ks. prof. Janowi Kowalskiemu.

26 II – W Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu (w hotelu) odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Romuald Gelles, rektor Uniwersytetu Wrocławskiego, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

27 II – Odbyło się zebranie sprawozdawczo-wyborcze Koła Naukowego Studentów PWT we Wrocławiu. Wybrano nowy zarząd Koła w składzie: Adam Leśnik – prezes; Magdalena Głośna – wiceprezes.

MARZEC

4 III – W MWSD we Wrocławiu odbyło się zebranie sprawozdawczo-wyborcze Koła Teologicznego Alumnów przy PWT. W zebraniu wziął udział ks. wicerektor Adam Łuźniak. Na zebraniu został wybrany nowy zarząd Koła, który tworzą następujący alumni: Tomasz Federkiewicz – prezes, Michał Urbanowicz – wiceprezes, Krzysztof Kowcz i Piotr Galdyn- sekretarze.

6 III – Na Uniwersytecie Wrocławskim odbyło się posiedzenie Kolegium Dyrektorów Administracyjnych Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. dyrektor Grzegorz Trawka.

7 III – Koło Naukowe Teologów przy PWT we Wrocławiu zorganizowało spotkanie z przedstawicielami trzech Kościołów: ks. E. Cebulskim (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), ks. M. Orawskim (Kościół Ewangelicko-Augsburski) oraz ks. B. Ferdkiem (Kościół rzymskokatolicki). Tematem trójgłosu była *Karta Ekumeniczna* – jej znaczenie i perspektywa realizacji w środowisku wrocławskim.

11 III – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

12 III – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. dr hab. Wiesław Wenz, prorektor PWT we Wrocławiu.

13 III – Odbyło się zamknięte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Okolicznościowy wykład do pracowników naukowo-dydaktycznych i gości wygłosił ks. dr Tadeusz Reroń. Temat wykładu: *Moralny aspekt badań prenatalnych*. Po wykładzie miała miejsce dyskusja, którą prowadziła s. prof. dr hab. Ewa Józefa Jezierska, prof. PWT.

14 III – W Sali Senatu PWT we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Posiedzeniu przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

15 III – W Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość nadania tytułu doktora *honoris causa* Akademii Medycznej we Wrocławiu prof. dr. hab.

Antoniemu Gabrylewiczowi, emerytowanemu prof. zw. Akademii Medycznej w Białymstoku oraz prof. dr hc Theodorowi Hellbrügge emerytowanemu, prof. zw. Uniwersytetu im. Ludwika-Maksymiliana w Monachium. W uroczystości wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

16 III – W Wyższej Szkole Oficerskiej we Wrocławiu odbyło się pożegnanie gen. Ryszarda Lacknera, dotychczasowego rektora-komendanta WSD we Wrocławiu oraz przekazanie obowiązków rektorskich następcy. W uroczystości wzięli udział m.in. wszyscy rektorzy uczelni wrocławskich. PWT reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

21 III – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

24 III – W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbył się marcowy Wieczór Tumski. Wykład zatytułowany: *Dlaczego zbawienie przez krzyż?* wygłosił rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, dyrektor naukowy Wieczorów Tumskich. W części muzycznej została wykonana Pasja według św. Mateusza w opracowaniu muzycznym ks. Leona Pęcherka. Wykonawcami byli alumni – soliści z MWSD we Wrocławiu oraz Chór Chłopięcy Archidiecezji Wrocławskiej „Pueri Cantores Wratislavienses” oraz Chór Alumnów MWSD we Wrocławiu pod dyrekcją ks. mgr. Stanisława Nowaka.

26 III – W kościele św. Krzyża na Ostrowie Tumskim we odbył się dodatkowy, nadzwyczajny Wieczór Tumski, poświęcony muzyce pasyjnej. Z koncertem tej muzyki wystąpił Wiesbadener Knabenchor (Chór Chłopięcy z Wiesbaden) pod dyrekcją Romana B. Twardego. Chór wykonał kompozycje Johanna Sebastiana Bacha, Dietricha Buxtehudego, Nicolausa Bruhnsa, Josepha Gabriela Rheinbergera, Antona Brucknera i innych. W koncercie wziął także udział Wrocławski Chór Chłopięcy „Pueri Consonantes” pod dyrekcją Roberta Wajlera. Słowo wstępne o muzyce pasyjnej wygłosił Stanisław Rybarczyk, dyrektor artystyczny Wieczorów Tumskich.

KWIECIEŃ

4-5 IV – W Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie odbyło się spotkanie Sekcji Historyków Kościoła. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentowali na tym spotkaniu następujący księża: ks. dr hab. Antoni Kiełbasa, prof. PWT, ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec, ks. prof. dr hab. Józef Pater, ks. dr hab. Mieczysław Kogut i ks. dr Stanisław Kusik.

12 IV – W Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie odbyła się sesja naukowa pt. *Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce. Wizja Księdza Kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja*. W sesji wzięli udział rektorzy uczelni kościelnych i dziekani wydziałów teologicznych w Polsce. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Ignacy Dec.

13 IV – W katedrze legnickiej odbyła się uroczystość 10-lecia istnienia diecezji legnickiej i 25-lecia sakry biskupiej ks. biskupa Tadeusza Rybaka. Uroczystości przewodniczył JEm ks. kard. Józef Glemp, Prymas Polski. Obecny był JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. PWT we Wrocławiu reprezentowała delegacja w składzie: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec oraz ks. prof. dr hab. Piotr Liszka.

15 IV – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Jacka Biernackiego pt: *Nawiedzenie kopii Obra-*

zu *Matki Boskiej Łaskawej z Krzeszowa w diecezji legnickiej w latach 1996-1997*”, (Wrocław 2001, ss. 433 + 16. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Józef Swastek. Recenzenci: o. dr hab. Stanisław Kałdon OP, PAT Kraków, oraz ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT).

15 IV – W sali Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

15 IV – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

18 IV – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

19 IV – W siedzibie Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” we Wrocławiu, przy ul. Kuźnicznej 11-13, odbyła się sesja popularnonaukowa ma temat: *Encyklika „Laborem exercens” wciąż aktualna – w XXI rocznicę ogłoszenia*, w czasie której wykład pt. *Antropologiczne podstawy pracy w świetle encykliki „Laborem exercens”* wygłosił ks. prof. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu.

20 IV – W Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa Akademii Rolniczej we Wrocławiu prof. dr. hab. Bogdanowi Łazarkiewiczowi, połączona z uroczystym wręczeniem absolutorium tegorocznym absolwentom Wydziału Medycyny Weterynaryjnej. W uroczystości wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

23 IV – Koło Teologiczne Studentów PWT we Wrocławiu zorganizowało wykład pt. *Transseksualizm – problem teologiczny i kanoniczny*, który wygłosił ks. prorektor Wiesław Wenz.

25-26 IV – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyła się konferencja naukowa pod patronatem rektorów: ks. prof. dra hab. Ignacego Deca, prof. dra hab. nauk med. Leszka Paradowskiego i prof. dra hab. nauk med. Zdzisława Zagrobelnego pt. *Człowiek. Medycyna. Kultura Fizyczna*. Na rozpoczęcie konferencji Mszę św. celebrował JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski, podczas której homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Roman Rogowski. W czasie konferencji wygłoszono kilkadziesiąt referatów.

26 IV – W sali Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się spotkanie Prezydium Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich (KRASP) z Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola z udziałem minister edukacji i sportu Krystyny Łybackiej oraz ministra nauki, prof. Michała Kleibera. W spotkaniu wziął udział, ks. prof. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu.

27 IV – W klasztorze Cystersów w Henrykowie odbyło się spotkanie zaproszonych gości, Prezydium KRASP z osobami towarzyszącymi i Kolegium Rektorów z JEm ks. kard. Henrykiem Gulbinowiczem, arcybiskupem metropolitą wrocławskim.

27 IV – W Sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

28 IV – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się kolejny Wieczór Tumski. Stanowił on pierwszą część z tryptyku Wieczorów Tumskich, poświęconych jubileuszowi 300-lecia Wydziału Teologii we Wrocławiu. Wykład zatytułowany: *Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim, cz. I – Akademia Leopoldyńska (1702-1811)*, wygłosił ks. dr hab. Antoni Kiełbasa, prof. PWT. W części muzycznej z recitalem organowym wystąpił

Andrzej Garbarek. W programie znalazły się kompozycje powstałe w XVIII wieku, m.in. Johanna Sebastiana Bacha, Dietricha Buxtehudego i Georga Böhma.

MAJ

3-4 V – W Kamieniu Śląskim odbyło się piąte spotkanie Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce. PWT we Wrocławiu reprezentowali: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor i ks. dr hab. Józef Pater, prof. PWT, prorektor. W posiedzeniu wzięli także udział dziekani wydziałów teologicznych z Republiki Czeskiej i Republiki Słowackiej.

3-5 V – W Krzydlinie Małej k. Wrocławia odbyło się Sympozjum Teologii Życia Konsekrowanego na temat: *Formacja dzisiaj do życia zakonnego jutra*. W sympozjum wzięli udział ks. prorektor Wiesław Wenz, który na zakończenie przewodniczył Eucharystii i wygłosił okolicznościową homilię.

8 V – W Sali Lubrańskiego „Collegium Minor” Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu odbyło się seminarium, w czasie którego Przewodniczący Kolegium Rektorów Uniwersytetów Polskich, prof. Stefan Jurga, rektor UAM, wręczył ks. prof. Ignacemu Decowi, rektorowi PWT we Wrocławiu, CERTYFIKAT Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich w uznaniu wysokiej jakości kształcenia – na wniosek Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej – kierunkowi „teologia” prowadzonemu przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu – na okres 5 lat.

9 V – Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego. Odbyła się IX doroczna pielgrzymka młodzieży akademickiej PWT do Henrykowa Śląskiego. Pielgrzymce przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec, który był głównym celebransem Mszy św. koncelebrowanej. Homilię wygłosił ks. dr Włodzimierz Wołyniec. Nabożeństwo majowemu przewodniczył ks. prorektor Wiesław Wenz. W pielgrzymce wzięli udział: ks. prorektor Wiesław Wenz, ks. dr hab. Zdzisław Lec, prof. PWT, ks. dr Janusz Czarny oraz 138 studentów.

9 V – W Instytucie Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego ks. rektor Ignacy Dec wygłosił wykład: *Filozofia w Polsce po II wojnie światowej (ośrodki, kierunki, przedstawiciele)* – w ramach posiedzeń Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego.

14 V – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wzięli udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

14 V – W Warszawie odbyła się konferencja naukowa na temat: *Aktualne problemy jurysprudencji*, zorganizowana przez Wydział Prawa Kanonicznego UKSW i Sąd Metropolitalny Warszawski. W konferencji wzięli udział ks. prorektor Wiesław Wenz.

14 V – Na PWT we Wrocławiu odbyła się sesja naukowa na temat: *Kształcenie teologiczne na Śląsku – 300-lecie Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. W czasie sesji wygłoszono 11 referatów. W sesji wzięli udział JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Sesją niniejszą zainaugurowano oficjalnie obchody trzechsetlecia Wydziału Teologii we Wrocławiu.

15 V – Na PWT we Wrocławiu odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* prof. dr. hab. inż. Janowi Kmicie, b. rektorowi Politechniki Wrocławskiej, i ks. prof. dr hab. Janowi Kowalskiemu, prof. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Promotorem doktoratu prof. J. Kmity był ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, zaś promotorem doktoratu

ks. prof. J. Kowalskiego był ks. prof. dr hab. Józef Swastek. W czasie uroczystości wręczono dyplomy doktora habilitowanego nauk teologicznych: o. dr. hab. Benedyktowi Jackowi Huculakowi OFM, ks. dr hab. Mieczysławowi Kogutowi oraz ks. dr. hab. Wiesławowi Wenzowi, zaś tytuł profesora nauk teologicznych otrzymali: ks. dr hab. Zdzisław Lec, ks. dr hab. Piotr Liszka i ks. dr hab. Marian Wolicki.

15 V – W MWSD we Wrocławiu odbył się egzamin jurysdykcyjny diakonów przed Komisją w składzie: ks. prof. dr hab. Ignacy Dec – przewodniczący, ks. inf. prof. dr hab. Jan Krucina, ks. prof. dr hab. Edward Górecki i ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD we Wrocławiu.

15 V – W „Oratorium Marianum” Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się dyskusja na temat *Założenia zmian w prawie o szkolnictwie wyższym*. W dyskusji wzięli udział członkowie sejmowej Komisji Nauki, Edukacji i Młodzieży, członkowie Państwowej Komisji Akredytacyjnej i rektorzy uczelni Wrocławia i Opola. Na posiedzeniu był obecny ks. rektor PWT.

16 V – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

17 V – W Salonie prof. Dudka ks. rektor Ignacy Dec wystąpił z tematem: *Czy można udowodnić istnienie duszy ludzkiej?* Po wprowadzeniu miała miejsce prawie czterogodzinna dyskusja.

20 V – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

21 V – Na PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu.

22 V – Na PWT odbyło się uroczyste posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego, w czasie którego JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz wręczył ks. prof. dr. hab. Edwardowi Góreckiemu Księgę Pamiątkową pt.: *Veritati salvificae servire* z racji siedemdziesiątej rocznicy jego urodzin. Wykład pt. „Ksiądz prof. Edward Górecki jako kanonista” wygłosił ks. prorektor Wiesław Wenz, zaś okolicznościowy toast – ks. inf. prof. dr hab. Jan Krucina.

25 V – W archikatedrze wrocławskiej odbyły się święcenia kapłańskie. Święceń udzielił JEm. ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Święcenia prezbiteratu przyjęło 20 diakonów, absolwentów MWSD we Wrocławiu oraz dwóch diakonów z zakonu ojców sercanów.

25-26 V – W Polanicy Zdroju miało miejsce wyjazdowe posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Gospodarzem spotkania był prof. Zbigniew Horbowy, rektor Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu. W posiedzeniu wziął udział ks. rektor Ignacy Dec.

26 V – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się majowy Wieczór Tumski. Stanowił on drugą część z tryptyku Wieczorów Tumskich, poświęconych jubileuszowi 300-lecia Wydziału Teologii we Wrocławiu. Wykład zatytułowany *Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim, cz. II: Lata 1811-1918* – wygłosił prof. dr hab. Mieczysław Pater z Uniwersytetu Wrocławskiego. W części muzycznej z recitaleem organowym wystąpił znany wirtuoz, profesor poznańskiej Akademii Muzycznej, Sławomir Kamiński. W programie znalazły się kompozycje XIX-wiecznych twórców polskich i niemieckich: Johanna Brahmsa, Mieczysława Surzyńskiego, Feliksa Mendelssohna, Feliksa Nowowiejskiego oraz twórców wrocławskich – Adolpha Hessego i Moritza Brosiga.

27 V – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce publiczna obrona rozprawy doktorskiej o. mgr. lic. Damana Nemeca OP pt.: *Rozwój czeskiej prowincji dominikańskiej w latach 1948-1997. Studium historyczno-prawne* (Wrocław 2001, ss. XL + 221 + aneks. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Edward Górecki. Recenzenci: ks. dr hab. Andrzej Dębiński, prof. KUL, oraz ks. prof. dr hab. Jan Krucina, PWT Wrocław).

29 V – W Brzegu Opolskim odbyła się uroczystość nadania Publicznemu Gimnazjum nr 1 imienia Józefa Piłsudskiego. Liturgicznej części uroczystości przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec, który odprawił dla społeczności szkolnej Mszę św. i wygłosił okolicznościową homilię.

30 V – W uroczystość Bożego Ciała miała miejsce tradycyjna procesja eucharystyczna, której przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. W procesji wzięła udział delegacja PWT we Wrocławiu w składzie: ks. rektor Ignacy Dec, ks. prorektor Józef Pater, ks. prof. dr hab. Roman Rogowski, ks. prof. dr hab. Piotr Liszka, ks. dr hab. Andrzej Nowicki, prof. PWT, i ks. doc. dr hab. Michał Chłopowiec.

CZERWIEC

2 VI – Pod przewodnictwem JE ks. arcybiskupa Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce, odbyła się w Sanktuarium Maryjnym w Krzeszowie uroczystość dziękczynna z racji dziesiątej rocznicy powstania diecezji legnickiej, piątej rocznicy wizyty Ojca Św. Jana Pawła II w Legnicy, koronacji Obrazu Matki Bożej Łaskawej z Krzeszowa i podniesienia kościoła w Krzeszowie do godności bazyliki. Papieski Wydział Teologiczny reprezentował na tej uroczystości ks. rektor Ignacy Dec.

2 VI – Z inicjatywy sióstr św. Józefa z Prowincji Wrocławskiej pw. Maryi Matki Kościoła w archikatedrze wrocławskiej odbyła się uroczystość dziękczynienia za dar beatyfikacji Ojca Założyciela, ks. Zygmunta Gorazdowskiego. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski. Homilię wygłosił ks. prałat Adam Kokoszka, cenzor teologiczny pism bł. ks. Zygmunta Gorazdowskiego. Po Mszy św. nastąpiło procesyjne przeniesienie relikwii Błogosławionego do kościoła św. Idziego. W uroczystości uczestniczyła delegacja PWT pod przewodnictwem ks. prorektora Wiesława Wenza.

3-5 VI – W Domu Rekolekcyjno-Formacyjnym przy MWSD w Warszawie, ul. Dewajtis 3, odbyło się ogólnopolskie spotkanie teologów-moralistów. Wiodący temat spotkania brzmiał: *Prawo naturalne – w poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*. W spotkaniu wzięli udział teologowie moralisci PWT we Wrocławiu: ks. dr hab. Michał Chłopowiec, ks. dr Marian Biskup, ks. dr Tadeusz Reroń i ks. dr Andrzej Szafulski.

7 VI – W katedrze w Siedlcach odbył się ingres nowego biskupa Zbigniewa Kiernikowskiego. W uroczystości wziął ks. rektor Ignacy Dec.

8 VI – Z okazji trzeciej rocznicy wizyty Ojca Świętego w Toruniu odbyła się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika konferencja naukowa pt. *Antropologia filozoficzna Jana Pawła II*. Jednym z wykładowców był ks. prof. Ignacy Dec, który wygłosił wykład pt.: *Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II*.

8 VI – Na PWT odbyło się wręczenie dyplomów absolwentom Społecznego Studium Akcji Katolickiej. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił oraz wręczenia dyplomów dokonał ks. prorektor Wiesław Wenz.

11 VI – W Wyższej Szkole Oficerskiej im. T. Kościuszki we Wrocławiu odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia. W posiedzeniu wziął udział ks. prorektor Józef Pater.

12 VI – W Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* Karłowi Dedeciusowi. W uroczystości wziął udział przedstawiciel PWT we Wrocławiu – ks. prof. dr hab. Piotr Liszka.

12-13 VI – Na wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa na temat: *Człowiek z przelotnych wieków w refleksji filozofii dialogu*. W konferencji m. in. wzięli udział dwaj pracownicy naukowcy PWT we Wrocławiu: ks. prof. Ignacy Dec (wykład: *Od relacji „ja” – „on” do relacji „ja” – „ty”. Dialog miłości w ujęciu Gabriela Marcela*) i dr Jan Wadowski (wykład: *Hipoteza dialogicznej struktury świadomości*).

18 VI – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, w czasie którego miała miejsce obrona dwóch rozpraw doktorskich:

a) ks. mgr. lic. Pawła Nowatowskiego (temat rozprawy: *Tajemnica żywotności systemu pedagogicznego J. Korczaka*, Wrocław 2002, ss. XI + 264. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; recenzenci: ks. prof. dr hab. Józef Makselon, PAT Kraków, oraz ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec, PWT Wrocław);

b) ks. mgr. lic. Przemysława Słyszko (temat rozprawy: *Młodość dorastająca wobec świątecznych zwyczajów przekazywanych przez rodziców w ciągu roku kościelnego na podstawie badań ankietowych w wybranych szkołach średnich na Dolnym Śląsku*, Wrocław 2002, ss. XIX + 297 + aneks. Promotor rozprawy: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Mitek; recenzenci: o. prof. dr hab. Dominik Eugeniusz Wider, PAT Kraków, oraz ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec, PWT Wrocław).

18 VI – W Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu przy ul. Matejki 6 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

20 VI – W PWT odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów stacjonarnych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. rektor Ignacy Dec.

20 VI – W Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu przy ul. Pasteura 1 odbyło się posiedzenie Komisji Bioetycznej, w którym wziął udział ks. dr Janusz Czarny.

22 VI – Na PWT odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. prorektor Józef Pater.

25 VI – Odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, w czasie którego miały miejsce obrony dwóch prac doktorskich:

a) mgr. lic. Elżbiety Dołganiszewskiej (temat rozprawy: *Extra Ecclesiam nulla salus” – Kościół jako wspólnota zbawienia według Cypriana, Biskupa Kartaginy*, Wrocław 2002, ss. 305. Promotor rozprawy: ks. dr hab. Andrzej Nowicki, prof. PWT; recenzenci: ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy – KUL, oraz ks. prof. dr hab. Jan Krucina, PWT – Wrocław);

b) ks. mgr. lic. Jana Adamarczuka (temat rozprawy: *Historia rzymskokatolickiej diecezji pińskiej w latach 1925-1939*, Wrocław 2002, ss. 284. Promotor rozprawy: ks. prof. dr

hab. Józef Swastek; recenzenci: ks. bp prof. dr hab. Jan Kopiec, Uniwersytet Opolski, ks. dr hab. Mieczysław Kogut – PWT Wrocław).

25 VI – Z okazji zakończenia roku akademickiego 2001/2002 w auli PWT ks. rektor Ignacy Dec przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej i wygłosił homilię. Po Mszy św. odbyła się okolicznościowa akademicka, podczas której zostały rozdane dyplomy magisterskie oraz świadectwa studiów podyplomowych.

27 VI – Odbył się egzamin wstępny na PWT dla kandydatów do MWSD we Wrocławiu (teologia „A”). Egzaminowi przewodniczył ks. prorektor Wiesław Wenz.

28 VI – Odbył się egzamin wstępny na PWT dla kandydatów na studia teologii dla świeckich (teologia „B”). Egzaminowi przewodniczył ks. prorektor Wiesław Wenz.

28-29 VI W gmachu Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni odbyło się posiedzenie Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich, połączone z obchodami Dni morza i jubileuszu 80-lecia Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni. W posiedzeniu wziął udział ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT we Wrocławiu.

30 VI – W kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się czerwcowy Wieczór Tumski. Stanowił on trzecią część z tryptyku Wieczorów Tumskich, poświęconych jubileuszowi 300-lecia Wydziału Teologii we Wrocławiu. Wykład zatytułowany: *Trzy wieki teologii na Uniwersytecie Wrocławskim, cz. III – lata 1918-1945* – wygłosiła prof. dr hab. Teresa Kulak z Uniwersytetu Wrocławskiego. W części muzycznej wystąpił Chór Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” pod dyrekcją Alana Urbanka. W partiach solowych śpiewał Bogdan Makal – baryton. W programie koncertu znalazły się kompozycje m.in. Benjamina Brittena, Johannesa Brahmsa, Józefa Świdra, Lucjana Laprusa oraz śpiewy cerkiewne.

opracował ks. Ignacy Dec

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
-------------------	---

300 LAT WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO WE WROCŁAWIU (1702-2002)

Ks. Antoni Kiełbasa, <i>Teologia w Akademii Leopoldynskiej (1702-1811)</i>	7
Mieczysław Pater, <i>Wydział teologii katolickiej i ewangelickiej w Uniwersytecie Wrocławskim (1811-1918)</i>	17
Teresa Kulak, <i>Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1918-1945</i>	27
Ks. Ignacy Dec, <i>Wydział Teologiczny we Wrocławiu po drugiej wojnie światowej</i>	39

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Jan Babacz, <i>Problem przekonań w myśli kardynała J.H. Newmana</i>	53
Ks. Ignacy Dec, <i>O adekwatny wizerunek człowieka</i>	59
Ks. Bogdan Ferdek, <i>„Charta Oecumenica” jako nowy impuls dla ekumenii</i>	65
O. Jarosław Kupczak, <i>Antropologiczna treść chrześcijańskiego miłosierdzia w świetle encykliki „Dives in misericordia” Jana Pawła II</i>	75
Ks. Jerzy Machnac, <i>O zagubieniu człowieka. Próby opisu duchowej sytuacji człowieka współczesnego</i>	89
Ks. Mariusz Rosik, <i>Prorocy starotestamentowi o Nowym Przymierzu</i>	101
Ks. Piotr Sroczyński SDB, <i>Stosowalność kartografii w katechezie</i>	115
Ks. Andrzej Szafulski, <i>Komputerowy totalitaryzm w perspektywie etyczno-moralnej</i>	131
Ks. Wiesław Wenz, <i>Obowiązki duchownych w Kodeksie Kanonów Kościołów wschodnich</i>	141
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Misteria chrześcijańskie jako przedmiot teologii</i>	163

OMÓWIENIA I RECENZJE

Ks. Ignacy Dec, <i>Międzynarodowe Sympozjum Filozoficzne: Przyszłość cywilizacji Zachodu (Lublin – KUL – 11 kwietnia 2002)</i>	177
Ks. Ignacy Dec, <i>Sesja naukowa Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce. Wizja księdza kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja (Kraków – PAT – 12 kwietnia 2002)</i>	179
Ks. Witold Baczyński, <i>Dni Tischnerowskie (Kraków 10-13 maja 2002)</i>	181
Ks. Ignacy Dec, <i>Konferencja naukowa, Antropologia filozoficzna Jana Pawła II (w trzecią rocznicę wizyty Ojca Świętego w Toruniu) (Wydział Teologiczny UMK w Toruniu 7-8 VI 2002)</i>	183
Jan Wadowski, <i>II Ogólnopolska Konferencja Naukowa, Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu (Poznań 12-13 czerwca 2002)</i>	185

Zenon Cardenal Grocholewski, <i>La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos</i> (rec. ks. Edward Górecki)	186
Abp Józef Życiński, <i>Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny</i> (rec. Jan Wadowski)	191
Janusz Mariński, <i>Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne</i> (rec. ks. Witold Zdaniewicz)	195
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne</i> (rec. ks. Marian Wolicki)	198
Ks. Jerzy Tupikowski CMF, <i>Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	207
Józef Kosian, <i>Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	209
Książd Profesor Stanisław Kowalczyk, <i>Człowiek, Uczony, Nauczyciel</i> , red. E. Balawajder (rec. ks. Ignacy Dec)	210
J.A. Kłoczowski, <i>Drogi człowieka mistycznego</i> (rec. ks. Mirosław Kiwka)	211
<i>Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia</i> , red. I. Dec (rec. ks. Piotr Sroczyński)	214
Robert F. O'Toole SJ, <i>L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo e degli Atti</i> , (rec. ks. Mariusz Rosik)	215
H. Witczyk, <i>Gesù nel ruolo di Elia secondo Gv 1,19-34</i> (rec. ks. Mariusz Rosik)	217
Ks. Tadeusz Reroń, <i>Media na usługach moralności chrześcijańskiej</i> (rec. ks. Andrzej Szafulski)	219
Mieczysław A. Krapiec, <i>Spełniać dobro. Felietony z „Radia Maryja”</i> (rec. ks. Ignacy Dec)	220
Marcin Pliński, <i>Zawiloci człowiekaństwa</i> , (rec. ks. Ignacy Dec)	221
E. Kaczyński OP, <i>Morale, „Lex spiritus”, Virtù. Alcuni saggi di morale tomista</i> (rec. ks. Antoni Młotek)	223
Andreas Laun, <i>Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń)	224
<i>Chrześcijanin wobec eutanazji</i> , red. K. Gryz, B. Mielec, (rec. ks. Tadeusz Reroń)	227

POMOCE DUSZPASTERSKIE

14. niedziela zwykła, Droga człowieka do wiary w Boga (ks. M. Biskup)	229
15. niedziela zwykła, Adresat słowa Bożego (ks. M. Biskup)	231
16. niedziela zwykła, Czas żniwa Pańskiego (ks. A. Siemieniowski)	233
17. niedziela zwykła, Być szczęśliwym pć chrześcijańsku (ks. A. Siemieniowski)	234
18. niedziela zwykła, O co naprawdę trzeba się troszczyć? (ks. R. Groń)	235
19. niedziela zwykła, W drodze do Boga trzeba się natrudzić (ks. R. Groń)	236
Uroczystość Wniebowzięcia NMP, Wpatrując się w piękne oblicze Maryi (ks. P. Cembrowicz)	237
20. niedziela zwykła, Konsekwencja wiary (ks. P. Cembrowicz)	238
21. niedziela zwykła, Czy wiem, kim jestem? (ks. W. Wenz)	240

22. niedziela zwykła, Wydaje mi się, że wiem, kim jestem (ks. W. Wenz)	241
23. niedziela zwykła, Dotykać duchowych ran człowieka (ks. W. Wenz)	243
24. niedziela zwykła, Przebaczenie i pojednanie (T. Reroń)	244
25. niedziela zwykła, Sprawiedliwa zapłata? (A. Młotek)	246
26. niedziela zwykła, Ku syntezie chęci i czynów (A. Młotek)	248
27. niedziela zwykła, Jesteśmy winnicą Pana (ks. R. Groń)	250
28. niedziela zwykła, Codzienna obecność Boga w naszym życiu (ks. R. Groń)	251
29. niedziela zwykła, „Oddajcie cesarowi to, co należy do cesarza” (ks. A. Łuźniak)	253
Niedziela Poświęcenia Własnego Kościoła, Zdążyć do domu Pana (ks. A. Łuźniak)	254
Wszystkich Świętych, „Jest tylko jeden smutek świata, że nie jesteśmy świętymi” (ks. R. Groń)	255
31. niedziela zwykła, Jeden jest wasz Ojciec, jeden Nauczyciel i jeden Mistrz (ks. I. Dec)	256
32. niedziela zwykła, Roztropne czuwanie – naszą mądrością (ks. I. Dec)	258
33. niedziela zwykła, Końcowe rozliczenie (ks. I. Dec)	260
Uroczystość Chrystusa Króla, Bóg miłosierny i sprawiedliwy (ks. I. Dec)	262
1. niedziela Adwentu, Bądźmy czujni (ks. J. Kowalski)	264
2. niedziela Adwentu, Nikt nigdy nie jest stracony dla Boga (ks. R. Groń)	266
Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, Maryja – znakiem dla człowieka (ks. J. Kowalski)	267
3. niedziela Adwentu, Z radością na spotkanie Pana (ks. I. Dec)	269
4. niedziela Adwentu, Wierzę – więc służę (ks. A. Radecki)	271
Boże Narodzenie, Kilka pytań na święta (ks. A. Radecki)	273
Świętej Rodziny – Jezusa, Maryi i Józefa, Rodzina Bogiem silna (ks. I. Lec)	275
II. DIARIUSZ WYDARZEŃ NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU	277

CONTENTS

From the Editor	5
-----------------------	---

300-TH ANNIVERSARY OF THE THEOLOGICAL FACULTY IN WROCLAW (1702 – 2002)

Fr. Antoni Kiełbasa SDS, <i>Theology at the Leopold's Academy (1702-811)</i>	7
Mieczysław Pater, <i>Two Theological Faculties – Catholic and Protestant – at the Wrocław University in the Period 1811 – 1918</i>	17
Teresa Kulak, <i>Theology at the Wrocław University in the Years 1918 – 1945</i>	27
Fr. Ignacy Dec, <i>Theological Faculty in Wrocław after the Second World War</i>	51

ARTICLES

Fr. Jan Babacz, <i>The Problem of Convictions in the Cardinal J.H. Newman's Thought</i>	53
Fr. Ignacy Dec, <i>Toward an Adequate Image of Man</i>	59
Fr. Bogdan Ferdek, <i>Christian Mysteries as Objects of Theological Thought</i>	65
O. Jarosław Kupczak, Fr. Jarosław Kupczak OP – <i>Anthropological Import of Christian Mercy in the Light of John Paul II's Encyclical „Dives in misericordia”</i>	75
Fr. Jerzy Machnacz, <i>On Man Being Lost: An Effort of Description of the Contemporary Man's Spiritual Situation</i>	89
Fr. Mariusz Rosik, <i>The Old Testament Prophets on the New Covenant</i>	101
Fr. Piotr Sroczyński, <i>Usefulness of Cartography in Catechesis</i>	115
Fr. Andrzej Szafulski, <i>Computer Totalitarianism in the Ethico-moral Perspective</i>	131
Ks. Wiesław Wenz, Fr. Wiesław Wenz, <i>Clergy Obligations in the Canon Law for Eastern Churches</i>	141
Fr. Włodzimierz Wołyniec, <i>Christian Mysteries as Objects of Theological Thought</i>	163

COMMENTS AND OPINIONS

<i>International Congress Of Philosophy: The Future for the Western Civilization, Lublin-KUL April 11, 2002 (Fr. Ignacy Dec)</i>	177
<i>Higher Ecclesiastical Education in Poland: Cardinal Karol Wojtyła's Vision and its Realization, Kraków-PAT April 12, 2002 (Fr. Ignacy Dec)</i>	179
<i>Tischner's Days, Kraków May 10-13, 2002 (Fr. Witold Baczyński)</i>	181
<i>John Paul II's Philosophical Anthropology (on the Third Anniversary of Pope's Visit to Toruń), Toruń-UMK, June 1-8, 2002 (Fr. Ignacy Dec)</i>	183
<i>Human Being at the Meeting Point of the Centuries in the Reflection of the Philosophy of Dialogue (Jan Wadowski)</i>	185

Zenon Cardenal Grocholewski, <i>La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos</i> (by Fr. Edward Górecki)	186
Abp Józef Życiński, <i>Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny</i> (by Jan Wadowski)	191
Janusz Mariański, <i>Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne</i> (by Fr. Witold Zdaniewicz)	195
Ks. Stanisław Kowalczyk, <i>U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne</i> (by Fr. Marian Wolicki)	198
Ks. Jerzy Tupikowski CMF, <i>Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne</i> (by Fr. Ignacy Dec)	207
Józef Kosian, <i>Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Aniol Ślązak i Daniel Czepko</i> (by Fr. Ignacy Dec)	209
Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk, <i>Człowiek, Uczony, Nauczyciel</i> , red. E. Balawajder (by Fr. Ignacy Dec)	210
J.A. Kłoczowski, <i>Drogi człowieka mistycznego</i> (by Fr. Mirosław Kiwka)	211
<i>Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia</i> , red. I. Dec (by Fr. Piotr Sroczyński)	214
Robert F. O'Toole SJ, <i>L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo e degli Atti</i> , (by Fr. Mariusz Rosik)	215
H. Witczyk, <i>Gesù nel ruolo di Elia secondo Gv 1,19-34</i> (by Fr. Mariusz Rosik)	217
Ks. Tadeusz Reroń, <i>Media na usługach moralności chrześcijańskiej</i> (by Fr. Andrzej Szafuński)	219
Mieczysław A. Krąpiec, <i>Spełniać dobro. Felietony z „Radia Maryja”</i> (by Fr. Ignacy Dec)	220
Marcin Pliński, <i>Zawilości człowieczeństwa</i> , (rec. ks. Ignacy Dec)	221
E. Kaczyński OP, <i>Morale, „Lex spiritus”, Virtù. Alcuni saggi di morale tomista</i> (by Fr. Antoni Młotek)	223
Andreas Laun, <i>Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe</i> (by Fr. Tadeusz Reroń)	224
<i>Chrześcijanin wobec eutanazji</i> , red. K. Gryz, B. Mielec, (by Fr. Tadeusz Reroń)	227
PASTORAL TOOLS	227
LIFE OF THE THEOLOGICAL FACULTY IN WROCLAW	285

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Ignacy Dec (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniowski,
Jan Wadowski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 14, 50-329 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

