
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XIV 2006 Nr 1

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD
teologiczny

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu przekazuje do rąk Czytelników dwudziestą rocznicę powstania. Jest to numer standardowy, podobnie jak dotychczas składa się z czterech części: „Rozprawy i artykuły”, „Omówienia i recenzje”, „Wskazywanie na przeszłość” i „Wskazywanie do przyszłości”. Najważniejszym wydarzeniem roku była wizyta apostołska Ojca Świętego Benedykta XVI w naszej Ojczyźnie i jego przesłanie pod wymownym hasłem *Thwajcie mocht w wierze*, poza krótką notacją w kalendarium, w niniejszym numerze nie ma jeszcze oddźwięku tej wizyty. Wynika to z kłopotliwości wcześniejszego przygotowania artykułów i obecnego numeru pisma do druku. Być może w następnym numerze pojawią się komentarze i nawiązania do papieskiej nauki.

W części pierwszej niniejszego pisma „Rozprawy i artykuły” publikujemy materiały o profilu historyczno-teologicznym i filozoficznym, przygotowane w znacznej mierze przez pracowników naukowo-dydaktycznych naszej uczelni. Ale nie brakuje też kilku rozpraw autorów innych ośrodków naukowych. I tak dział ten otwiera tekst w języku niemieckim prof. Herberta Scharnbecka, *doktora honoris causa* naszego Wydziału. Wystąpił on 17 marca 2006 r. z gościnnym wykładem dla Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego i po odpowiedniej przerobie wykład swój opublikował w „L'Osservatore Romano” w wersji niemieckiej, a podobny tekst przekazał do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

W części drugiej „Omówienia i recenzje” zamieszczone są sprawozdania z kilku sympozjów krajowych i zagranicznych, w których udział wzięli nasi profesorowie i wykładowcy. W części trzeciej „Wskazywanie na przeszłość” zamieszczone są

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

14 /2006/ nr 1

W ostatnim dziale „Z życia Wydziału” zamieszczone są krótkie informacje dotyczące wydarzeń dotyczących samego Wydziału, jak również udziału pracowników

OD REDAKCJI

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu przekazuje do rąk Czytelników dwudziesty siódmy numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Jest to numer standardowy zarówno w układzie formalnym, jak i treściowym. Podobnie jak dotychczas składa się z czterech zasadniczych działów: „Rozprawy i artykuły”, „Omówienia i recenzje”, „Pomoce duszpasterskie” i kalendarium nawiązującego do działalności Wydziału. I choć najważniejszym wydarzeniem roku była wizyta apostołska Ojca Świętego Benedykta XVI w naszej Ojczyźnie i jego przesłanie pod wymownym hasłem *Trwajcie mocni w wierze*, poza krótką notatką w kalendarium, w niniejszym numerze nie ma jeszcze oddźwięku tej wizyty. Wynika to z konieczności wcześniejszego przygotowania artykułów i obecnego numeru pisma do druku. Być może w następnym numerze pojawią się komentarze i nawiązania do papieskiej nauki.

W części pierwszej niniejszego pisma „Rozprawy i artykuły” publikujemy materiały o profilu historyczno-teologicznym i filozoficznym, przygotowane w znacznej mierze przez pracowników naukowo-dydaktycznych naszej uczelni. Ale nie brak też kilku rozpraw autorów innych ośrodków naukowych. I tak dział ten otwiera tekst w języku niemieckim prof. Herberta Schambecka, *doktora honoris causa* naszego Wydziału. Wystąpił on 17 marca 2006 r. z gościnnym wykładem dla Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego i po odpowiedniej przeróbce wykład swój opublikował w „L'Osservatore Romano” w wersji niemieckiej, a podobny tekst przekazał do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

W części drugiej „Omówienia i recenzje” zamieszczone są sprawozdania z kilku sympozjów krajowych i zagranicznych, w których udział wzięli nasi profesowie i wykładowcy, oraz recenzje ostatnio wydanych książek.

W dziale trzecim „Pomoce duszpasterskie” zamieszczamy kazania i homilie na niedziele i święta, które mogą być wykorzystane przez duszpasterzy i katechetów.

W ostatnim dziale „Z życia Wydziału” zamieszczone są krótkie informacje dotyczące wydarzeń dotyczących samego Wydziału, jak również udziału pracowni-

ków naukowo-dydaktycznych w różnych uroczystościach, sympozjach i spotkaniach w innych ośrodkach akademickich, instytucjach państwowych i samorządowych. Jest to swego rodzaju kronika Wydziału.

Zespół redakcyjny WPT składa serdeczne podziękowanie wszystkim Autorom tekstów. Tym razem napłynęło ich o wiele więcej, niż byliśmy w stanie zamieścić w niniejszym numerze. Część z nich zarezerwowaliśmy już do następnego numeru. Inne z kolei zostały zwrócone autorom do ewentualnej korekty, zwłaszcza te, do których recenzenci zgłosili swoje uwagi i zastrzeżenia. Przy okazji informujemy, że artykuły i rozprawy w niniejszym numerze zostały zrecenzowane przez pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Za ten trud składam wszystkim recenzentom serdeczne podziękowanie na ręce ks. prof. Tadeusza Doli, dziekana tegoż Wydziału. Wyrazy wdzięczności składam także tym wszystkim, którzy przygotowali całość numeru do druku. Szczególny wyrazy wdzięczności składam ks. dr. hab. Andrzejowi Małachowskiemu, który przejął na siebie cały ciężar zebrania materiału i ułożenia go w poszczególnych działach. Serdecznie dziękuję także pani Mirosławie Zmysłowskiej i pani Aleksandrze Kowal, które od kilku lat przygotowują skład komputerowy i dokonują potrzebnej korekty.

Wszystkim zaś drogim nam Czytelnikom życzę, jak zawsze, owocnej lektury.

Ks. Józef Pater

HERBERT SCHAMBECK*

DIE MÖGLICHKEITEN DER DEMOKRATIE
UND DIE DIKTATUR DES RELATIVISMUS
– EIN BEITRAG ZUR ZEITVERANTWORTUNG
IN DER LEHRE PAPST BENEDIKT XVI.**

„Das Abendland geht [...] gar nicht zu Grunde an den totalitären Systemen [...] und auch nicht an seiner materiellen Verarmung [...], sondern an dem hündischen Kriechen seiner Intelligenz vor den politischen Begriffen“¹. Diesen Satz hat vor Jahrzehnten in der Nachkriegszeit anlässlich der ersten Berliner Blockade der Schriftsteller und Arzt Gottfried Benn geschrieben. Er hat unabhängig vom Anlassfall auch heute noch grundsätzliche Bedeutung und gilt ganz besonders für den Begriff der Demokratie!

I

Fast kein Begriff wurde in all den Zeiten mit zunehmender Bedeutung soviel ge- und missbraucht wie der der Demokratie. In Übersetzung der zusammengesetzten beiden griechischen Worte *demos*, das Volk, und *kratein*, herrschen, bedeu-

* Dr. jur. Dr. jur. h.c. mult, Dr. phil. h.c. JDr. theol. h.c. emerit. o. Prof. für öffentliches Recht, politische Wissenschaften und Rechtsphilosophie an der Universität Linz, emerit. Präsident des österreichischen Bundesrates, Mitglied u.a. der Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften, Konsultor des Päpstlichen Rates für die Familie, *Gentiluomo di Sua Santità*.

** Gastvorlesung, gehalten an der Päpstlichen Theologischen Fakultät am 17. März 2006 in Wrocław/Breslau.

¹ Gottfried Benn, in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Walter Lennig, Rowohlt 1962, S. 135.

tet Demokratie Volksherrschaft. Der Begriff, welcher eine eigene Bedeutungsgeschichte hat, dürfte im peloponnesischen Krieg entstanden sein². Unter Bezug auf den griechischen Stadtstaat wird diese Demokratie – meist vorbildlich dargestellt, mit der direkten, nämlich plebiszitären Demokratie gleichgesetzt sowie eine Identität von Herrscher und Beherrschten verstanden. Dabei wird aber meist übersehen, dass die Identität in der griechischen Polis, bei Leopold Ranke nachlesbar³, nicht für alle Einwohner der Polis, sondern nur für den kleinen Teil der vollberechtigten Bürger gegeben war. Die griechische Demokratie war daher in Wahrheit eine Oligarchie auf teildemokratischer Basis. Jean Jacques Rousseau wollte nach eigener Aussage, die Idee der Demokratie nur auf einen Kleinstaat von der Größe Korsikas bezogen wissen. Er hat aus diesem Grund auch abgelehnt, nach seinen Ideen eine polnische Verfassung zu entwerfen⁴.

Die Problematik der Demokratie liegt aus der politischen Geschichte ablesbar zum einen darin, dass diese Idee für einen Kleinstaat von Rousseau gedacht später auf einen großen Flächenstaat mit einer Massengesellschaft pluralistischen Prägung angewendet wurde und zum anderen nahezu unkritisch vom politischen Bereich auf andere Bereiche wie Bildung, Kultur, Religion, Wirtschafts- und Sozialordnung als Forderung übertragen wurde, wodurch Verzerrungen verschiedenster Art auftraten.

Die Demokratie ist ein politisches Ordnungssystem, das eine Staatswillensbildung zum Inhalt hat, die vom Einzelmenschen zum Staat gehen soll, sie ist aber keine Staatsform⁵, wie es die Monarchie und die Republik ist, beide können von der Demokratie als politisches Ordnungssystem geprägt sein.

Die Demokratie wird zum politischen Ordnungssystem durch das positive Recht, das auf dem Wege parlamentarischer Staatswillensbildung in Gesetzesform zustande kommt und durch Einrichtungen der direkten Demokratie, wie Volksbegehren, Volksbefragung und Volksabstimmung ergänzt, aber nicht ersetzt werden kann; andernfalls würde keine Demokratisierung, sondern eine Jakobisierung⁶ die Folge sein.

² Thukidides. III, 82 und II, 65.

³ Leopold Ranke. Weltgeschichte, 1. Teil. Die älteste historische Völkergruppe und die Griechen, 3. Aufl., Leipzig 1883, S. 261 ff.

⁴ Jean Jacques Rousseau. Considerations sur le gouvernement de Pologne, siehe dazu Manfred Martini. Das Ende aller Sicherheit, Stuttgart 1955, S. 41 und S. 345, Fußnote 24 sowie Max Imboden. Rousseau und die Demokratie, Tübingen 1963, S. 21.

⁵ Siehe Herbert Schambeck, Der Staat und die Demokratie, in: Geschichte und Gesellschaft, Festschrift für Karl R. Stadler, hrsg. von Gerhard Botz u.a., Wien 1974, S. 419 ff., Neudruck in: Herbert Schambeck. Politik in Theorie und Praxis, hrsg. von Helmut Widder, Wien-Graz 2004, S. 101 ff.

⁶ Siehe Winfried Martini. Das Ende aller Sicherheit – eine Kritik des Westens, Stuttgart 1955, S. 42 ff.

Das Gesetz begründet die Zuständigkeit der Organe des Staates, schreibt den Inhalt ihres Handelns vor und lässt so auch Autorität entstehen, die mit und in der Demokratie auch gegenseitige Achtung verlangt!⁷

Der Demokratie liegt die Idee der Freiheit, Würde und Gleichheit der Menschen zugrunde. Diese Werte haben daher eine präpositive Bedeutung, d.h. sie sind dem Staat vorgegeben, er hat sie vorgefunden. Ohne diese präpositiven Werte wäre eine Demokratie und damit eine Staatswillensbildung gar nicht möglich, denn sie ermöglichen erst auch unter anderem das für die Demokratie so wichtige Wahlrecht. Aufgrund dieser Vorgegebenheit bedürfen sie ihrer Anerkennung. Dies geschieht im Staat der Gegenwart durch das Verfassungsrecht.

Das Verfassungsrecht⁸ ist die normative Grundordnung des Staates, welche die Staatsorganisation in der Ausübung der Staatsgewalt in den drei Staatsfunktionen der Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Verwaltung einschließlich der Gewaltenteilung sowie das Verhältnis des Einzelnen zum Staat in den Grundrechten regelt. Beide Teile gehören zusammen.

Die demokratische Staatswillensbildung ist getragen vom Wahlrecht der Einzelmenschen sowie der Verfassungsmäßigkeit und Gesetzesgebundenheit des gesamten Rechtslebens.

Diese Breite möglicher Staatstätigkeit verlangt in der heutigen Massengesellschaft pluralistischer Prägung als Voraussetzung für die demokratische Willensbildung das System des Parlamentarismus verbunden mit der Verfassungs- und Rechtsstaatlichkeit. Auf diese Weise bestimmt die jeweilige Mehrheit im Parlament das Geschehen im Staat.

Dieses Geschehen im demokratischen Staat ist von mannigfachen Verantwortlichkeiten begleitet. Sie beziehen sich auf die Wahl der Parteien und ihre Kandidaten, die Organisation in eigenen Verbänden organisierter Interessen, die Willensbildung mit Entscheidungsfindung in Gesetzesform im Parlament, auf die Ernennung weisungsgebundener Beamter und unabhängiger Richter sowie auf die politische, rechtliche und finanzielle Kontrolle der Verantwortlichen des Staates.

Da Verantwortung tragen Antwortgeben verlangt, sind für dieses Wissen und Gewissen in der Verbundenheit erforderlich, welche das lateinische Wort *conscientia* wohl am besten ausdrückt. Auf diese Verantwortung bezog sich auch die noch vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger am 24. November 2002, dem Hochfest Christkönig, unterzeichnete „Lehrmäßige

⁷ Dazu Gerhard Möbus, *Autorität und Disziplin in der Demokratie*, Köln und Opladen 1959 sowie Rudolf Zorn, *Autorität und Verantwortung in der Demokratie*, Würzburg 1960.

⁸ Dazu Werner Kägi, *Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates*, Zürich 1945, Neudruck Darmstadt 1971.

Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben" der Kongregation für die Glaubenslehre. Auch das Kompendium der Soziallehre der Kirche hat sich auf „die moralischen Aspekte der politischen Vertretung" bezogen und erklärt: „In diesem Zusammenhang bedeutet eine verantwortliche Autorität auch eine mit Hilfe der Tugenden praktische Autorität, die eine Machtausübung im Geist des Dienens⁹ begünstigen (Geduld, Bescheidenheit, Mäßigung, Liebe, Bereitschaft zum Teilen)"¹⁰.

II

Die Masse der Gesellschaft und die Mehrzweckeverwendung des Staates, der heute sowohl im Dienst des Rechts- und Machtzweckes wie des Kultur- und Wohlfahrtszweckes steht, wodurch er auch Kultur- und Wirtschafts- und Sozialstaat wurde und das als Rechtsstaat sein soll, verlangt die Repräsentation der Menschen und die Integration der Staatsgewalt, die leider nur allzu oft auf Kosten der Ethik¹¹ geht. Der Funktionalismus tritt in den Vordergrund und populistische Interessenvertretung gefährdet das Gemeinwohl. Auf diese Weise kann es auch zur Verletzung und später auch Negierung präpositiver Werte kommen, wie der Verletzung der Freiheit und Würde des Menschen, beginnend mit dem existentiellsten aller Grundrechte, nämlich dem Recht auf Leben durch die Abtreibung.

So wie den Menschen oft eine Geschichtsvergessenheit eignet und sie bisweilen nicht wissen, woher sie kommen und sich daher mit ihrer Gegenwartsbewältigung sowie Zukunftserwartung schwer tun, so eignet ihnen auch oft eine Seinsvergessenheit. Papst Johannes Paul II. hat 1998 in seiner Enzyklika *Fides et ratio* schon darauf hingewiesen, dass „die moderne Philosophie [...] die Frage nach dem Sein vernachlässigt [...]. Daraus entstanden verschiedene Formen von Agnostizismus und Relativismus, die schließlich zur Folge hatten, dass sich das philosophische Suchen im Fließband eines allgemeinen Skeptizismus verlor [...]. Die legitime Pluralität von Denkpositionen ist einem indifferenten Pluralismus gewichen, der auf der Annahme fußt, alle Denkpositionen seien gleichwertig. Das ist eines der verbreitetsten Symptome für das Misstrauen gegenüber der Wahrheit, das man

⁹ Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989) 472-476.

¹⁰ Kompendium der Soziallehre der Kirche, hrsg. vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden Nr. 410, italienische Originalausgabe Vatican 2004, deutsche Ausgabe Freiburg im Breisgau 2006, S. 296.

¹¹ Siehe Herbert Schambeck. *Ethik und Staat*, Berlin 1986.

in der heutigen Welt feststellen kann¹². Dieser Weg geht auf Kosten der Wahrheit und bringt höchstens provisorische Teilwahrheiten¹³ hervor.

Da der demokratische Staat der Gegenwart mit seinen politischen Parteien unter dem ständigen Zeitdruck der Legislaturperioden und in dem Handeln seiner Repräsentanten in Parlament und Regierung in unaufhörlicher Zustimmungsorientiertheit steht, stehen oft nicht wenige Politiker unter populistischem Einfluss von Zeitströmungen, wozu auch gruppenspezifische Interessen treten, welche das Parlament nicht selten als Clearinghaus der Gruppeninteressen erscheinen lassen. Diese politische Entwicklung des öffentlichen Lebens wird leider nur allzu oft von Menschen begleitet, welchen einer Gelegenheitsmoral und Situationsethik eignet, was sich besonders in der Situation von Ehre und Familie zeigt¹⁴. Eigenliebe verdrängt Nächstenliebe, anstelle der Solidarität des Miteinander treten Neben- und Gegen-einander!

Diese Entwicklung an Fragwürdigen im menschlichen und zwischenmenschlichen Bereich lässt Max Imboden verstehen, der schon 1962 in seiner Schrift „Die politischen Systeme“ feststellte: „Was sich im sozialen Gefüge als Struktur manifestiert, ist nur der Widerschein von Vorgängen, die sich im Inneren des Menschen vollziehen. Innen und Außen sind letztlich eins. Es gibt nur eine Wirklichkeit im sozialen Zusammensein der Menschen: die aus der Erfüllung der eigenen Persönlichkeit geschaffene Beziehung zum anderen“¹⁵.

Diese Bedeutung der Eigenverantwortung des Menschen auch für die Politik ist in keinem politischen System so groß wie in der Demokratie, die im Wahlrecht dem Einzelmenschen ebenso eine Mitwirkungsmöglichkeit in der Auswahl der Gesetzgeber bietet, wie mit Einrichtungen der direkten Demokratie, wie bereits betont, durch Volksbegehren, Volksabstimmung und Volksbefragung eine Ergänzung der Freiheit des Mandats der Abgeordneten¹⁶.

Nach den jeweiligen Wahlgängen bestimmt der Wähler die Zusammensetzung des Parlaments und dieses in der Demokratie durch Rechtsetzung die Ordnung des

¹² Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, Vatikanstadt 1998, Nr. 5, S. 11 f.

¹³ Papst Johannes Paul II., a.a.O., S. 12.

¹⁴ Siehe dazu Herbert Schambeck. Zur Bedeutung von Ehe und Familie für Gesellschaft und Staat (ein österreichischer Beitrag), *Familia et vita*, Vatican, anno IX, Nr. 3/2004, 1/2005, S. 185 ff.

¹⁵ Max Imboden. *Die politischen Systeme*, Basel und Stuttgart 1962, S. 12.

¹⁶ Siehe Hans Kelsen. *Das Problem des Parlamentarismus*, Heft III, Wien und Leipzig 1925, Neudruck in: *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkl und Alfred Verdross, hrsg. von Hans R. Klecatsky, René Marcic und Herbert Schambeck, Band 2, Wien-Salzburg 1968, S. 1661 ff, bes. S. 1667 und Herbert Schambeck. *Das Volksbegehren*, Tübingen 1971, Neudruck in: *Der Staat und seine Ordnung*, ausgewählte Beiträge zur Staatslehre und zum Staatsrecht, hrsg. von Johannes Hengstschläger, Wien 2002, S. 305 ff.

Staates sowie auch die Bedingungen und die Umstände des Lebens der Bürger. Die Verantwortung des Einzelnen für das Parlament und dieses für die Demokratie ist daher sehr groß. Die Individual- und Sozialethik des Menschen ist dabei von ausschlaggebender Bedeutung. Neben der Verschiedenheit der politischen Einstellungen und den beruflichen Interessen ist dabei auch die Glaubenshaltung von Wichtigkeit.

So hat schon PAPST BENEDIKT XVI. noch als Kardinaldekan in seiner Predigt während der Heiligen Messe „Pro eligendo Romano Pontifice“ in der Basilika von St. Peter am 18. April 2005 erklärt: „Wie viele Glaubensnennungen haben wir in den letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele Denkweisen [...]. Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus, vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem wagen religiösen Mystizismus; vom Agostizismus zum Synkretismus und so weiter [...]. Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich, «vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung hin- und hertreiben lassen», als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht die Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt“¹⁷.

III

Die wechselnden Mehrheitsverhältnisse in Volksvertretungen, die sich in Gesetzesbeschlüssen mit unterschiedlicher religiöser und ethischer Relevanz zeigen, dokumentieren geradezu seismographisch diese Diktatur des Relativismus. Diese findet seine Rechtfertigung und Legitimation in einer formal verstandenen Demokratie und ihren Parlamentarismus. Ihr liegt eine meist wertneutrale Verfassung zugrunde, welche oft nur die Rechtswege, aber keine Rechtsziele angibt, sie ist daher auch mit jedem politischen Ordnungssystem, sei es autoritär oder demokratisch begründet, vereinbar.

Die Weltanschauung dieser Demokratie scheint der Relativismus zu sein, betont dies auch am Schluss seiner Schrift „Vom Wesen und Wert der Demokratie“ HANS KELSEN und verweist auf das 18. Kapitel des Johannesevangeliums, in dem bekanntlich PILATUS auf seine Frage an das Volk, wen sie frei haben wollen, als Antwort BARABAS bekam. „Der Chronist aber fügt hiezu“, hob KELSEN

¹⁷ L'Osservatore Romano, italienische Ausgabe vom 19.4.2005, deutsche Sonderausgabe Benedikt XVI., Wir gehen voran – Die ersten Worte des neuen Papstes 2005, S. 20.

hervor: „Barabas war ein Räuber“¹⁸. Joseph Kardinal Ratzinger hat sich mit dieser formal verstandenen Demokratie Kelsens und diesem Relativismus auseinander gesetzt¹⁹. Für Ratzinger ist durch den Relativismus der Demokratie „der Begriff der Wahrheit [...] in die Zone der Intoleranz und des Antidemokratischen gerückt. Sie ist kein öffentliches, sondern nur ein privates Gut bzw. ein Gut von Gruppen, aber eben nicht des Ganzen“. Treffend erkennt er: „Demokratie wird demgemäß nicht inhaltlich, sondern rein formal definiert: als ein Gefüge von Regeln, die Mehrheitsbildung, Machtübertragung und Machtwechsel ermöglichen“. Dies führt dann auch für ihn zu einem Recht, bei dem „im Grunde zuletzt die Macht des Stärkeren“ zählt. Der Weg hiezu führt vom Rationalismus über den Liberalismus, Positivismus zum Nihilismus, der von einem Zynismus begleitet wird. „Freiheit“, hob Ratzinger hervor, „kann sich selbst aufheben, ihrer selbst überdrüssig werden, wenn sie leer geworden ist. Auch dies haben wir in unserem Jahrhundert erlebt, dass ein Mehrheitsentscheid dazu dient, die Freiheit außer Kraft zu setzen [...]. Dieser Gefahr müssen wir entgegentreten, wenn es um die Verteidigung der Freiheit und der Menschenrechte geht“²⁴.

Autoritäre und totalitäre Regime, wie der Kommunismus und der Nationalsozialismus haben Millionen Menschen auf diese Weise vielen zunächst die Freiheit und hernach das Leben genommen²⁵. Dabei vergesse man nicht, wie viele dieser politischen Systeme unter Wahrung der Verfassungs- und Rechtskontinuität sowie oft im Namen der Demokratie zur Macht gelangt sind. Daraus gilt es zu lernen, um die Zielrichtung von Worten und die Wertigkeit von politischen Programmen zu beurteilen. Im Hinblick auf die Erfordernisse der Menschlichkeit, Freiheitssicherung und Gemeinwohlgerechtigkeit sei an das Apostolische Schreiben *Octo-*

¹⁸ Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Aufl., Tübingen 1929, S. 104.

¹⁹ Siehe Joseph Kardinal Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht, Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 1993, S. 65 ff., bes. S. 70 ff. und Herbert Schambeck, *Fede, Stato e Democrazia; un contributo sul confronto tra il cardinale Joseph Ratzinger e Hans Kelsen*, alla Scuola della Verità, i settanta anni di Joseph Ratzinger, a cura di Joseph Clemens e Antonio Tarzia, Torino 1997, S. 319 ff.

²⁰ Ratzinger, a.a.O., S. 67 f.

²¹ Ratzinger, a.a.O., S. 69 f.

²² Ratzinger, a.a.O., S. 79.

²³ Ratzinger, a.a.O., S. 20.

²⁴ Ratzinger, a.a.O.

²⁵ Stephan Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panne, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin, *Das Schwarzbuch des Kommunismus, Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München-Zürich 1998; Franciszek Piper, *Die Zahl der Opfer von Auschwitz, Oswiecim 1993; Täter-Opfer-Folgen, der Holocaust in Geschichte und Gegenwart*, Heiner Lichtenstein, Otto R. Romberg (Hrsg.), 2. Aufl., Bonn 1997 sowie *Die Opfer der Diktaturen nicht vergessen, Erinnerungspolitische Arbeit der Friedrich Ebert-Stiftung*, Bonn 3/2003.

gesima adveniens Papst Paul VI. von 1971²⁶ sowie an die Lehräußerungen Papst Johannes Paul II. erinnert, von denen Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est* von einer „Trilogie von Sozial-Enzykliken“²⁷ nämlich *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) spricht, womit die Tradition des seligen Papstes Johannes XXIII. mit seinen Enzykliken *Mater et Magistra* 1961 und *Populorum progressio* 1967 fortgesetzt wurde²⁸.

Diese Sozialenzykliken sind besondere Sozialgestaltungsempfehlungen²⁹ an die Verantwortlichen im Staat, damit besonders auch in der Demokratie an ihre Repräsentanten und Repräsentierten! Dabei zählt auch Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *die Verfolgung der Gerechtigkeit* und die „Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips“ zum „Grundprinzip des Staates [...] und [...] Ziel einer gerechten Gesellschaftsordnung“³⁰.

Man muss aber in der Ausführung von Grundprinzipien des Staates und bei der Beachtung der Sozialgestaltungsempfehlungen der katholischen Soziallehre zur Kenntnis nehmen, dass nach den jeweiligen Umständen oft unterschiedliche Möglichkeiten für deren Konkretisierung gegeben sein können. Dazu hat bereits das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* festgehalten: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahe legen, aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen“³¹ und dazu erklärt, es „müsste doch klar bleiben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“³². Ohne einem falschen Relativismus zu verfallen, kommt es darauf an, in einer solchen Situation ausgewogen in der Meinungs-, Willens- und Urteilsbildung zu einer politischen Entscheidung zu gelangen, die bedacht auf zeitliche und örtliche Umstände gemeinwohlgerecht sowie damit human eine demokrati-

²⁶ Papst Paul VI. Enzyklika *Octogesima advenies* 1971, bes. S. 22 ff.

²⁷ Papst Benedikt XVI. Enzyklika *Deus caritas est*, Vatikan 2006, Nr. 27, deutsche Ausgabe, S. 49.

²⁸ Siehe dazu Texte zur katholischen Soziallehre, die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ. und Johannes Schasching SJ., Bornheim-Kevelaer 1992.

²⁹ Beachte Roland Minnerath. *Pour une éthique sociale universelle, la proposition catholique*, Paris 2004.

³⁰ Papst Benedikt XVI. Enzyklika *Deus caritas est*, Nr. 26, S. 47.

³¹ Pastoralkonstitution, Die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 43, in: Karl Rahner. Herbert Vorgrimler. Kleines Konzilskompendium, 2. ergänzte Auflage, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 492.

³² Pastoralkonstitution, a.a.O.

sche Entscheidung in der Politik für das Recht findet, die als christlich bezeichnet werden kann.

Staat und Kirche sowie Politik und Glaube bestehen nebeneinander, sie sind nicht ident und können es auch nicht sein, wohl aber in gegenseitiger Beachtung und Ergänzung einen Dienst am Menschen leisten³³. Die Kirche kann mittels des Glaubens zur Heilsfindung der Menschen sowie auch zu Ihrer Persönlichkeitsentfaltung und der Staat mit seiner Politik zur Rechtssicherheit beitragen, die dem kulturellen Fortschritt, dem wirtschaftlichen Wachstum und der sozialen Sicherheit im Rahmen des ihm Möglichen zugute kommen können.

Papst Benedikt XVI. kennt und nennt diese jeweilige Verantwortung „genau hier ist der Ort der katholischen Soziallehre anzusetzen: Sie will auch nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen. Sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und dazu helfen, dass das, was Recht ist, jetzt und hier erkannt und dann auch durchgeführt werden kann“³⁴. Deutlich erklärt Papst Benedikt XVI.: „Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist. Und sie weiß, dass es nicht Auftrag der Kirche ist, selbst die Lehre politisch durchzusetzen: Sie will der Gewissensbildung und der Politik dienen und helfen“³⁵.

Mit dem Glauben und der Vernunft sucht die Kirche den Menschen den Weg zu weisen, um dem Relativismus zu begegnen, den Sinn des Lebens sowie die im Sein grundlegende Ordnung erkennen zu lassen. Joseph Kardinal Ratzinger hat es schon betont, „dass die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben bestand“³⁶; sie vermag auch den Relativismus zu begegnen. Zu welchem Ratzinger feststellte, dass er „in gewisser Hinsicht geradezu die Religion des modernen Menschen geworden ist“³⁷.

³³ Siehe Papst Benedikt XVI. Enzyklika *Deus caritas est*, Nr. 28 f, S. 50 ff. sowie u.a. Kirche und Staat, Fritz Eckert zum 65. Geburtstag, hrgb. von Herbert Schambeck, Berlin 1976, darin besonders: Heribert Franz Köck, Kirche und Staat – Zum Problem der Kompetenzabgrenzung in einer pluralistischen Gesellschaft, S. 77 ff. und Herbert Schambeck. Kirche und Demokratie, S. 103 ff.

³⁴ Papst Benedikt XVI. a.a.O., Nr. 28, S. 51.

³⁵ Papst Benedikt XVI. a.a.O., Nr. 28, S. 51 f.

³⁶ Joseph Kardinal Ratzinger. Glaube Wahrheit Toleranz, das Christentum und die Weltreligionen, 3. Aufl., Freiburg-Basel, 2004, S. 141.

³⁷ Ratzinger, a.a.O., S. 69.

IV

Dieser mit der Demokratie verbundene Relativismus ist trügerisch. Er scheint, wie viele annehmen, Freiräume der politischen Entscheidung anzubieten, nicht überall, nämlich nur dort, wo sie mit der Freiheit, Würde und Gleichheit der Menschen im Rahmen des Möglichen vereinbar sind. Das gilt vor allem für die Rechts, Sozial- und Wirtschaftssysteme der einzelnen Staaten. Hier kann die katholische Kirche mit ihrer Soziallehre im allgemeinen und die päpstlichen Lehräußerungen mit ihrem Sozialgestaltungsempfehlungen im besonderen wegweisend sein. Dabei darf aber die Kirche, wie Papst Benedikt XVI. feststellt, nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen. Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben. Sie muss auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muss die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer auch Verzichte verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann³⁸.

Wir wissen, dass Rechtlichkeit Gerechtigkeit und diese auch Menschlichkeit verlangt.

Schon Blaise Pascal, der bekanntlich zugleich ein bedeutender Mathematiker und Philosoph war, hat darauf verwiesen, was schon Alfred Verdross betonte, dass es neben dem messenden und wägenden Verstand auch das Herz (*le coeur*) gibt; darunter versteht er nicht das bloße Gefühl, „sondern das, was wir heute das Wertbewusstsein nennen“³⁹. In diesem Sinne erklärte Pascal im Fragment 282 seiner „Penses“: „Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz. In der letzteren Form erkennen wir die ersten Prinzipien und umsonst versucht die Überlegung der Vernunft, die an ihnen keinen Anteil hat, sie in Frage zu ziehen. Die Skeptiker haben kein anderes Ziel, aber sie mühen sich umsonst [...]“. Pascal unterschied bekanntlich auch zwei Betrachtungsweisen, nämlich den geometrischen Geist, der abstrakt logisch vorgeht, und den *esprit de finesse*. In diesem Sinne schrieb er auch im Fragment 277 „le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point“. In der Rechtsphilosophie stand Pascal unter dem Einfluss des Jansenismus und war der Meinung, dass uns nur die Offenbarung, nicht aber auch die Vernunft eindeutige Rechtsgrundsätze zeige. In diesem Zusammenhang ist auch sein Ausspruch bekannt: „Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà“⁴⁰.

³⁸ Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, Nr. 28, S. 52.

³⁹ Alfred Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie, ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, 2. Aufl., Wien 1963, S. 135.

⁴⁰ Zitiert nach Verdross, a.a.O., S. 136.

Alle diese Gedanken verdeutlichen, dass es zur Begründung einer menschengerechten Ordnung eines Grenzen beachtenden und wo erforderlich auch Grenzen überschreitenden Denkens bedarf. Dazu gehört auch der Begriff „Nächster“. Papst Benedikt XVI. weist in seiner Enzyklika konkret darauf hin; es ist dies nicht bloß ein „Volksgenosse“, sondern: „Jeder, der mich braucht und dem ich helfen kann, ist mein Nächster. Der Begriff «Nächster» wird universalisiert und bleibt doch konkret. Er wird trotz der Ausweitung auf alle Menschen nicht zum Ausdruck einer unverbindlichen Fernstenliebe, sondern verlangt meinen praktischen Einsatz hier und jetzt. Es bleibt Aufgabe der Kirche, diese Verbindung von Weite und Nähe immer wieder ins praktische Leben ihrer Glieder hinein auszulegen“⁴¹.

Dieses praktische Leben bringt aber in ihrer Bewältigung viele Probleme, welche Ausgewogenheit verlangen und im konkreten Entscheidungen mit Rechtskraft. Dabei muss man vor allem zweierlei erkennen: zum einen, dass im Staat unsere Gesellschaft, solange sie eine freie ist, auch eine pluralistische Gesellschaft ist, in der es nicht möglich sein kann, alle Wertvorstellungen rechtlich, besonders grundrechtlich zu schützen. Verstehende Toleranz, die aber keine Gleichgültigkeit ist, dem Andersdenkenden gegenüber ist daher erforderlich. Weiters muss man erkennen, was schon Karl Korinek hervorhob⁴², dass nicht alles was grundrechtswürdig ist, auch grundrechtsfähig ist⁴³; das heißt nicht alles, was einem wesentlich ist, sich in Rechtsformen schützen lässt. Es gibt Werte, Wünsche und Vorstellungen, die zwar der Würde der Menschen entsprechen, sich aber nicht immer rechtlich einklagen lassen, z.B. sich auf einen Mitmenschen verlassen zu können oder nicht Alleinsein zu müssen. Aus eigener persönlicher Erfahrung weiß ich nämlich nur zu gut, dass Alleinsein noch lange kein bloßes eine Ruhe-haben ist; erfährt doch der Mensch seine Persönlichkeitsentfaltung in der Ich-Dubeziehung, man beachte nur „Die Schriften über das dialogische Prinzip“ von Martin Buber, in denen er schon zu Beginn feststellt: „Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare“, das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du“⁴⁴.

Diese Ich-Dubeziehung bedarf das gegenseitige Verstehen, erlaubt aber keine wechselseitigen Egoismen, sondern verlangt vielmehr bisweilen auch den Schutz des Du des Nächsten vor dem eigenen Ich!

In ähnlicher Weise kann es auch bei allem Schutz von Grundwerten durch Grundrechte zu deren Reiben kommen, wie etwa zwischen dem existentiellen Grundrecht auf Umweltschutz mit dem wirtschaftlichen Grundrecht des Eigentums sowie der Unternehmerfreiheit. Joseph Kardinal Ratzinger hat schon in diesem Zusammen-

⁴¹ Papst Benedikt XVI. Enzyklika *Deus caritas est*, Nr. 15, S. 29.

⁴² Karl Korinek. in: Fragen des sozialen Lebens, 3. Band, Wien 1967, S. 97,

⁴³ Beachte dazu Herbert Schambeck. Vom Sinnwandel des Rechtsstaates, Berlin 1970, S. 35 ff.

⁴⁴ Martin Buber. Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, S. 7.

hang sogar auf „konkurrende Menschenrechte, etwa im Fall des Gegeneinanders zwischen Freiheitswillen der Frau und dem Lebensrecht des ungeborenen Kindes“⁴⁵ verwiesen.

V

Ausgewogenheit ist bei den Grundrechten und ihrem Rechtsschutz vor allem im Hinblick auf das gemeinsame ihnen zugrunde liegende Menschenbild und den diese begleitenden Dimensionen der Freiheit von Wichtigkeit⁴⁶. So sind die liberalen Grundrechte auf eine Freiheit vom Staat, die demokratischen Grundrechte auf eine Freiheit im Staat und die sozialen Grundrechte auf eine Freiheit durch den Staat gerichtet. Dazu ist es aber erforderlich, die einzelnen Grundrechte in der ihnen adäquaten Rechtsform zu schützen, wozu es vier Grundrechtsformen gibt, nämlich das subjektiv öffentliche Recht, den Programmsatz, die Organisationsvorschrift und die Einrichtungsgarantie⁴⁷.

Gerade bei der Mehrzweckverwendung des heutigen Staates, von dem in gleicher Weise kultureller Fortschritt, wirtschaftliches Wachstum und soziale Sicherheit erwartet wird sowie das alles mit der möglichsten Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit des demokratischen Rechtsstaates, der dabei also auch Kultur-, Wirtschafts- und Sozialstaat zugleich sein soll, kommt es immer darauf an, die Möglichkeiten aber auch an die Grenzen des Staates sowie seines positiven Rechts zu bedenken. Das verlangt im demokratischen Verfassungsstaat auch die Ausgewogenheit von Möglichkeiten der direkten und indirekten Demokratie, also der des Ergänzens und nicht des Ersetzens von repräsentativ durch plebiszitär demokratischen Verfassungseinrichtungen; das würde nämlich, wie bereits betont, nicht zu einer Demokratisierung, sondern zu einer Jakobisierung des Staats führen⁴⁸.

In gleicher Weise kommt es bei der Mehrzweckverwendung des Staates darauf an, dass er nicht alle Aufgaben selbst erfüllt, die das Gemeinwohl für den Einzelnen verlangt, sondern an dieser Aufgabenerfüllung neben Organen des Staates auch solche der Gesellschaft und Private teilnehmen lässt⁴⁹. Auch Aufgabenteilung kann zur Vermenschlichung der Staatsordnung beitragen! Sie erlaubt auch ein Maß an Teilung der Macht im Staat und ermöglicht damit eine weitere Kontrolle.

⁴⁵ Joseph Kardinal Ratzinger. Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera Joseph Ratzinger. Ohne Wurzeln – Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, S. 70.

⁴⁶ Sozialordnung, Gedanken zur europäischen Sozialordnung, Berlin 1969, S. 17 ff.

⁴⁷ Dazu Schambeck. a.a.O., S. 95 ff.

⁴⁸ Beachte Martini. a.a.O.

⁴⁹ Siehe Hans Peters. Öffentliche und staatliche Aufgaben, Festschrift für Hans Carl Nipperdey, 2. Band, München und Berlin 1965, S. 877 ff.

Auch gemeinwohlgerechte Kontrolle kann der Diktatur des Relativismus begegnen! Dazu treten auch die Möglichkeiten der Teilung⁵⁰ und gegenseitigen Kontrolle der drei Staatsfunktionen, nämlich der Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Verwaltung von Beamten und Politikern, von Parlament, Staatswillensbildung und öffentliche Meinungsbildung, von Staats- und Selbstverwaltung sowie im Bundesstaat von Bund und Ländern, wobei es beim Föderalismus darauf ankommt, dass er sich nicht in den Partikularismus und Separatismus verliert⁵¹, er verlangt besonders die Beachtung, der Hauptgrundsätze katholischer Soziallehre, nämlich der Solidarität und der Subsidiarität, auf die auch schon Joseph Kardinal Ratzinger⁵² immer wieder hingewiesen hat.

Diese Hinweise zeigen, dass die von der Kirche vertretenen Grundsätze nicht bloß christliche Sonderansichten sind, sondern auf vernünftige Einsichten in die Seinsordnung zurückgehen und allen Menschen zugute kommen. So erklärte Joseph Kardinal Ratzinger: „Und in der Tat – der Dekalog ist nicht ein Sonderbesitz der Christen oder der Juden. Er ist ein höchster Ausdruck moralischer Vernunft, der sich als solcher weithin auch mit der Weisheit der anderen Kulturen trifft“⁵³. Viele Grundrechte, wie die der Freiheit, Würde und Gleichheit der Menschen das Ergebnis der Säkularisation alten Gedankengutes der Christen. Jürgen Habermas bezeichnet in diesem Zusammenhang: „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen“ als „rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen“⁵⁴. Dies sollten auch Menschen vermehrt anerkennen, die nicht glauben, da es ihnen doch auch zugute kommt. Habermas hat dies auch erkannt und sogar gefordert: „Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten

⁵⁰ Siehe Oskar Werner Kägi, *Zur Entstehung, Wandlung und Problematik des Gewaltenteilungsprinzips*, Zürich 1937 und Herbert Schambeck, *Zur Idee und den heutigen Formen der Gewaltenteilung im Staat*, Zeitschrift für Schweizerisches Recht, N.F. Band 115, 1. Halbband, Heft 5, Band 137 der gesamten Folge, 1996, S. 423 ff, Neudruck in: *Der Staat und seine Ordnung*, S. 141 ff.

⁵¹ Dazu Herbert Schambeck. *Möglichkeiten und Grenzen des Föderalismus*, in: *Bundesstaat heute*, hrsg. von Alois Mock und Herbert Schambeck, Wien 1983, S. 82 ff., insbes. S. 89 f.

⁵² Siehe z.B. Papst Benedikt XVI., *Enzyklika Deus caritas est*, Nr. 26, S. 47.

⁵³ Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs – die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 26.

⁵⁴ Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: derselbe Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, S. 32.

Bürgern erwarten dass sie sich an Anstrengungen beteiligen relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen"⁵⁵.

VI

Eine solche Gelegenheit der Übersetzung in die öffentlich zugängliche Sprache ist in einem Staat das Verfassungsrecht als normative Grundlage der gesamten Rechtsordnung. Das Verfassungsrecht der normativrechtliche Ausdruck Ordnung eines Staates sowie des Gewissens und der Verpflichtung eines Volkes⁵⁶. Ihrem Inhalt nach ist das Verfassungsrecht als Ergebnis der Staatswillensbildung eines sich konstituierenden Gemeinwesens kodifizierte Politik⁵⁷. Bei dieser zur Verfassungsrechtssetzung führenden Staatswillensbildung ist die Möglichkeit gegeben in Auseinandersetzung mit der Geschichte, Gegenwart und Zukunft eine Ordnung zu begründen, die nicht allein normiert, sondern auch den Einzelnen im Staat motiviert. Dadurch können beim Einzelnen Pflichten und Überzeugungen begründet werden, welche nötigenfalls auch Belastungen aushalten lassen, sowie ein Staats- und Rechtsbewusstsein entstehen lassen, das werter- und standfest ist. Eine solche Verfassungsgesetzgebung verlangt eine Verantwortung, die bei Anerkennung der Demokratie vorausblickend auch der Gefahr einer etwaigen Diktatur des Relativismus begegnet. Einen solchen Schutz vor der Diktatur des Relativismus vermag in der Präambel einer Verfassung⁵⁸ der Gottesbezug⁵⁹ zu geben.

Ein solcher Gottesbezug drückt die Verantwortung vor Gott und seiner Schöpfung aus. Johannes Rau wusste es schon zu sagen, „dass es allen zumutbar ist, wahrzunehmen, dass wir unser Leben uns nicht selber verdanken. Das kann man in einer Verfassung mit dem Wort Gott ausdrücken. Ich halte das für richtig“⁶⁰ und betont dazu: „Das entspricht dem Denken der meisten Menschen in Europa“⁶¹.

⁵⁵ Habermas. a.a.O., S. 36.

⁵⁶ Beachte dazu Paul Kirchhof. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. April 1996, S. 6.

⁵⁷ Siehe Ulrich Scheuner. Verfassung, in: derselbe. Staatstheorie und Staatsrecht, gesammelte Schriften, Berlin 1978, S. 173 sowie darin auch von demselben. Das Wesen des Staates und der Begriff des Politischen in der neueren Staatslehre, S. 45 ff. und Gesetzgebung und Politik, S. 525 ff.

⁵⁸ Beachte Peter Häberle. Präambeln im Text und Kontext von Verfassungen, in: Demokratie in Anfechtung und Gewährung, Festschrift für Johannes Broermann, hrsg. von Joseph Listl und Herbert Schambeck, Berlin 1982, S. 212 ff., bes. S. 231 ff. und derselbe. Verfassungslehre als Kulturwissenschaft, 2. Aufl., Berlin 1998, S. 951 ff.

⁵⁹ Näher Herbert Schambeck. Gott und das Verfassungsrecht, L'Osservatore Romano, Wochenangabe in deutscher Sprache, 16. Januar 2004/Nr. 3, S. 12.

⁶⁰ Johannes Rau. Alles, was unser Leben ausmacht, Exklusiv-Interview, Unsere Kirche, evangelische Wochenzeitung für Westfalen und Lippe, Nr. 17, 20.- 26.4.2003, S. 11.

⁶¹ Johannes Rau. Die Reformen dürfen nicht scheitern, Bild am Sonntag, 7.12.2003, S. 4/5.

Präambeln haben einen Grundsatzcharakter und eine Symbolbedeutung. Sie stehen im engen Zusammenhang mit dem übrigen Verfassungstext, wenngleich sie nicht die normative Bedeutung haben wie eine verfassungsrechtliche Detailregelung. Sie vermögen aber Werte und Richtungen für das Rechtsdenken zu begründen. Sie stellen auch Sozialgestaltungsempfehlungen dar, die über das Verfassungsrecht hinaus in der übrigen Rechtsordnung auszuführen sind.

Eine Präambel mit Gottesbezug drückt mit dem Schöpferglauben eine besondere Verantwortung aus, die einen präpositiven Bezug in das Verfassungsrecht aufnimmt, der die politische Willensbildung beschränkt und damit auch der Diktatur des Relativismus zu begegnen vermag. Derartiges ist der Fall beim Bonner Grundgesetz, dessen Präambel mit den Worten beginnt: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...]“⁶².

Mit dem Hinweis auf Gott wird für die Ordnung des privaten und öffentlichen Lebens eines jeden Menschen betreffende Höchstverantwortung betont, ohne, wie Alexander Hollerbach schon hervorhob, „dass die Bürger verpflichtet sind an Gott zu glauben“⁶³. Auch Ungläubigen steht der Schutz durch diese *Invocatio dei* offen. Sehr deutlich wird dies in der Verfassung Polens 1997, in deren Präambel diejenigen genannt werden, „die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten“⁶⁴.

Im Hinblick auf das abendländische Rechtsdenken⁶⁵ ist der Hinweis auf Gott in einer *Invocatio Dei*⁶⁶ deshalb von einer grundlegenden Bedeutung, die über eine Deklaration hinausgeht, weil sie die Begründung der Menschenwürde ermöglicht, welche in der christlichen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit der Menschen gegeben ist.⁶⁷ *Invocatio Dei*, *Imago Dei* und *Dignitas humana* stehen daher in einem engen Zusammenhang. Vorbildlich und wegweisend ist dies im Grundgesetz der

⁶² Verfassungen der EU-Mitgliedstaaten, 6. Aufl., München 2005, S. 57.

⁶³ Alexander Hollerbach. Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von Josef Isensee und Paul Kirchhof, Band VI, Heidelberg 1989, S. 518.

⁶⁴ Herwig Roggemann (Hrsg.), Die Verfassungen Mittel- und Osteuropas, Einführung und Verfassungstexte mit Übersichten und Schaubildern, Berlin 1999, S. 675.

⁶⁵ Siehe Verdroß. a.a.O.

⁶⁶ Beachte Werner Weinholt. Gott in der Verfassung, Studien zum Gottesbezug in Präambeltexten der deutschen Verfassungstexte des Grundgesetzes und der Länderverfassungen seit 1945, Frankfurt am Main 2001.

⁶⁷ Dazu Johannes Messner. Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft, in: Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung, Festschrift für Willi Geiger zum 68. Geburtstag, hrsg. von Gerhard Leibholz u.a., Tübingen 1974, S. 221 ff., Neudruck in: derselbe. Ethik und Gesellschaft, Aufsätze 1965-1974, Köln 1975, S. 13 ff.

Bundesrepublik Deutschland in dem bereits im Art. 1 „Die Würde des Menschen“ an den Beginn der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland nach der Präambel ausführend gesetzt wird. Er lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlicher Gewalt“. Diese Bestimmung zählt nach Art. 79(3) GG auch zu den Verfassungsbestimmungen Deutschlands, deren Änderung unzulässig ist.

Eine solche Wertigkeit ist aber nicht gegeben, wenn eine Staatsrechtsordnung, wie die Österreichs⁶⁸ von einem Rechtspositivismus gekennzeichnet ist, in dem zwar die Rechtswege, aber keine Rechtsziele und keine Wertaussagen enthalten sind. So beinhaltet das österreichische Bundes-Verfassungsgesetz (B-VG) 1920 keinen eigenen Grundrechtskatalog, der wurde 1920 aus der so genannten Dezemberverfassung 1867⁶⁹ aus dem Staatsrecht der Monarchie in das der neuen Republik Österreich übernommen. Dieses Staatsgrundgesetz über allgemeine Rechte der Staatsbürger⁷⁰ verwendet, wie auch später das B-VG, den Begriff Grundrecht und den der Würde des Menschen an keiner Stelle! Es gehen aber der Verfassungsgerichtshof und der Oberste Gerichtshof in Österreich davon aus, dass die Menschenwürde einen „ungeschriebenen «allgemeinen Wertungsgrund»“⁷¹ in der österreichischen Rechtsordnung darstellen.

Diese Verbundenheit von Gottesbezug, Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde können die Grundlage für eine humane Ordnung des Staates durch das positive Recht bieten. Es wird nämlich dadurch ein begründeter Ordnungsanspruch an den Gesetzgeber durch die Verfassung gestellt, der mit diesem materialen Verfassungsverständnis⁷² in der Rechtsordnung eine Abgestimmtheit von Gesetzmäßigkeit und Menschlichkeit dem Gesetzgeber für seine Rechtssetzung vorgibt! Dadurch kann dem Relativismus in der Politik und somit auch der Diktatur des Relativismus durch den Parlamentarismus, dessen Wollen durch ein solches Verfassungsrecht Grenzen gesetzt werden, begegnet werden!

Diese Hinweise sind nicht bloß von theoretischer, sondern vielmehr auch von praktischer Bedeutung, denn sie verlangen ein Mindestmaß an Rechtsschutz für

⁶⁸ Siehe u.a. Ludwig Adamovich. Bernd-Christian Funk. Gerhart Holzinger. Österreichisches Staatsrecht, Band 1: Grundlagen, Wien-New York 1997, Band 2: Staatliche Organisation, Wien-New York 1998, Band 3: Grundrechte, Wien-New York 2003.

⁶⁹ Die österreichischen Verfassungsgesetze, hrsg. von Edmund Bernatzik, 2. Aufl., Wien 1911, S. 390 ff.

⁷⁰ RGBl.Nr. 142.

⁷¹ Vf.Slg. 13.635/1993; OGH 14.4.1994, 10 Ob 501/94, Juristische Blätter 1995, Heft 1, S. 46 ff.; Walter Berka. Lehrbuch Grundrechte, Wien-New York 2000, S. 80; siehe dazu Klaus Burger. Das Verfassungsprinzip der Menschenwürde in Österreich, Frankfurt am Main 2002 und Karl Heinz Auer. Das Menschbild als rechtsethische Dimension der Jurisprudenz, Wien 2005.

⁷² Beachte Karl Korinek. Grundrechte und Verfassungsgerichtsbarkeit, Wien-New York 2000.

den Menschen im Hinblick auf seine dann im Verfassungsrecht anerkannte und durch diese geschützte Menschenwürde. Dies bezieht sich vom Beginn des Lebens mit der Zeugung bis zum Heimgang durch den Tod⁷³. Dies verbietet die Abtreibung⁷⁴, das Klonen⁷⁵, die Todesstrafe und die aktive Sterbehilfe in gleicher Weise. Noch weitere aktuelle Beispiele ließen sich nennen, sie können alle zeigen, dass es sich um Rechtsgebiete handelt, die sich auf Rechtsgüter beziehen, die nicht bloß Gläubigen, sondern allen Menschen zugute kommen; ihnen allen kommt der Hinweis, die Erklärung und der Schutz der Menschenwürde zugute, ob sie diese in der Gottesebenbildlichkeit der Menschen gläubig anerkennen oder nicht. Auf diese Weise leistet das Christentum mit seiner Lehre einen Beitrag, der allen Menschen von Wert und Nutzen ist!

Man muss aber dabei bedenken, dass der Schutz der Menschenwürde zeit- und ortsbedingt ist sowie von Staat zu Staat verschieden sein kann. Das zeigt sich im Vergleich der Verfassungen und politischen Systeme in den verschiedenen Erdteilen sowie Staaten. Sie nehmen nämlich jeweils eine unterschiedliche kulturelle, politische, rechtliche, wirtschaftliche und soziale Entwicklung, die sich auch im Verfassungsrecht und mit diesem in der jeweiligen gesamten Rechtsordnung ausdrückt. Die jeweilige Schutzbedürftigkeit der Menschen verlangt einen jeweiligen Rechtsschutz, sowie ein jeweiliges Rechts- und Verfassungsbewusstsein. Mit diesen kann dem Diktat des Relativismus begegnet werden, zeigt aber gleichzeitig mit diesen Möglichkeiten, auch deren Grenzen, sowie die Eigenverantwortung der Menschen.

VII

Der Rechtsschutz der Menschenwürde lässt damit auch in unserer Zeit deren Grenzen erkennen, sie sind für den Staat und sein Recht überall dort gegeben, wo das positive Recht zwar die Rechtswege aufzeigt und eröffnet, deren nützendes Beschreiten aber ein unfreiwilliges in Selbstverantwortung verlangt, wie etwa, was die Grundlagen der Gesellschaft und mit ihr des Staates betrifft, nämlich die Ehe

⁷³ Beachte Papst Johannes Paul II. Respekt vor der Menschenwürde in jeder Phase des Lebens, *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 4. März 2005, 35. Jahrgang, Nr. 9, S. 7.

⁷⁴ Siehe Wolfgang Waldstein. *Das Menschenrecht zum Leben*, Beiträge zu Fragen des Schutzes menschlichen Lebens, Berlin 1982.

⁷⁵ Beachte Juan de Dios Vial Correa-Elio Sgreccia. *The Gignity of Human Procreation and Reproductive Technologies: Anthropological and Ethical Aspects*. Proceedings of the tenth assembly of the Pontifical Academy of Life, Vaticana 2004 and Jens Kersten. *Das Klonen von Menschen, eine verfassungs-, europa- und völkerrechtliche Kritik*, Tübingen 2004.

als eine auf Dauer bezogene Lebensgemeinschaft zweier Menschen verschiedenen Geschlechtes und die Familie⁷⁶. Diese Grundlagen sind in vielen Teilen nicht mehr gegeben. Die Zahl der allein erziehenden allein verdienenden, oft auch nur Teilzeit beschäftigten Mütter nimmt nämlich ebenso zu, wie die Zahl der Scheidungen und Lebenspartnerschaften auf Zeit und die Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Personen. Sie alle sind mit Zeichen für eine Zeit mit Gelegenheitsmoral und Situatonsethik!

Zu dieser Zeitentwicklung, die zum Relativismus beiträgt, seinen zwei Ehrendoktoren der Päpstlichen Theologischen Fakultät von Wroclaw zitiert, nämlich Papst Benedikt XVI. und Joachim Kardinal Meisner.

Papst Benedikt XVI. erklärte am 27. Februar 2006 in seiner Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben: „Wir haben unsere Kenntnisse enorm erweitert und die Grenzen unserer Unwissenheit besser erkannt; doch für die menschliche Intelligenz scheint es schwieriger geworden zu sein, sich klar zu machen, dass sie bei der Betrachtung der Schöpfung auf Zeichen des Schöpfers stößt [...]“. Er meint, „dass die Untersuchung so tiefgreifender Themen uns in die Lage versetzt, die Hand Gottes zusehen und sie sogar fast zu berühren“⁷⁷.

Diese Eigenverantwortung beginnt beim einzelnen Menschen in der Gesellschaft, die wie auch der Familienreport der Konrad Adenauer-Stiftung zeigte, „immer individualisierter“⁷⁸ wird und wozu am 8. März 2006 in seiner Predigt Joachim Kardinal Meisner während der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Berlin erklärte: „Achtung und Respekt [...] lassen sich nicht nur per Gesetz erzwingen oder verordnen. Wo sie fehlen, fehlen einer Gesellschaft auch andere Grundlagen des Zusammenlebens. Ehrfurcht will geübt werden“⁷⁹.

Dieses Fordernis zur Bewältigung der Zeitverantwortung verlangt aber kein Einfordern nur beim Nächsten, sondern vielmehr die Selbstbesinnung bei jedem Einzelnen selbst. Dafür gilt die Wegweisung einer Glaubenszeugin, die nicht mehr Ehrenpromovendin in Wroclaw werden konnte, weil sie, die zwar in Breslau geboren, aber für ihren Glauben ihr Leben lassen musste, nämlich Edith Stein, welche erkannte: „Nur zu dem, was man selber übt, kann man andere führen“⁸⁰.

⁷⁶ Dazu Apostolat und Familie, Festschrift für Opilio Kardinal Rossi, hrsg. von Herbert Schambeck, Berlin 1980; Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* 1981 und Kardinal Alfonso Lopez Trujillo. Die Familie: Geschenk und Verpflichtung, Hoffnung der Menschheit, Vatikan o.J.

⁷⁷ Die Tagespost, 7. März 2006, Nr. 28, S. 6.

⁷⁸ Die Tagespost, 9. März 2006, Nr. 29, S. 3.

⁷⁹ Die Tagespost, a.a.O., S. 6.

⁸⁰ Rudolf Stertenbrink, Neuer Tag neues Leben, Edith Stein – ihr Leben, ihre Botschaft für heute, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1999, S. 43.

Mit diesen Zitaten wird Geschichte zur Gegenwart und erfahren wir die Richtigkeit dessen, was PAPST JOHANNES PAUL II. in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* 1994 zur Vorbereitung des Jubeljahres 2000 uns sagte: „Im Christentum kommt der Zeit eine fundamentale Bedeutung zu. Innerhalb ihrer Dimension wird die Welt erschaffen, in ihrem Umfeld entfaltet sich die Heilsgeschichte [...] aus diesem Verhältnis Gottes zur Zeit entsteht die Pflicht, sie zu heiligen“⁸¹.

Papst Johannes Paul II. hat mit diesen seinen Worten über die Zeitenwende des Jahres 2000 eine Wegweisung gegeben, welche jeden von uns veranlasst, den Lauf der Zeit und der Geschichte zu bedenken.

Gerade an einer so berühmten und traditionsreichen Fakultät in einer auch leidgeprüften Stadt ist man zu dieser Geschichts- und Zeitbetrachtung geradezu aufgerufen. Für sie gelten auch der Hinweis, den JOSEPH KARDINAL RATZINGER in seiner Ansprache aus Anlass der Verleihung des Ehrendoktorats der Theologie an der Päpstlichen Fakultät in Wroclaw/Breslau am 27. November 2000 gab: „Es hat die Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen etwas Ermutigendes an sich: Sie lässt uns zuversichtlich werden, dass auf dem rechten Weg ist, wer dem Wort Gottes nachgeht [...]. Die Geschichte zeigt uns, dass das Denken mit dem Wort Gottes immer wieder Neues bereithält und nie langweilig, nie Leerlauf wird. Wer in die Geschichte schaut, schaut nicht bloß rückwärts. Er lernt auch besser, wo es vorwärts geht“⁸².

Deutschland hat 1949 und Polen 1997 mit den jeweiligen Verfassungen nach leidvollen und opferreichen letzten Entwicklungen Beispiele für das mögliche Vorwärtsgehen in der Geschichtsbewältigung gegeben. Das kann auch eine Wegweisung für die Verfassung der neuen Ordnung des sich integrierenden Europas⁸³ werden, in dem auch nicht die Diktatur des Relativismus, sondern Verbundenheit von christlichem Apostolat und politischer Verantwortung gegeben sein soll, damit auf diese Weise auch Humanität und Solidarität in Staat und Gesellschaft zum Tragen kommt. Die Lehre Papst Benedikt XVI. führt uns hiezu.

⁸¹ Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente*, Vatikanstadt 1994, S. 17 f.

⁸² Joseph Kardinal Ratzinger. Glaube und Theologie, in: Weggemeinschaft des Glaubens, Kirche als *Communio*, Festgabe zum 75. Geburtstag, hrsg. vom Schülerkreis, Redaktion: Stephan Otto Hörn und Vinzenz Pfnür, Augsburg 2002, S. 23.

⁸³ Tomaso Stenico, Giovanni Paolo II. Padre dell'Europa, Dall'Atlantico agli Urali nel segno di Christo, Vatican 2003 sowie Joseph Ratzinger. Europa, I suoi fondamenti oggi e domani, Torino 2004 sowie Herbert Schambeck, Europa – eine politische, ja mehr noch eine geistige Einheit, zur Aufnahme der Republik Polen in die Europäische Union am 1. Mai 2004, L'Osservatore Romano, Wocheausgabe in deutscher Sprache, 7. Mai 2004, Nr. 19, S. 11.

Streszczenie

Autor gruntownie dokumentuje, jak demokracja liberalno-relatywistyczna, pojmowana tylko formalnie, odbiega od parametrów prawdy, wolności, godności ludzkiej, dobra wspólnego. Przyczyna jest m. in. Pozytywizm prawny Hansa Kelsena, który ogranicza ustrój demokratyczny wyłącznie do zasady większości.

Schambeck przywołuje liczne wypowiedzi Papieża Benedykta XVI, który wskazuje na nieodzowność liczenia się z zasadami podstawowymi prawa naturalnego przy podejmowaniu zbiorowych decyzji.

Wrodzone wartości podstawowe są pierwotne wobec niebezpieczeństwa pomyłek formalnych procedur demokratycznych głosowań i plebiscytów. Jeżeli jako nakazy sumienia nie wyprzedzają one postanowienia polityków, to nawet renomowana demokracja upada do tego, co Benedykt XVI nazywa dyktaturą relatywizmu a co jej ustrój steruje w kierunku totalnej względności, dowolności a nawet tyranii.

O. PIOTR LISZKA CMF
PWT WROCŁAW

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ JAKO ISTOTNY ELEMENT NOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ REALIZOWANEJ W KOŚCIELE CHRYSZTUSOWYM

Teologiczne rozumienie godności w pełnym ujęciu obejmuje trzy aspekty istniejące w każdej refleksji dotyczącej człowieka: fundament substancjalny, właściwości personalne i działanie. Kościół po II Soborze Watykańskim poleca, by każda refleksja była czyniona w świetle trynitologii. Warto przynajmniej w kilku zdaniach odnieść się do tego kontekstu.

Prze wiele wieków trynitologia katolicka podkreślała naturę Boga, Jego jedną substancję. Była to trynitologia substancjalna. W ostatnich dziesięcioleciach teologowie wolą mówić raczej o działaniu Boga w historii, o tym, co Bóg uczynił dla nas, kim jest dla nas. Jest to trynitologia historiozbawcza, mówiąca o działaniu Osób Bożych w historii. W tej sytuacji pominięto trynitologię personalną jako refleksję nad własnościami personalnymi Osób Bożych, takimi, jakie One są, niezależnie od ich działania w historii. Refleksja nastawiona personalnie uprawiana była przez ojców Kościoła i nadal jest rozwijana w tak zwanej Tradycji Wschodniej. Jest to ważne, gdyż odpowiednio do tego zwracamy uwagę na człowieka, na Kościół, a w szczególności na wspólnotę zakonną. W konsekwencji teologia pozwala nam wyróżnić poszczególne aspekty godności oraz powiązać je ze sobą w spójną całość. Odróżnienie kilku rodzajów trynitologii pozwala w pełnym świetle odróżnić godność jako fundament człowieka, jako właściwości kształtujące ludzkie „ja” oraz jako czyn: wewnętrzny (świadomość, odczuwanie) i zewnętrzny (postępowanie godne człowieka).

1. GODNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ ISTOTNA OSOBY LUDZKIEJ

Mały słownik języka polskiego podaje dwa hasła: rzeczownik „godność” oraz przymiotnik „godny, godzien”, stosowany tylko w formie orzecznika. Jak na słownik przystało, mamy tu do czynienia z grą językową. Do tego można dodać, że w języku potocznym formułowane jest czasem pytanie: „jak pana (pani) godność?”, czyli jakie pan (pani) ma nazwisko. W pierwszym ujęciu słownik mówi o dwóch znaczeniach tego słowa: 1) „poczucie, świadomość własnej wartości, szacunek dla samego siebie, honor, duma”; 2) „zaszczytne stanowisko, urząd, funkcja”. W drugim ujęciu podane są już trzy znaczenia: 1) „wart czego lub kogo, zasługujący na co; stosowny, odpowiedni, właściwy”; 2) „pełen poczucia własnej wartości, wyrażający to poczucie, wzbudzający szacunek, poważany”; 3) „zajmujący wysokie stanowisko”¹. Wszystkie te znaczenia nie wyjaśniają jednak kwestii podstawowej, nie odpowiadają wyraźnie na pytanie: co to jest godność? Sens ostatni, czyli stanowisko, urząd, interesuje nas tutaj najmniej, gdyż chcemy zwrócić uwagę na osobę, na wartość osoby jako takiej. Oczywiście zawsze musi być brany pod uwagę fakt, że pełna jej wartość konstytuowana jest tylko w relacji z innymi. Całość ujęcia drugiego mówi o osobie, która zasługuje na to, aby „coś” posiadać, ale nie wiadomo dokładnie co. W obu ujęciach podkreślane jest poczucie, świadomość swej godności. Nadal jednak pytanie o pełną treść terminu *godność* pozostaje bez odpowiedzi. Z pierwszego ujęcia najważniejsze jest określenie „własna wartość”, z drugiego ujęcia określenie „wart czegoś”. Do rozwiązania tego zagadnienia zbliża określenie „własna wartość”, gdyż nie informuje o czymś poza osobą, co jest do niej dodane, lecz informuje o niej samej, o jej istotnych właściwościach wewnętrznych. Godność, to „coś”, co jest własnością natury ludzkiej, co należy do struktury człowieka. Ten fundament może ubogacany wartościami dodatkowymi.

Powyższa analiza nie daje jeszcze pełnego wyjaśnienia kluczowego terminu niniejszego artykułu. Dowiadujemy się na jej podstawie tylko tego, że pojęcie godności nie jest czymś jasnym, nie może być określone w sposób precyzyjny i pełny. Wobec tego trzeba się zastanowić głębiej nad pełnym znaczeniem terminu *godność* w odniesieniu do osoby ludzkiej. Na razie wiemy, że jest to wartość osoby jako osoby. Godność to wartość.

W taki sposób rozpoczyna się hasło *godność* w *Encyklopedii katolickiej*: „Godność (łac. *dignitas*), szczególna wartość człowieka jako osoby pozostającej w relacjach interpersonalnych (ostatecznie do osoby Boga) uzasadniających i usensowniających życie osobowe, a także pozytywnie wartościująca relacja do własnej osoby

¹ *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1968, s. 202.

i grupy [...]; konstytuującym komponentem tego ustosunkowania się jest samoocena, polegająca na przeżywaniu swojej wartości i pozytywnego obrazu siebie”². Sformułowanie to jest prawie pełne. Brakuje mu jedynie wymiaru chrześcijańskiego. Autor (nie wiadomo dlaczego) ogranicza się do judaizmu lub islamu, gdzie Bóg to tylko jedna Osoba. Tymczasem rdzeniem wiary chrześcijańskiej jest wiara w Boga Trójjedynego. Tak więc ostatecznie osoba pozostaje w relacjach do trzech Osób Boga. Można też powiedzieć „do Boga”, ale w znaczeniu Boga Trójjedynego. Wiele niejasności, niedopowiedzeń we wszelkich dziedzinach życia chrześcijańskiego wynika z niezrozumiałego ułatwienia metodologicznego, które polega na pomijaniu istotnej prawdy wiary chrześcijańskiej. Takie podejście jest zbyt uproszczone, koncentruje się na człowieku, ale brakuje w nim bardzo ważnej informacji, która jest istotna dla omawianego zagadnienia. Skoro godność to wartość osoby, a wartość osoby zależy od relacji z innymi, to struktura relacji z Bogiem musi być brana pod uwagę. Refleksje na temat godności prowadzone na terenie filozofii, psychologii, prawa i innych nauk humanistycznych powinny być uzupełnione refleksją teologiczną, i to w ujęciu chrześcijańskim, które jest o tyle bogatsze, że mówi o relacji osoby ludzkiej z trzema Osobami Boga, a nie tylko z jedną Osobą. Artykuł teologiczny dotyczący powiązania zagadnienia struktury relacji personalnych z zagadnieniem godności osoby ludzkiej stanowi z pewnością ważne uzupełnienie. W tym kontekście w hasle zamieszczonym w *Encyklopedii katolickiej* cenny jest zestaw elementów struktury godności człowieka, a mianowicie: 1) wartość człowieka jako osoby; 2) relacja do własnej osoby i grupy pozytywnie wartościująca; 3) samoocena; 4) przeżywanie swojej wartości i pozytywnego obrazu siebie. Ogólnie można zauważyć, że to określenie jest bogatsze i bardziej osadzone w rzeczywistości, niż określenie zawarte w *Słowniku języka polskiego*.

Informacje zawarte w *Encyklopedii katolickiej* pozwalają wyprowadzić wiele uwag dotyczących wzajemnej zależności godności osoby ludzkiej i jakości relacji interpersonalnych. Osoba ma godność niezależnie od przynależności do rasy, religii, klasy społecznej, wykształcenia czy stanu posiadania. W kontekście eklezjalnym przedmiotem refleksji może być również powiązanie godności z poziomem moralnym. Ogólnie, człowiek ma godność z tego powodu, że jest człowiekiem w sensie ontologicznym, niezależnie od stanu moralnego, natomiast godność człowieka jako chrześcijanina z całą pewnością z moralnością jest związana bardzo ściśle. Autorzy hasła zamieszczonego w *Encyklopedii Katolickiej* mówią o tym bardzo wyraźnie, stwierdzając, że „dewiacje w życiu moralnym także powodują zaburzenia w przeżyciu godności i rzutują na utratę ontologicznej wartości siebie” (kol. 1232). Zachodzi też oddziaływanie zwrócone przeciwnie, okazuje się, że pra-

²Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1231-1232.

widłowe poczucie swej godności pozytywnie wpływa na postępowanie. Odczuwanie swej godności bywa nieraz niezgodne ze stanem faktycznym. Zawsze jednak istnieje godność jako wartość usadowiona w samym rdzeniu osoby ludzkiej. Poczucie godności kształtowane jest w odniesieniu do innych osób.

Poczucie własnej wartości jest umacniane poprzez identyfikowanie się z godnością innych członków społeczności, w której dana osoba się znajduje. Moc oddziaływania wspólnoty na jednostkę (ku lepszemu albo ku gorszemu) zależy od ukształtowania własnej osobowości, która może być otwarta na to oddziaływanie, albo zamknięta, uodporniona. Podobne uwagi dotyczą relacji z Bogiem. Jednostka odpowiednio może oddziaływać na innych (na wspólnotę) w sposób budujący albo niszczący, gdy manipuluje ludźmi, poniżając ich.

Zagadnieniem godności zajmuje się filozofia, psychologia, prawo i teologia, która podkreśla aspekt ontologiczno-personalistyczny. W praktyce ocena godności dotyczy czynu zewnętrznego, postępowania wobec innych. Efektem tego działania jest aktualne odczuwanie (pozytywne lub negatywne), czyli czyn wewnętrzny. Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, kim jest, jaka jest jego wartość. Głębsza refleksja prowadzi do stwierdzenia, że najważniejsze dla niego jest to, że w ogóle jest, że tego nie może mu odebrać (ani dać) żaden inny człowiek. Ostatecznie godność człowieka polega na tym, że został stworzony, że jest Ktoś, kto go stworzył i kto go nigdy nie opuści. Dojrzała refleksja prowadzi do dojrzałej postawy, która wszystko odnosi do Boga i od Niego wszystko rozpoczyna. W taki sposób myśli człowiek wierzący. Dojrzałość łączy się z odpowiedzialnością. Chrześcijanin obdarzony łaską znajduje w sobie szczególną moc dla przezwyciężenia sytuacji poniżającej jego godność. Zdaje sobie sprawę z tego, że żadne działania ludzkie nie potrafią zniszczyć ludzkiej godności do końca, jest to poza zasięgiem ludzkich możliwości. Tu dokonuje się to, co nazywamy w teologii duchowości życiem wewnętrznym. Następuje zwrot, a właściwie zawsze – nawet wtedy, gdy poniżanie jest niezmiernie intensywne – jednocześnie godność osoby poniżanej wzrasta, w mocy działania Bożego.

2. INTEGRALNOŚĆ JAKO WYRAZ GODNOŚCI CZŁOWIEKA STWORZONEGO NA OBRAZ BOŻY

Godność każdego człowieka fundamentalnie jest identyczna. Wszyscy ludzie zjednoczeni są wspólną naturą. Z tego względu każda osoba z istoty swojej nastawiona jest na tworzenie społeczności. Godność człowieka wzrasta wraz z tworzeniem i umacnianiem relacji społecznych. Zachodzi wzajemne sprzężenie rozwoju indywidualnego i społecznego. Rozwijając się, człowiek zwiększa swoją zdolność tworzenia i umacniania relacji społecznych. Osoba jest twórczo dialektyczna: jest ona „osobna”, ale i zarazem „wspólnotowa”. „Rozwija się nie tylko sama w sobie

i sama z siebie, lecz także poprzez konieczną ontyczną relację do innej osoby, do innych osób, a wreszcie do społeczności osobowej. [...] jest powołana do siebie przez Boga wraz z innymi «społecznie», w łonie całej rzeczywistości świata³. Człowiek w swej esencji jest bardziej wspólnotowy niż indywidualny. Dlatego fikcyjne i próżne jest dążenie jednostki do uchronienia się przed ewentualnym uszczerbkiem w swej godności, wynikającym z przebywania wśród ludzi niezyczliwych czy wręcz wrogo nastawionych i dążących do poniżenia jej godności. Cały człowiek nosi w sobie obraz Chrystusa, naznaczony jest pieczęcią, która go charakteryzuje dynamicznie i nadaje mu sens, decyduje o jego naturze społecznej. Kategoria godności odnosi się do całego człowieka, również do ciała ludzkiego, które otrzymało swą godność już w pierwszym wcieleniu boskości, czyli w stworzeniu pierwszego człowieka, a pełnię godności otrzymało we Wcieleniu Syna Bożego. Wzorcem, paradygmatem ciała ludzkiego jest ciało zmartwychwstałego Pana. W tej tajemnicy ujawnia się prawda o niezależności Boga od czasoprzestrzeni doczesnej. Szczególnie wyraziście zagadnienie godności człowieka ujawnia się wtedy, gdy następuje spotkanie z ludźmi innych kultur⁴. Fundamentalnie identyczną godność mają wszyscy ludzie na całym świecie. Wpisana jest w obraz Boży dany każdemu człowiekowi w akcie stwórczym, czyli wpisana jest w plan życia, w projekt przyszłego rozwoju poszczególnych jednostek i całego społeczeństwa. Człowiek jest uformowany i ożywiony tchnieniem Boga, obdarowany niezbywalną wartością, którą potrafi odpowiednio rozwijać, jest doskonale wyposażony dla realizowania swej życiowej podróży⁵.

Katechizm Kościoła Katolickiego ujmuje to w następujący sposób: „Człowiek, stanowiący jedność ciała i duszy, skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku” (KKK 364). Zwracając uwagę na godność człowieka, *Katechizm* ostrzega jednak przed profanowaniem godności osoby ludzkiej poprzez poniżanie ciała swego lub innych: „Czy jednak składanie go na ołtarzu szatanowi (w kulcie satanistycznym) lub bezczeszczenie przez grzech seksualizmu, czy wreszcie irracjonalne wyniszczanie go w imię różnorodnych filozofii (por. Kol 2,6-8) nie jest świadomym profanowaniem daru Bożego, zrywaniem komunii człowieka z Bogiem?

³ C. S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 2, Lublin 2000, s. 40.

⁴ S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, w: *Historia de la teología española*, t. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, M. Andrés Martínez (red.), Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, s. 171.

⁵ Tamże, s. 176.

Każdy z nas, przez fakt stworzenia na obraz Boży, posiada godność osoby, nie jest czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami. Przez łaskę jesteśmy powołani do przymierza ze swoim Stwórcą, do dawania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za nas dać” (por. KKK 357).

Godność człowieka, a w szczególnym aspekcie ciała ludzkiego wynika z faktu stworzenia go na obraz Boży, który oznacza otwartość natury ludzkiej na Boga i na innych ludzi, a także ukierunkowanie na cel, wraz z odpowiednią możliwością jego realizacji, aż do zakończenia historii ludzkości w wydarzeniu powszechnego zmartwychwstania. Ciało zmartwychwstałe będzie powiązane z Bogiem Trójjedynym, ze społecznością ludzką, a także z przemienionym kosmosem. Za pośrednictwem nowej cielesności, według wzoru spełnionego ducha ludzkiego, przekształcona będzie cała materia. Ciało każdego człowieka będzie więzią wspólnoty zmartwychwstałych i spoiwem jednoczącym odnowiony wszechświat⁶.

Człowiek stworzony na obraz Boży i zmierzający do pełni swojej chwały tworzy w świecie środowisko Boże, panuje nad przyrodą i buduje ludzką społeczność. Nie chodzi tu tylko o jednostkę, jak w kulturze Egiptu, lecz o „Adama”, czyli całą ludzkość⁷. Cała ludzkość, jako wielka społeczność złożona z poszczególnych osób, jest swoistym, społecznym obrazem Boga Trójjedynego. Warto zwrócić uwagę na sposób rozumienia biblijnej idei obrazu Bożego. Idea ta wyrażana była poprzez dwa terminy: *celem* oraz *demut*. Termin *celem*, zwłaszcza w początkowym etapie rozwoju myśli biblijnej, oznaczał reprezentację plastyczną, i odnoszony był do obrazów bożków tworzonych przez pogan. Termin *demut* natomiast oznaczał obraz abstrakcyjny, który nie był tak wyraźnie określony, był mniej precyzyjny. Trzeba pamiętać, że w kulturach semickich obraz mocno identyfikowany jest z wzorcem, który jest wyobrażany, a nawet w jakiś sposób może go zastępować. W tym sensie człowiek nie może być obrazem (*celem*) Boga, z tego powodu pojawił się zakaz wykonywania obrazów Boga (Wj 20,4). Obraz Boży w człowieku (Rdz 1,26) trzeba interpretować odpowiednio w kontekście obu wyżej wymienionych terminów. Syntetycznie i skrótowo można powiedzieć, że człowiek jest otwarty na innych, potrafi nawiązywać relacje z innymi ludźmi. Podłożem i wzorem wszelkiej otwartości jest Bóg otwarty na człowieka i nawiązujący z nim relację. Istotą człowieka jest otwartość na innego⁸.

⁶ C. S. Bartnik, *Gromy mówiące. Kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna, Dzieła Zebrane*, t. V, Lublin 1999, s. 253.

⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Colección “Presencia teológica” 49, wyd. 2, Santander 1988, s. 43.

⁸ Tamże, s. 44.

3. SPOŁECZNY ASPEKT GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

Rozwój ludzkości oznacza potęgowanie się obrazu Bożego w świecie, za pośrednictwem ludzi. Jednostka nie może być się bez innych. Również swoją relację wobec Boga kształtuje coraz bardziej społecznie. Od początku istnienia ludzkości wiara jednostki wrasta w konkretnie ukształtowane społeczeństwo, dokonuje się inkulturacja. Sprzężenie zwrotne dostarcza jednostce bogactwo wiary i religijności innych ludzi, zorganizowanych społecznie. Ciągłe pojawiają się nowe wartości umożliwiające coraz lepsze integrowanie swojej wiary z wiarą i życiem wspólnoty, w której wzrasta i którą tworzy⁹. Wartości osoby ludzkiej w miarę rozwoju kulturowego jest coraz lepiej zabezpieczona przez prawo, zarówno poprzez coraz głębsze odczytywanie prawa naturalnego, jak również dzięki prawu stanowionemu. Z zagadnieniem godności ludzkiej bardziej współbrzmi prawo naturalne, które jest bardziej wewnętrzne, a przeciwieństwo godność ludzka jest czymś subiektywnym, osobistym. Ważnym aspektem jest w tym zagadnieniu odczuwanie, przeżywanie wartości w głębi osoby. Z tej przyczyny prawo naturalne jest ważnym aspektem środowiska kształtującego godność człowieka. Legislacja czyni z prawa instrument konstruowania sytuacji, umożliwia manipulowanie człowiekiem, czyli nie współbrzmi już z godnością osoby ludzkiej tak dobrze jak prawo naturalne¹⁰. Prawo stanowione wprowadza wstępną zasadę mówiącą, że nieznanostwo prawa nie umniejsza winy i kary. W ten sposób od razu ujawnia się jako zagrożenie dla godności osoby. Trudno jest poznać ogrom skomplikowanych przepisów już istniejących i trudno śledzić proces ustanawiania nowych norm prawnych. Prawo naturalne jest inne, odczuwane intuicyjnie przez wszystkich. Lud, który jest właścicielem prawa naturalnego, odczuwa je i wie, kiedy postępowanie jest słuszne i sprawiedliwe. Prawo stanowione przez grupę władzy przestaje być własnością ludu¹¹.

Już w starożytności zdawano sobie sprawę, że relacje międzyludzkie są tym mocniejsze, im bardziej zwarta jest społeczność. Starano się tworzyć warunki sprzyjające nawiązywaniu i utrwalaniu relacji w społeczności politycznej miasta i państwa, ale oczywiste było, że głębokie więzy mogą istnieć tylko w małych grupach ludzi. Filozofowie greccy, pragnąc, aby przekazywana przez nich wiedza była rozważana wszechstronnie i głęboko, starali się tworzyć wspólnoty uczonych, którzy mogliby rozmawiać ze sobą długo i bez zbytnich przeszkód. Platon założył szkołę

⁹ W. Piwowarski, *Inkulturacja*. 1. *W socjologii religii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, TN KUL, Lublin 1997, kol. 234.

¹⁰ Na ten temat: J.B. Vallet de Goytisolo, *Metodología de la Ciencia expositiva y explicativa del derecho*, t. II, Fundación Cultural del Notariado, Madrid 2002.

¹¹ D. Negro, *La metodología jurídica de Vallet de Goytisolo ante la política*, „Verbo” nr 427-428 (2004), s. 586.

filozofów, którzy mieli rządzić państwem, natomiast Plotyn chciał stworzyć wspólnotę uczonych, aby „nauczać ludzi, jak uwolnić się oni mogą z życia ziemskiego i zjednoczyć się ponownie z tym, co boskie, i kontemplować to aż po sam szczyt transcendentalnej ekstazy jedności”¹². Zjawisko tworzenia się wspólnot przede wszystkim obserwujemy w wielkich religiach. Zauważamy, że plan Boży, naprawiający rozdzarcie ludzkości spowodowane przez grzech Adama, realizowany był już w świecie przedchrześcijańskim¹³.

Historycy filozofii porównujący myśl grecką z chrześcijańską, sporządzili katalog gorzkich owoców błędów ludzkości (*vulnus intelligentiae*), uczynionych po upadku pierwszych ludzi (*post peccatum*). Natura ludzka po grzechu Adama jest osłabiona, pozbawiona czegoś, co powinna posiadać, jednak ciągle trwają w niej pozostałości „rajskie”. Wspomnienie ziemskiego raj, żyjące wewnątrz ogromu zła na świecie, tworzy zdrową, twórczą Tradycję ludzkości, która realizuje się w wielu tradycjach, w wielu kulturach¹⁴. Najważniejszą wartością tego zdrowego nurtu jest nieustanne otwarcie ludzi na Boga, a także na innych ludzi. Nigdy nie zanikły do końca relacje jednoczące ludzi między sobą. W procesie zdrowej Tradycji ludzkości pojawiła się świadomość wartości własnej oraz wartości innych ludzi. To, co najcenniejsze w człowieku, czyli jego tożsamość oraz otwartość na innych, określono terminem „osoba”, w języku łacińskim *persona*, w języku greckim *prosopon* lub *hipostasis*¹⁵. Chrześcijanie głosili, że Bóg stworzył człowieka po to, aby objawić swą dobroć, oraz po to, aby była wzajemna miłość ludzi względem siebie w społeczności¹⁶.

4. WALKA O GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚREDNIOWIECZU

Historia Kościoła jest terenem nieustannych zmagania dobra za złem. Jednym z wymiarów tych zmagania jest ciągła walka o umacnianie więzów personalnych przeciwko tendencjom indywidualistycznym, rozbijającym społeczność na zbiór luźnych jednostek. Indywidualizm stanowi ciągle poważne zagrożenie dla społeczności świeckiej, dla Kościoła, a w szczególności dla wspólnot zakonnych. Jest to też odrębny temat, który warto pogłębiać poprzez refleksję teologiczną, pomocną w praktyce dla unikania błędów i prawidłowego kształtowania wspólnoty. Poważ-

¹²P.A. Redpath, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, (*Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Copyright by Editions Rodopi B. V., Amsterdam – Atlanta 1997), Lublin 2003, s. 72-73; por. G.G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 485.

¹³C. Giovanni, *El mundo antes de Cristo*, „Verbo” nr 417-418, s. 558.

¹⁴Tamże, s. 562.

¹⁵Por. C.S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁶Tamże, s. 90.

ny symptom tego typu zagrożenia pojawił się już w wieku IV, po ustaniu prześladowań Kościoła przez państwo rzymskie. Prześladowania zbliżały ludzi wierzących do siebie. W wieku IV liczba chrześcijan zaczęła gwałtownie wzrastać, a z braku zagrożeń politycznych zanikało też poczucie konieczności mocnych więzi wspólnotowych. W odpowiedzi na tę sytuację zaczęli się pojawiać ludzie świadomie starający się prowadzić życie wspólnotowe, aby ta istotna wartość eklezjalna była przeżywana z jak największą intensywnością. Ogólnie jednak, począwszy od wieku IV, zanikał coraz bardziej wspólnotowy wymiar wiary na rzecz wiary indywidualistycznej, intymnej. Od tego czasu osoba była określana bardziej jako ktoś indywidualny niż jako ktoś otwarty na innych ludzi, na świat i na Boga. Umocniło się poczucie relacji osobistej z Bogiem, który był traktowany jako Ktoś Jeden. Wskutek tego zanikała wizja wspólnoty jako ikony Boga Trójjedynego. Wspólnotowy wymiar człowieka i Kościoła na nowo został odkryty dopiero w średniowieczu. Wymownym tego przykładem jest myśl teologiczna Ryszarda od św. Wiktora. W specyficzny sposób myśl tę przejął Juan de Mata, założyciel Zakonu Najświętszej Trójcy, który swój klasztor nazwał „domem Trójcy”¹⁷.

Wskutek wędrówek ludów i narastającego rozdrobnienia politycznego Europy zanikało również odczucie potrzeby budowania wspólnot chrześcijańskich. Ewangelizacja utraciła głębię, była powierzchowna, nie do końca zrealizowana. Chrześcijaństwo ulegało procesowi formalizacji. Przede wszystkim bardziej formalne stały się relacje człowieka z Bogiem. Myśl chrześcijańska coraz bardziej gubiła należącą do jej istoty cechę, którą stanowi personalność. Zamiast budować relacje między osobami ludzkimi a Osobami Bożymi, zwracano jedynie uwagę na wypełnianie prawa, spełnianie obowiązku, za który oczekiwano odpowiedniej nagrody. Brakowało dostatecznie głębokiej ewangelizacji, która sprawia przemianę myślenia, czyli brakowało prawdziwego nawrócenia (*metanoia* – przemiana całościowa myślenia, przemiana integralna postawy, otwartość, wznoszenie się ponad siebie, ponad swoją egoistyczną zamkniętość). Wystarczyło zachowywać skrupulatnie określone przepisy. Również w literaturze teologicznej zwracano uwagę na wiarę indywidualną, coraz bardziej oddalającą się od starożytnego zmysłu wspólnotowego złączonego z autentyczną mądrością chrześcijańską, którą reprezentowali teologowie IV wieku¹⁸.

Szczególnym środowiskiem troski o budowanie personalnych relacji były wspólnoty zakonne, powstające licznie od V wieku. Były one środowiskiem tworzenia relacji człowieka z Bogiem, najwymowniejszym znakiem tej szczególnej relacji,

¹⁷ N. Silanes, *Comuni6n*, w: X. Pikaza, N. Silanes (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teol6gico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, s. 257.

¹⁸ S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la 6poca hispanovisigota*, w: *Historia de la teolog6a...*, dz. cyt., s. 260.

a także relacji wzajemnych między braćmi. Bardzo szybko jednak okazało się, że nie jest to takie łatwe. Również w we wspólnotach zakonnych pojawiła się tendencja do myślenia i działania na sposób indywidualny. Wynikało to w pewnym sensie z ogólnego nastawienia społeczności Europy, spowodowanego rozbiem jedności w wyniku trwającego wieki najazdu barbarzyńców. Przykładem myślenia indywidualistycznego jest *Regula communis*, którą napisał św. Fructuosus z Braga dla wspólnoty zakonnej założonej przez niego w VI wieku, jest przykładem zawierania przymierza (*pactum*) pomiędzy pojedynczym człowiekiem a Bogiem. Reguła monastyczna w owych czasach była uważana za opis „paktu” między danym człowiekiem a Bogiem. *Pactum* był to akt świadomego odnowienia Przymierza Nowego Testamentu, które zawarł Jezus Chrystus z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym, przyjmując do tego przymierza wszystkich swoich uczniów. W następnym wieku św. Izydor z Sewili zdefiniował profesję monastyczną jako „propositum sanctae militiae”¹⁹. Nawiązał do starożytnej tradycji chrześcijańskiej, w której każdy chrześcijanin był *miles Christi*. Życie monastyczne miało być rodzajem męczeństwa realizowanego przez poszczególnych mnichów. Według *Reguł*, które podali Izydor oraz Fructuosus, ze strony człowieka pakt był realizowany poprzez osobistą walkę duchową, która wyrażana była w określeniach: *militia* oraz *martyrium*. Z tymi dwoma ideami ściśle była związana fundamentalna idea zawarcia paktu z Bogiem, składanego przez mnicha na ręce opata²⁰. Mnich, zapalony Bożym ogniem, realizował Ewangelię indywidualnie, w sobie samym. Rodzące się struktury feudalnego uporządkowania społeczeństwa czyniły z mnicha wasala, który oddał swą wolność i obiecał posłuszeństwo swemu „panu i ojcu”, którym był Bóg, Jedyny Pan i prawdziwy Ojciec²¹.

Koniecznym warunkiem zawarcia *pactum* była wolność osobista. Pakt zawierany z Bogiem przez mnicha pozostawiał mu wolną wolę. W życiu codziennym mógł od dokonywać wyborów według własnego uznania (*libertad de albedio*). Posłuszeństwo było cnotą ćwiczoną przez każdego indywidualnie, a nie mechanizmem narzuconym z góry. Idea posłuszeństwa bezwzględnego niszczyłaby u podstaw możliwość jakiegokolwiek osobistego rozwoju duchowego, który jest istotą każdej cnoty chrześcijańskiej. Mankamentem tak rozumianego posłuszeństwa nie była rezygnacja z wolności osobistej, lecz fakt odchodzenia od wspólnotowego stylu życia pierwszych chrześcijan do duchowości indywidualistycznej. Zakony nie były miejscem utraty wolności, wręcz odwrotnie, były załączkiem panującego

¹⁹ *De ecclesiae officis* II, 15.16, PL 83, 801; *Regula* 4, 1-12, PL 83, 871-872.

²⁰ Tamże, s. 304.

²¹ Tamże, s. 306; Zobacz na ten temat: I. Herwegen, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*, „Kirchenrechtliche Untersuch” 40 (1907), s. 13-17.

dzisiaj powszechnie indywidualizmu. Okazało się, że próba przeciwstawiania się indywidualizmowi poprzez tworzenie wspólnot zakonnych nie była jeszcze idealna. Rozwój zakonów powinien iść coraz bardziej w kierunku umacniania życia wspólnotowego²².

Rozwój w tym kierunku dokonał się nie tylko poprzez powstawanie nowych zakonów, czego przykładem będą franciszkanie i dominikanie w XX wieku, lecz również wewnątrz zakonu benedyktynów, którzy rozpoczęli gigantyczne dzieło odnowy Europy po najazdach barbarzyńców. Byli oni swoista antytezą barbarzyńskiego programu destrukcji, podejmując starożytne wartości ogólnohumanistyczne w mocy Ewangelii. Przeciwnie zinstytucjonalizowanej przemocy benedyktyni oferowali ideał pokoju na fundamencie braterstwa. Wobec słabego zakorzenienia wiary zaproponowali „dzieło Boże”, czyli kult liturgiczny. Na chorobę życia zakonnego, jaką było włóczęgostwo, zaaplikowali lecznicze działanie *stabilitas loci*. W sytuacji, gdzie praca była pogardzana jako zajęcie dla niewolników, podjęto, wraz z teologią współpracy w dziele stwarzania, trud przemiany ekonomicznej, kulturowej, prowadzącej do podniesienia godności człowieka²³. Symbolem odrodzenia Europy po długiej nocy barbarzyństwa jest Sanktuarium Jakuba Apostoła w Compostella, natomiast symbolem odrodzenia relacji braterskich są umieszczone tam figury apostołów i proroków, które wydają się prowadzić ze sobą rozmowę. Do ich grona może się przyłączyć każdy chrześcijanin, aby wraz z nimi budować wspólnotę Kościoła. „Jeżeli przyjrzymy się z bliska temu niebiańskiemu konklawe, odnajdziemy w kącie zezowatego człowieczka, który ironicznie przygląda się świętym figurom. To majster, który wyrzeźbił ten średniowieczny cud, mistrz Mateusz we własnej osobie, starszy cechu murarzy w Santiago w roku 1183, pokornie zaznacza swoją obecność”²⁴. Czyżby twórca katedry nie był do końca pewny, czy dzieło budowania wspólnoty chrześcijańskiej w Europie uda się tak doskonale, jak udało się zbudować świątynię z cegieł i kamieni?

5. ZANIKANIE WRAŻLIWOŚCI NA GODNOŚĆ CZŁOWIEKA WSKUTEK NARASTANIA INDYWIDUALIZMU W NOWOŻYTNOŚCI

Ideał jedności przetrwał do epoki renesansu. Człowiek renesansu szukał syntezy, rozumiał też konieczność współpracy z Bogiem Objawienia. W centrum życia człowieka i wiedzy o życiu ludzkim był ciągle Jezus Chrystus, jednoczący w sobie wszystko, kosmos, ludzkość, człowieka w sobie samym. Świat, człowiek i świą-

²² Tamże, s. 307.

²³ J. Alvarez Gomez, *La permanente novedad de la vida consagrada en la Iglesia*, „Confer” 4 (1992), s. 596.

²⁴ C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994, s. 60.

tynia nadal były ukierunkowanie na jednoczenie²⁵. Odkrycie Ameryki wzmogło też refleksję teologiczną na temat relacji międzyludzkich. Europejczycy musieli stworzyć nowy świat wspólnie z Indianami. Odrębność kulturowa była nowym wyzwaniem w kwestii budowania relacji międzyludzkich w całej chrześcijańskiej społeczności²⁶. Z nową siłą pojawiła się kwestia wolności oraz powiązanego z niej indywidualizmu. Uczni XVI wieku wiedzieli, że prawidłowe relacje w każdej społeczności uwarunkowane są uznaniem prawa każdego człowieka do realizowania siebie jako osoby ludzkiej. Okazuje się, że wybitny prawnik i teolog hiszpański, Francisco de Vitoria, opracował kwestię godności w lepszy sposób, bardziej głęboki i wszechstronny, niż potrafiła to wyrazić deklaracja Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1948 roku. Stwierdził on z całą stanowczością, że wolność jednostki niszcząca prawa innych ludzi nie jest wolnością, lecz libertynizmem, a prawa stanowione niszczące prawa osoby ludzkiej są tylko okrutną, nielegalną ironią²⁷. Do dziś nie opracowano teoretycznych zasad teokracji chrześcijańskiej, w której Bóg jest wspólnotą trzech równych istotowo Osób, stanowiących absolutną jedność. Równość i jedność powinny być też naczelną zasadą porządku społecznego, przy jednoczesnym zachowaniu porządku wynikającego z różnych właściwości personalnych. Problem naukowy polega na tym, że trzeba wypracować jak najbardziej pełne określenie osoby (Osoby boskiej i osoby ludzkiej). Osoba określona jest m.in. przez rolę, jaką spełnia wobec innych osób, a przecież role spełniane przez różnych ludzi nie są identyczne. W każdym razie wszelkie mówienie o teokracji, za lub przeciw, bez dogłębnego określenia zagadnienia osoby nie ma sensu, prowadzi do wniosków nieprawdziwych, zakłamanych, absurdalnych.

Budowanie od podstaw pierwotnych relacji międzyludzkich według ogólnych norm prawa naturalnego, a przede wszystkim według zasad Ewangelii, było istotnym elementem programu społecznego protestanckich osadników przybywających do Ameryki Północnej z Anglii. Nie chodziło im tylko o odnowę starego społeczeństwa, chcieli oni zacząć zupełnie od nowa, chcieli powrócić do pierwotnego raju, odtworzyć go po raz drugi od podstaw. Miało to być życie całkowicie nowe, niewinne, wolne od demonicznych napięć między niewinnością i grzechem. Na nowej ziemi, która wydawała się nie mieć zmyy, miał być budowany nowy świat, miał się pojawić nowy raj czystości duchowej i cielesnej, bez jakiegokolwiek zła,

²⁵G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1997, s. 94.

²⁶P. Castañeda, *Cuestiones teológico-morales ante el Nuevo Mundo, Esquema-síntesis*, w: *Ética y teología ante el nuevo mundo. Valencia y América*. Actas del VII simposio de teología histórica (28-30 abril 1992), Valencia 1993, 17-19, s. 18.

²⁷J.M. Desantes Guanter, *Teología y derecho en las relaciones Vitorianas "De Indis"*, w: Actas del VII simposio de teología histórica (28-30 abril 1992), Valencia 1993, s. 80.

a nawet bez grzechu pierworodnego. Nadanie nowym ziemiom nazwy *Virginia* miało informować o istnieniu dziewiczego królestwa anielskiego. W rzeczywistości nazwa ta oznaczała tylko reaktywowanie starożytnego mitu dziewiczości planety Ziemi i wszelkich dziewiczych ziem na niej. Okazało się, że życie społeczne bardzo szybko upodobniło się do tego, które amerykańscy osadnicy opuścili²⁸. Z pewnością, w jakiś sposób udało im się odnowić ducha współpracy człowieka z Bogiem w przekształcaniu świata. Zaistniał też nowy motyw kształtowania relacji międzyludzkich, którym był wspólnotowy wysiłek twórczej pracy zmierzający do przekształcenia nowej ziemi w środowisko potęgi i szczęścia człowieka, w środowisko świadczące o godności człowieka i sprzyjające jej umacnianiu. W tym sensie też Ameryka Północna może być zrozumiana jako ponowne odkrycie Boga, Najwyższego Twórcy, Budowniczego Świata. Świadczy o tym początkowy okres kształtowania się północnoamerykańskiej refleksji teologicznej, która może być uważana za swoistą kreatologię, za teorią boskiego tworzenia czegoś z niczego. Głoszono w niej, że dokonała się transformacja ducha ludzkiego z kontemplatywnego na twórczy. W wyniku tej mutacji pojawił się nowy człowiek, *animal laborans*, który uwolnił się od niewoli babilońskiej starej Europy, gdzie praca była powiązana z poniżeniem zniewolonego człowieka, z niszczeniem jego godności, i wszedł do Ziemi Obiecanej, w której praca miała zniżyć boskiej twórczości, umacniając godność człowieka. W nowym świecie praca nie zniewalała człowieka, uczyniła go wolnym panem przyrody. Ludzka praca na dziewiczej ziemi ukazała bezprecedensowe zespolenie się sił natury z wysiłkiem człowieka jakby w jeden wspólny organizm. Praca stała się powołaniem, powołaniem do współpracy z Bogiem w dziele nieustannego stwarzania, będąc źródłem dumy i radości²⁹.

Późne średniowiecze zorientowane było ku dobru wspólnemu, którym jest miłość i przyjaźń. Polityka była sztuką życia na równym poziomie z innymi. Nowożytność, z jej „natychmiast”, nie interesowała się już czasem i historią w ich kontekście eschatologicznym, nie badała ich relacji z wiecznością, która je transcenduje. Człowiek nowożytny zainteresowany był jedynie poziomem własnym, tylko światem doczesnym. W nowożytności pojawiło się nowe środowisko, tworzone przez podmiot niezależny od innych podmiotów, przez obywatela i mieszczanina, który głęboko odczuwał swoją indywidualną wolność. Podmiot ludzki świadomy był swojej autonomii, koncentrował się jedynie na sobie, nie interesowała go relacja z innymi. Czy w takiej sytuacji można mówić o podmiocie w pełni ludzkim, o prawdziwej osobie ludzkiej?³⁰ Chrześcijanie XVI wieku jeszcze odczuwali potrzebę obecności innych osób, ludzi, a zwłaszcza Boga, nawet wtedy, gdy grzeszyli, gdy

²⁸ S. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, Organización Sala Editorial S.A., Madrid 1973, s. 484.

²⁹ Tamże, s. 485.

³⁰ G. Lafont, *Storia teologia...*, dz. cyt., s. 118.

negowali Ewangelię. Bóg był przyjmowany z całą oczywistością przez prawie wszystkich. XVII wiek był już okresem przełomowym. Odtąd wielu ludzi otwarcie sprzeciwiało się Bogu, a nawet kwestionowało jego istnienie. Bóg z kogoś żywego i obecnego przemienił się w kwestię, w przedmiot dyskusji (Kartezjusz)³¹. Na pierwszym planie już nie jest Ktoś (On; w trzeciej osobie), lecz podmiot poznający (ja; w pierwszej osobie). Człowiek już nie szukał Boga żywego, lecz idei Boga, jasnej i zrozumiałej. Nawet metody teologii miały być dopasowane do metod nauk przyrodniczych. Adresatami takiej refleksji nie byli już tylko chrześcijanie, lecz przede wszystkim ateści. Celem nie było dawanie pokarmu dla duszy, lecz dyskusja apologetyczna. Nastąpiła ucieczka od historii do natury, od wspólnoty do jednostki, do jej głębokiego wnętrza, do jaźni³². W takiej sytuacji trudno było budować relacje międzyludzkie. Drugi człowiek nie był już kimś podobnym, potrzebnym jako osoba ludzka, był tylko przedmiotem zainteresowania, obiektem badań intelektu.

Oświecenie doprowadziło narastającą przez ostatnie stulecia postawę indywidualizmu do absurdu, a rozum ludzki uznało za swego bożka. Reakcją na takie rozumienie człowieka był romantyzm, całkowicie antyracjonalistyczny, bez jakiegokolwiek zaufania do umysłu indywidualnego. Romantyzm wszedł w drugą skrajność, miał też swojego bożka, wierzył w naturę, czyli w przyrodę, która jawiła się jako organizm ożywiany wewnątrznie przez ducha, przez jakiś wyższy rozum, w którym rozum ludzki uczestniczy w bardzo skromnym wymiarze. Doprowadziło to do pojawienia się tzw. idealizmu niemieckiego, a w ostateczności do nihilizmu wieku XX³³. Nie było mowy o budowaniu relacji międzyludzkich, o prawdziwej wspólnotcie, gdyż w tym ujęciu osoba ludzka nie miała żadnego znaczenia. Indywidualizm oświecenia spotkał się z ideą kolektywizmu. Liczył się tylko kolektyw, nie jako zbiór osób ludzkich, lecz jako przejaw wielkiego, jednego organizmu państwa, partii czy całej ludzkości. W XIX wieku pierwszą ofiarą takiej ideologii były państwa zagarnięte przez Prusy, zwłaszcza Polska, która została rozgrabiona, tak jak kiedyś klasyczna Grecja, silna kulturą, lecz słaba politycznie³⁴. Osoba ludzka nie była celem, lecz jedynie środkiem, wskutek czego przestała być osobą. Tak już jest, że tylko nieliczni potrafią się przeciwstawić duchowi kolektywizacji i systemom totalitarnym. Ostatecznie jednak, pomimo że ludzi szlachetnych nie jest wiele, to właśnie oni nadają właściwy kształt prawdziwie ludzkiej wspólnotcie, przede wszystkim to oni reprezentują system wartości moralnych,

³¹ O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, wyd. 2, Salamanca 1998, s. 158.

³² Tamże, s. 159.

³³ M. Puerta, *El concepto antropológico en Oswald Spengler*, „Verbo” nr 423-424 (2004), s. 255.

³⁴ Tamże, s. 256.

czyli etos. Płaszczyzna etosu społecznego przecina się z płaszczyzną godności osoby ludzkiej i tworzy przestrzeń, w której godność poszczególnych osób konstruuje rzeczywistość świata ludzi solidarnych³⁵. Prawdziwą solidarność tworzą ludzie szlachetni, w chrześcijaństwie określane jako święci. Ludzie nieszlachetni mogą tworzyć jedynie masę. Nie potrafią oni budować dobrych relacji z Bogiem i z ludźmi. Cały swój wysiłek kierują na siebie, nie oglądają się na dobro innych. Poczucie swojej wartości jako osoby jest im obce. Nie rozumieją też, na czym ma polegać troska o godność innych, sens wspólnoty, dobro wspólne całego Kościoła i ostateczne dobro całej ludzkości. Ludzie szlachetni potrafią współpracować ze wszystkimi, natomiast ludzie masowi ze wszystkimi rywalizują, atomizują wspólnotę i szerszą społeczność, w której ta wspólnota żyje³⁶.

6. KRYZYS GODNOŚCI LUDZKIEJ W XX WIEKU I WYSIŁEK KOŚCIOŁA WŁOŻONY W JEGO PRZEZWYCIEŻENIE

XX wiek połączył w sobie wszystkie błędy nowożytności. Najbardziej tragicznym błędem było odizolowanie pojęcia osoby od pojęcia wspólnoty i uczynienie z niej jedynej zasady absolutnej wszelkich pojęć jurydycznych. Osoba była rozumiana jedynie jako jednostka, jako coś najbardziej intymnego, nieprzekazywalnego w człowieku. Indywidualizm został irracjonalnie doprowadzany do skrajności, co spowodowało zanik rozumienia i szacunku wobec osoby. Wskutek skrajnego indywidualizmu utracono świadomość i odczuwanie wzajemnych więzi, co doprowadziło do łatwości przeprowadzania aborcji i eutanazji, w których jednostki słabsze są likwidowane przez jednostki silniejsze. Dziś zdajemy sobie sprawę z konieczności przemiany świadomości, konieczności zmiany pojęcia osoby, powiązania jej z pojęciem wspólnoty. Pojęcie osoby bez pojęcia wspólnoty nie istnieje. Trzeba na nowo opracować podstawowe definicje w dziedzinie antropologii. Bez tego mówienie o miłości, które wydaje się być czymś najbardziej „z życia”, jest puste, abstrakcyjne, mętne, nierealne³⁷.

Najbardziej wymownym i tragicznym pomnikiem antyhumanitarnej ideologii XX wieku był hitleryzm z obozami koncentracyjnymi, które zostały zbudowane dla zniszczenia godności człowieka, a wreszcie dla całkowitej eksterminacji narodów, kultur i ras. Wymyślono i realizowano program niszczenia osobowości przez wpajanie, że więźniowie nie mają żadnych wyższych wartości, są jedynie zwierzę-

³⁵ Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 7.

³⁶ Tamże, s. 29.

³⁷ C. Gironés Guillem, *Del Padre eterno a la madre temporal*, „Anales Valentinus” 49 (1999) s. 4.

ciem jak inne, może nieco bardziej posuniętym w ewolucji³⁸. Wybitny współczesny intelektualista włoski, Rocco Buttiglione, mówiąc o tym, przypomniał, że kiedyś, w trudnych czasach rozbiorów, poeta Adam Mickiewicz chciał dla ocalenia duszy narodu założyć nowy Zakon. Jego pragnienie zostało zrealizowane, powstał zakon zmartwychwstańców³⁹. W XX wieku, w czasach jeszcze trudniejszych, Opatrzność zesłała proroka nadziei, Karola Wojtyłę, który „podczas okupacyjnej nocy poświęcał swój czas i siły «pracy organicznej», w celu przekazywania języka polskiego i kultury polskiej”⁴⁰, dla ratowania fundamentalnej godności człowieka. Gdy później został papieżem, przyczynił się wydatnie również do przewyższenia innego systemu totalitarnego, bardziej długotrwałego, a przez to bardziej złowrogiego, którym jest komunizm. Dzięki Janowi Pawłowi II zrealizowały się prorocтва o upadku komunizmu, wypowiedziane przez Mikołaja Bierdiajewa w roku 1951⁴¹. Podobnie wypowiadał się też hiszpański intelektualista J. Fueyo, który kilkadziesiąt lat temu napisał następujące słowa na temat komunizmu: „są jakby w narkotycznym transie. Nie wiedzą, jakie jest przeznaczenie rodzaju ludzkiego, i czynią z ludzi marionetki, zabawki irracjonalnych sił. Nie wiedzą, że wszelkie rewolucje, jak wszelkie wielkie imperia, prędkiej czy później upadają i giną”⁴².

Dzieło Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, łączące tomizm z fenomenologią, na kanwie osiągnięć II Soboru Watykańskiego zwraca uwagę, że prawidłowe relacje między ludźmi mogą być budowane tylko na podstawie sumienia i prawdy. Tylko w ten sposób można przewyciężyć relatywizm moralny, indywidualizm i społeczny nihilizm. Studium *Osoba i czyn* daje fundament filozoficzny dla treści przekazanej w soborowych dokumentach, poprzez nowe przemyślenia z zakresu antropologii filozoficznej, połączone wiernością wobec Tradycji. Jako papież wspaniale podsumował swoje wcześniejsze przemyślenia w encyklice *Fides et ratio*, podkreślając, że godność ludzka zanika we współczesnym świecie z powodu usunięcia w cień zagadnień bytu: „usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność” (FR 90).

Troska o własną godność oraz tworzenie dobrych relacji z innymi są ściśle powiązane z nastawieniem człowieka na poszukiwanie prawdy. Wspólnota jest żywa wtedy, gdy jest otwarta na prawdę, która znajduje się w samym człowieku, w innych, w świecie, a przede wszystkim w Bogu. Dla człowieka wierzącego funda-

³⁸ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tł. J. Merecki (oryg. *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 41.

³⁹ Tamże, s. 49.

⁴⁰ Tamże, 53.

⁴¹ M. Bierdiajew, *Les sources et le sens du communisme russe*, wyd. 9, Paris 1951, s. 199.

⁴² J. Fueyo, *La vuelta...*, dz. cyt., s. 386.

mentalnym źródłem prawdy jest Objawienie. Rozum poza wiarą wychodzi od doświadczeń i dochodzi do refleksji filozoficznej, która jest dla niego szczytową formą poszukiwania prawdy. Wierzący wychodzi od Objawienia, czyli od spotkania z Bogiem żywym, słyszy słowa, odczuwa Bożą miłość i wzbudza w sobie akt woli, aby przyjmować i oddawać, aby być razem i jednoczyć się. Odpowiednikiem rozumu w tym wymiarze jest wiara, odpowiednikiem filozofii – teologia. W ten sposób filozofia i teologia są dwiema drogami myśliciela chrześcijańskiego. Encyklika *Fides et ratio* wskazuje na ich różnicę i autonomię, ale też na konieczność harmonijnej współpracy, dla osiągnięcia prawdy integralnej i personalnej, do pełnego naśladowania objawiającego się Boga. Człowiek wierzący, którego intelekt jest zatroskany o współpracę rozumu z wiarą, otwiera się też na współpracę z innymi ludźmi, potrafi nawiązywać relacje na płaszczyźnie rozumowej i na płaszczyźnie wiary, potrafi uświadomić sobie swoją godność i umacniać ją w życiu społecznym⁴³.

Myśliciel hiszpański końca XX wieku, Olegario Gonzales de Cardedal, zwrócił uwagę na to, że rozeznanie wolności osoby ludzkiej i uświadomienie swej godności jest dopiero pierwszym krokiem do zapewnienia jej wszechstronnego, realnego rozwoju. Konieczny jest nieustanny wysiłek, zarówno wewnętrzny, jak i w życiu społecznym. W społeczeństwie, które nie broni wartości fundamentalnych, wspólnych dla wszystkich powstaje sytuacja aporii teoretycznej i nieprzewidywalnych trudności w życiu codziennym. Gdy nie ma zrozumienia dla wartości innych ludzi, gdy ma twórczego wysiłku wolnych obywateli, to porządek społeczny musi być broniący przez agentów rządowych, przez siły bezpieczeństwa publicznego. W takiej sytuacji demokracja przeradza się w totalitaryzm⁴⁴.

Jedynym właściwym ustrojem jest społeczeństwo etyczne. W społeczeństwie tego typu istotną rolę odrywa wiara chrześcijańska. Czyn polityczny najbardziej twórczy to wyznanie wiary, świadectwo nadziei w chrześcijańskiej miłości. Polityka staje się uprzywilejowanym miejscem pośredniczenia dla wyznawania wiary w Jezusa Chrystusa, a konkretny program polityczny uwzględnia należyłą autonomię spraw materialnych i duchowych. Celem chrześcijaństwa jest przemienienie ludzkości w rodzinę dzieci Bożych, ukształtowanie ludzkości w Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego. Na tym polega chrześcijańska nadzieja eschatologiczna⁴⁵. Zadaniem chrześcijaństwa jest przemiana ludzkości w lud Boży, przemiana wspól-

⁴³ A. Lobato, *La Encíclica Fides et ratio y el futuro de la teología*, „Revista Teologica di Lugano” 1 (1999) s. 118.

⁴⁴ O. González de Cardedal, *España por pensar*, wyd. 2, Salamanca 1985, s. 87.

⁴⁵ A. González Montes, *Religion y nacionalismo, la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 51, Salamanca 1982, s. 29.

noty ludzkiej w Ciało Chrystusa i świątynię Ducha Świętego. W etosie chrześcijańskim wszyscy są zaproszeni do tworzenia dobra wspólnego, obejmujące wszystkich ludzi, wierzących i niewierzących. W tym kontekście wszelkie ustroje polityczne oceniane są jako relatywne w kontekście spełnienia eschatologicznego⁴⁶. Chrześcijańska wiara, nadzieja i miłość konkretyzowane są w pracy dla dobra innych, otwartej na przyszłość, na coraz lepiej rozumianą, uświadamianą, przeżywaną i faktycznie coraz lepiej umacnianą godność osoby ludzkiej. Im lepsze są relacje z innymi osobami (ludzkimi i boskimi), tym bardziej umacnia się godność człowieka.

Resumen

La dignidad de la persona humana tiene su valor para la sociedad siempre, pero ante todo para la Iglesia de Jesucristo. La Iglesia construida por la fuerza de Dios Uno y Trino desarrolla a las relaciones personales entre los hombres y con Dios. La sociedad cristiana crece como la comunidad verdadera, luchando contra individualismo y contra colectivismo. Cuando crece unidad, crece tambien pluralidad. En el mismo tiempo existe igualdad y diversidad. Los cristianos no creen en una persona de Dios, pero en la Santa Trinidad. La relación individual de la persona humana con Dios no se comprende como un ideal. La salvación podemos buscar en la comunidad de las personas humana, en la relación con Dios. La dignidad del hombre se construye solamente cuando crece la red de las relaciones interhumana y la red de las relaciones de los hombres con las personas Divinas. La dignidad del hombre está inscrita en el Misterio de la comunidad, que se llama *communio*.

⁴⁶ A. Gonzáles Montes, *Religion y nacionalismo...*, dz. cyt., s. 30.

KS. JÓZEF MANDZIUK
(PWT WROCŁAW)

BRAT ROGER Z TAIZÉ – ZAKONODAWCA I MĘCZENNIK CHRZEŚCIJAŃSKI

*„Tak” wypowiedziane ze względu na Chrystusa naraża.
Sprawia, że nie możesz już uciekać od siebie samego
i od solidarności z innymi w tym, co istotne.
(Brat Roger z Taizé, Kolonia 1985)*

Chrześcijaństwo w swoich dziejach posiadało wiele postaci, które wywarły wielki wpływ na współczesnych i następne pokolenia. Do nich bez wątpienia w ostatnich latach należała Matka Teresa z Kalkuty, Papież Polak Jan Paweł II i brat Roger z Taizé. Cała trójka dożyła sędziwego wieku, doznała wiele cierpień, a nawet przelała własną krew, osiągając szczyty doskonałości chrześcijańskiej. Wszyscy byli ludźmi Błogosławieństw i służami pojednania. Każde z nich ukazało w swoim fascynującym życiu piękno miłości Boga i bliźniego realizowanej na bazie Ewangelii. Łączyła ich biel: białe sari, biała sutanna i biały habit, będąca wyrazem czystości serca. A równocześnie każde było inne. Matka Teresa kochała miłością matki, z całą kobiecą czułością, delikatnością, wytrwałością¹. Jan Paweł II promieniował duchowym ojcostwem. Natomiast Brat Roger odznaczał się braterstwem, którego szukał w dramatycznie rozdartym chrześcijaństwie.

¹ Zob. J. Mandziuk, *Życie i dzieło bł. Teresy z Kalkuty*, „Saeculum Christianum” rok 10 (2003), nr 2, s. 232-244.

POCHODZENIE, DZIECIŃSTWO I STUDIA

Roger Schutz pochodził ze Szwajcarii, rozbitej wyznaniowo od czasu wybuchu reformacji protestanckiej. Urodził się 12 V 1915 r. w wiosce Provance jako dwujęzyczne dziecko w kalwińskiej rodzinie szwajcarsko-francuskiej Karola i Emilii z d. Marsauche. Ojciec był pastorem Kościoła ewangelicko-reformowanego, autorem komentarzy do Biblii i człowiekiem wrażliwym na nędzę ludzką. Zaglądał nieraz do świątyni katolickiej, gdzie wewnątrz tonęło w cieniu, światło padało na Najświętszą Maryję Pannę i na tabernakulum – dwie podstawowe prawdy wiary odrzucone przez XVI-wiecznych reformatorów. Po latach syn tak o nim napisze: „Moje życie naznaczyła postawa mojego ojca. Była to postawa rezerwy. Nie mówił więcej, niż trzeba, ale kiedy mówił, to ludzie go słuchali. Przy końcu swego życia mawiał: «Na ogół nie wie się, czego się w życiu dokonało; można przeżywać zaskoczenie, kiedy się odkryje, że to, co uważało się za wartościowe, nie ma znaczenia dla Boga, natomiast to, co uważało się za porażkę, przyniosło wiele owoców»”². Matka, pogodna i łagodna, utalentowana muzycznie, po studiach wokalistyki w Paryżu, nie poświęciła się karierze śpiewaczki, lecz wyszła za mąż za prawie nieznanego jej pastora, który listownie poprosił ją o rękę. Oboje stanowili kochającą się rodzinę, w której przyszło na świat dwóch synów i siedem córek (najmłodsze, dziesiąte dziecko zmarło po urodzeniu). Z sióstr Roger najbardziej był związany z najmłodszą Genowefą, dobrą pianistką, która pomogła mu w początkach istnienia Taizé i zajęła się 25 chłopcami, sierotami wojennymi. W przyszłości od ich dzieci otrzymała miano „babci”. To w jej domu w Taizé zamieszkała matka, gdy po wypadku miała trudności z chodzeniem. Tam zmarła w 1973 r., do końca zachowując świetną pamięć i zamiłowanie do pisania listów. Jej grób znajduje się przy tamtejszym romańskim kościółku. Wielki wpływ wywarła na Rogera babcia ze strony matki. Jako młoda wdowa podczas I wojny światowej opiekowała się uchodźcami na północy Francji, a następnie osiadła w Dodogne pod Paryżem. Widząc, jak chrześcijanie wzajemnie się zabijają, odkryła w sobie ducha pojednania różnych wyznań. Jako protestantka zaczęła uczęszczać do świątyni katolickiej na Mszę św. i przystępować do Komunii św., być może za zgodą władz kościelnych, a z pewnością w ukryciu przed własną rodziną, by jej nie ranić. Miłość wnuka do babci była tak wielka, że po latach jedyną rzeczą, która sprowadził do Taizé, było łóżko, na którym ona zmarła.

Dzieciństwo Rogera upływało w atmosferze miłości rodziców, sióstr i brata, który wybrał zawód rolnika. Rozkochany był w muzyce i myślał o powołaniu literata, marząc też o studiach filozoficznych. W wieku 13 lat rozpoczął naukę z za-

²Za: A. Boniecki, *Brat*, „Tygodnik Powszechny”, rok 59 (2005), nr 35, s. 1.

kresu szkoły średniej w mieście Moudon. Rodzice wybrali mu stancję w domu ubogiej wdowy Bioley, która wraz ze swoimi dziećmi odznaczała się głęboką wiarą katolicką. Wkrótce nasz gimnazjalista zachorował na gruźlicę, na którą to chorobę zmarła jedna z córek gospodyni. Znalazł się na leczeniu w sanatorium, skąd ojciec zabrał go, by zmarł w domu rodzinnym. On jednak wyzdrowiał i podczas rekonwalescencji oddawał się lekturze coraz to nowych książek.

Marzenie o zawodzie pisarza nie mogło się urzeczywistnić, gdyż ojciec polecił mu podjęcie studiów teologicznych i widział go w przyszłości na stanowisku pastora. Posłuszny woli ojca rozpoczął studia w Lozannie. Otarł się też o Uniwersytet w Strassburgu. W 1939 r. jako student teologii został wybrany na prezesa Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Studentów w Lozannie. Organizowane przez niego spotkania dyskusyjno-modlitewne dały początek tzw. Wielkiej Wspólnocie. Jej członkowie, niczym tercjarze, odbywali wspólne rekolekcje, dyskutowali o wierze i dużo modlili się. W 1943 r. 28-letni Roger, po obronie pracy dyplomowej pt.: *Ideał monastyczny sprzed św. Benedykta i jego zgodność z Ewangelią*, przyjął ordynację na pastora kalwińskiego. Jednak tej funkcji właściwie w swoim życiu nie spełniał. Marzył o życiu wspólnotowym, w którym pojednanie byłoby przeżywaną codziennością. Pragnął powołać do istnienia dom, w którym wskazywałby, jak należy żyć z Bogiem na co dzień.

POWSTANIE I ROZWÓJ WSPÓLNOTY W TAIZÉ

Szalała II wojna światowa. Ze Szwajcarii, kraju neutralnego, Schutz patrzył na klęskę Francji, ojczyzny swojej matki. W sierpniu 1940 r. na rowerze przybył do Burgundii i w pobliżu leżącego w ruinach średniowiecznego opactwa cysterskiego w Cluny zaczął szukać miejsca do stworzenia „domu modlitwy i gościnności”. W wiosce Taizé spotkał biedną wdowę Ponceblanc, która go nakarmiła i prosiła: „Niech pan tutaj zostanie, jesteśmy tacy samotni, we wsi nikt nie chce mieszkać, a zimy są ostre i długie”. Po powrocie do Szwajcarii o tym spotkaniu poinformował swego ojca. Stary pastor, będący już na emeryturze, po chwili namysłu spytał syna: „Czy ktoś jeszcze powiedział ci coś takiego?”. Gdy usłyszał odpowiedź negatywną, rzekł: „Bóg przemawia przez najuboższych. Powinieneś zawierzyć tej kobiecie”³. Mimo stwierdzenia starszego brata rolnika, że „Taizé jest nic niewarte”, Roger postanowił przenieść się do tej zapadłej wioski. Zamieszkał sam, w wielkim ubóstwie, żywiąc się głównie ślimakami. Na modlitwę udawał się do pobliskiego romańskiego kościółka. Jesienią 1941 r. wydał w Lyonie broszurę pt.: *Uwagi*

³ Zob. K. Spink, *Brat Roger, założyciel Taizé*, tłum. A. Turowiczowa, wyd. 1, Kraków 1989, „Znak”; wyd. 2, Katowice 1992, Księgarnia św. Jacka.

wyjaśniające, w której zawarł idee stworzenia wspólnoty kontemplacyjnej, której celem miała być chwała Boga poprzez służbę innym braciom. Na okładce zamiast swego nazwiska umieścił sygnaturę „Wspólnota Cluny”⁴. W konspiracji prowadził akcję na rzecz uchodźców politycznych z okupowanej przez Niemców części Francji (Taizé oddalone było o 2 km od linii demarkacyjnej) i ukrywał prześladowanych Żydów. W 1942 r., zadenuncjowany i poszukiwany przez gestapo, opuścił wioskę i przeniósł się do Genewy. Tam dołączyli do niego dwaj członkowie Wielkiej Wspólnoty: Piotr Souvairan, student rolnictwa, i Max Thurian, student teologii, a nieco później Daniel de Montmollin. Ich pracę i odpoczynek miało ożywiać słowo Boże. We wszystkim starali się zachowywać wewnętrzne wyciszenie, a na zewnątrz okazywali radość, prostotę i miłosierdzie. Rozpoczęli wspólne życie, składając przyrzeczenia zachowania celibatu i wspólnoty dóbr. Ojciec Rogera był zaniepokojony jego zobowiązaniem do bezżenności, przewidując, że na starość czeka go samotność.

Mała wspólnota jesienią 1944 r. przybyła już na stałe do Taizé. W obrębie ich zainteresowań znalazły się dwa obozy niemieckich jeńców wojennych w pobliskich wioskach Mont i Chazelle. Ponadto przygarnęli grupę chłopców osieroconych przez działania wojenne. Utrzymywali się głównie z pracy na roli. Częstym gościem i przyjacielem wspólnoty był ks. Paul Couturier, pionier ruchu ekumenicznego w Kościele katolickim. Po usilnych staraniach ówczesny nuncjusz apostołski we Francji, abp Józef Roncalli, podpisał zgodę, by bracia i ich goście mogli gromadzić się na modlitwę w opuszczonym miejscowym kościółku. Pierwszą Mszę św. odprawił tam ks. Couturier, który doprowadził też do spotkania brata Rogera z metropolitą lyońskim Piotrem Marią kard. Gerlierem. „Kardynał był już stary – pisał po latach Roger – ale to pierwszy człowiek Kościoła, który nam zaufał, i to on pierwszy podjął myśl, żebym się udał do Rzymu”. I rzeczywiście w 1948 r. Roger i Max stanęli po raz pierwszy przed papieżem Piusem XII, przekonując go o konieczności ekumenicznego otwarcia Kościoła rzymsko-katolickiego. Przy okazji nawiązali łączność z pralatem Janem Chrzycielem Montinim, późniejszym papieżem Pawłem VI. Po powrocie z Wiecznego Miasta, na Wielkanoc 1949 r. pierwszych siedmiu braci, pochodzących z Kościołów protestanckich, złożyło zobowiązania na całe życie: zachowania celibatu, wspólnotę dóbr i uznanie posługi przeora. Podjęte przez protestantów przyrzeczenia przypominały w pełni katolickie śluby zakonne. Istniała tylko gra słów: zamiast „ubóstwa” była „wspólnota dóbr”, „posłuszeństwo” polegało na „przyjmowaniu decyzji powziętych wspólnie i wyrażonych przez sługę komunii”, a zachowanie celibatu jako „niepodzielnej miłości Chrystusa” wyrażało ślub „czystości”⁵.

⁴P. Bieliński, *Do Taizé jak do źródła*, „Biuletyn KAI”, (2005) nr 35, s. 24.

⁵A. Boniecki, *Brat, dz. cyt.*, s. 13.

Za istotną część powstałej wspólnoty uznano dążenie do pojednania rozdzielonych między sobą chrześcijan. „Chcieliśmy mieć stale przed oczyma – mówił Roger – obraz rozdarcia Ciała Chrystusowego, aby stać się zaczynem niepokoju dla tyłu chrześcijan, którzy podział Kościoła powszechnego uważają za rzecz normalną. Nasza wspólnota ma być ogniskiem ekumenizmu”. Nie dążono więc do stworzenia monastycyzmu protestanckiego, który mógłby w istniejących wyznaniach chrześcijańskich jeszcze bardziej pogłębić istniejące podziały. Całe życie wspólnotowe w Taizé miało prowadzić do pojednania, powróciwszy do źródeł: jeden Bóg, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Kościół⁶. Na przełomie 1952/1953 przeor Taizé opracował *Regułę*, wielokrotnie potem modyfikowaną i upraszczaną, znaną dzisiaj jako *Źródła Wspólnoty z Taizé*. Z biegiem lat wspólnota rozrastała się. Każdy nowo przyjęty brat przechodził przez około 3-letni okres formacji, której zasadniczym elementem są studia biblijno-teologiczne. Formacja nie kończy się na swoistym „nowicjacie”, lecz ma charakter ciągłej. W jej ramach z wykładami przyjeżdżają wybitni teologowie, m.in. przez wiele lat gościł wybitny biblista, jezuita Stanisław Lyonnet, rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, a także Olivier Clément z Instytutu Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu.

Dzisiaj we wspólnocie jest 100 braci różnych wyznań chrześcijańskich (katolicy, anglikanie, ewangelicy), prawie 30 narodowości. Nie ma wśród nich prawosławnych, mimo dobrych stosunków z Cerkwiami w Konstantynopolu i Moskwie⁷. Jeden z braci, kapłan katolicki ks. Marcel, został nawet proboszczem przy kościółku pw. św. Marii Magdaleny, a do jego parafii należało kilka okolicznych wiosek. Wśród członków Wspólnoty znaleźli się też kapłan polski, ks. Marek.

Bracia utrzymują się z własnej pracy. Nie przyjmują żadnych darów, spadków rodzinnych i innych darowizn. Wydają własne książki, pocztówki, plakaty, śpiewniki, płyty i kasety ze słynnymi kanonami z Taizé. Niektórzy malują obrazy i wykonują z pietyzmem ikony. Bracia prowadzą własną drukarnię, warsztaty ceramiczne i emalierskie. Nie gromadzą żadnego rezerwowego kapitału, a wszelkie nadwyżki są przeznaczane na potrzeby innych.

Po dwudziestu latach istnienia Wspólnoty zaczęli się pojawiać w Taizé przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich. I tak w 1960 r. doszło tam do oficjalnego spotkania biskupów rzymsko-katolickich i pastorów protestanckich. W następnych latach bracia podejmowali prymasa Kościoła anglikańskiego Geoffreya Fischera i prawosławnego patriarchę Konstantynopola Athenagorasa I. Brat Max Thurian rozpoczął współpracę z Komisją „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów. Później w latach 1979-1982 będzie on nawet przewodniczył komitetowi

⁶ P. Bieliński, *Do Taizé jak do źródła*, dz. cyt., s. 24.

⁷ J. Turnau, *Brat Roger prorok pojednania*, „Gazeta Wyborcza”, (200 nr 193, s. 25).

redakcyjnemu Dokumentu z Limy, który był rezultatem ponad pięćdziesięcioletnich wielostronnych dialogów międzywyznaniowych na temat chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego⁸.

W wizji brata Rogera członkowie jego wspólnoty mieli być blisko problemów ludzkich, jako autentyczne i skuteczne znaki pojednania, zaufania i pokoju. Pierwsza fraternia powstała już w 1951 r. w Montceau-les-Mines, miasteczku górniczym odległym o 30 km od macierzy. Odtąd bracia docierali do opuszczonych, pozbawionych praw, żyjących w nędzy i potrzebujących pomocy materialnej i duchowej. Pojawili się m. in. w Algierii, Nigerze, Chile, Brazylii, Bangladeszu, Wybrzeżu Kości Słoniowej. Można ich spotkać w ubogich dzielnicach Nowego Jorku, Nairobi, Kalkuty i Seulu. Zaproszono ich też do Rzymu, aby pomagali w pracy duszpasterskiej wśród młodzieży. Sam przełożony wspólnoty odwiedzał osobiście miejsca ludzkiej nędzy i poniżenia. Kilka tygodni spędził w Chile i w Kalkucie, mieszkał w porcie w Honkongu, dzielił życie Kenijczyków w osiedlu zbudowanym z tekturowych baraków. Był w murzyńskim Soweto w Republice Południowej Afryki i wśród ofiar trzęsienia ziemi w południowych Włoszech, w Libanie i na Haiti. Odwiedził dotkniętą suszą Etiopię, a także mieszkańców slumsów w Madrasie i Manili, a w Nowym Jorku zatrzymał się w dzielnicy zwanej piekielną kuchnią – Hell's Kitchen⁹.

Tak więc głównym zadaniem powstałej Wspólnoty, wzorowanej na pierwotnych klasztorach mniszych, była modlitwa i działalność na rzecz pokoju i jedności chrześcijan oraz pomoc materialna i duchowa najuboższym w różnych zakątkach świata. Jej twórca chciał budować jedność nie przez dyskusje, negocjacje, które są bardzo potrzebne, ale na kolanach, przez prostą modlitwę, przez radość spotkania z innymi, przez zaufanie Chrystusowi, który kornie modlił się w Wieczerniku: „Ojcze święty, zachowaj w imię Twoje tych, których mi dałeś, aby jedno byli jako i my” (J 17,11).

Kreśląc sylwetkę założyciela Wspólnoty w Taizé, należy podkreślić, że otrzymał on w swoim długim ziemskim życiu liczne odznaczenia, będące wyrazem hołdu dla jego osoby i dzieła. M.in. w 1986 r. ówczesna Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie nadała mu dyplom doktora h.c., w którym napisano: „Założycielowi i Przeorowi Ekumenicznej Wspólnoty Taizé, symbolu odnowy chrześcijaństwa, nieznużonemu szermierzowi w służbie jednania ukierunkowanej na ludzi poszukujących, szczególnie młodych, na świat ubogich i na przewyciężenie zgorznienia rozdzielonego chrześcijaństwa. Autorowi licznych prac, tłumaczonych i na język polski, a poświęconych przede wszystkim sprawie wspólnoty Kościołów

⁸ P. Bielinski, *Do Taizé jak do źródła*, dz. cyt., s. 24-25.

⁹ Tamże, s. 25.

chrześcijańskich, wypróbowanemu przyjacielowi umiłowanej przezeń Polski, do której wielokrotnie pielgrzymował, rozpalając wśród Polaków, zwłaszcza młodych, ducha zaangażowania na rzecz pokoju i restytucji uporządkowanych odniesień międzyludzkich. Jednemu z największych autorytetów moralnych dzisiejszego chrześcijaństwa¹⁰. W 1988 r. brat Roger przyjął nagrodę UNESCO za wychowanie do pokoju, a w roku następnym był laureatem międzynarodowej Nagrody im. Karola Wielkiego w uznaniu zasług dla budowy Europy.

MŁODZIEŻ W TAIZÉ

Początkowo nic nie zapowiadało, że Taizé stanie się stolicą młodzieży chrześcijańskiej. W rozmowie z przedstawicielami „Tygodnika Powszechnego” w 2005 r. brat Roger mówił: „Gdy zaczynaliśmy, w 1940 r. do głowy nam nie przychodziło, że przybędą młodzi ludzie. Ale w końcu u nas się znaleźli! Tłumaczyliśmy sobie, że może to tylko na jakiś czas, a potem odejdą. A oni wciąż przyjeżdżali... Nie byliśmy na to przygotowani, nawet nie bardzo się staraliśmy ich zatrzymać. Wiedzieliśmy, że najważniejsza jest prostota życia i serca, przyjęcie z uwagą, gotowość wysłuchania. Nie mieliśmy wtedy zbyt wiele, ale okazaliśmy zaufanie. I oni odpłacili się nam tym samym, a to bardzo dużo – zyskać zaufanie młodych pokoleń. Nie zapominamy, że wielu trzyma się z dala, odsuwa, słabnie ich zaufanie do Boga, do Chrystusa. Oni nie przyjadą do Taizé, dlatego wyjeżdżamy na inne kontynenty, aby móc ich wysłuchać. I u nich zostajemy, tworząc małe wspólnoty, które mieszkają z najbiedniejszymi, np. w Bangladeszu, gdzie nasi bracia żyją od trzydziestu lat. Aby zostać zaakceptowanym, trzeba zgodzić się na warunki życia najbiedniejszych. Prostota jest ewangeliczna rzeczywistością, która daje zaufanie i która je dostrzega. Dzięki temu możemy spotykać, słuchać, odnajdywać ufność w młodych ludziach i podtrzymywać ją przez wiele lat”¹¹.

Taką wizję spotkań z młodzieżą miał brat Roger. W praktyce młodzi od 1957 r. zaczęli przybywać grupkami do coraz słynniejszej wioski burgundzkiej. Każdy przybysz otrzymywał kartkę ze słowami: „Przybycie do Taizé wiąże się z zaproszeniem do pójścia ku źródłom Ewangelii przez modlitwę, ciszę, poszukiwanie. Gromadzimy się tu po to, aby odkryć – może na nowo – sens własnego życia, odnowić zapał, przygotować się do podjęcia odpowiedzialności po powrocie do siebie, pamiętając słowa św. Jana: Jezus Chrystus przyszedł na świat, nie aby go sądzić, ale by przez niego każdy człowiek był zbawiony, pojednany”. Młodzi piel-

¹⁰ J. Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954-1999*. Warszawa 1999, s. 50.

¹¹ A. Boniecki, *Brat*, dz. cyt., s. 13.

grzymi pochodzili z różnych stron świata, różnych religii, różnych środowisk, wierzący, wątpiący i poszukujący. Każdy mógł przeżyć jeden tydzień w społeczności, w której panowała spontaniczność, subtelnie sterowana przez braci i doświadczonych wolontariuszy. Każdy mógł wypowiedzieć swoje świadectwo, podzielić się własnymi przemyśleniami, zwierzyć się ludziom, których prawdopodobnie więcej w życiu już nie spotka. W tej społeczności młodych nawiązywały się różne znajomości, a także przyjaźnie. Z biegiem lat młodzieży było coraz więcej. W 1964 r. przez Taizé przewinęło się ok. 150 tys. osób. Mały romański kościółek nie mieścił modlących się. W 1962 r. w centralnym miejscu zbudowano kościół Pojednania. W świątyni namiocie wszyscy, z wyjątkiem osób starszych, siedzą na ziemi. Przybysze mieszkają w mieszczących ponad 20 osób olbrzymich namiotach lub w barakach z jedno- i dwupiętrowymi łózkami. Posiłki spożywają pod gołym niebem, trzymając plastikowy talerz na kolanach. Prosty jadłospis powtarza się co tydzień.

Specyfika wspólnoty polegała na tym, że każdy w spotkaniach znajdował coś z tradycji swojego Kościoła: katolicy mają Eucharystię, protestanci – pogłębione refleksje nad Biblią, prawosławni – ikony i wielogłosowe śpiewy¹². W centrum życia wspólnotowego jest modlitwa. Na jej temat brat Roger tak mówił: „Nie istnieje technika modlitwy, nie ma metody, która pozwalałaby osiągnąć wewnętrzną ciszę. Jak sobie poradzić z roztargnieniem podczas modlitwy? Nie zajmować się nim. Bóg zna nasze pragnienie. Lepiej niż my widzi i nasze intencje, i głębię naszej istoty. To, co z trudem obejmujemy modlitwą, Bóg już zrozumiał. Czy nie zostaliśmy wysłuchani, kiedy modlimy się i pozornie nic się nie dzieje? Nie. Ogień miłości dociera aż do jałowych obszarów naszych dusz, aż do naszych wewnętrznych sprzeczności. Bóg wysłuchuje każdej modlitwy zanoszonej z cierpliwą ufnością. Być może spełni ją inaczej, niż się spodziewaliśmy... Czyż Bóg nie wysłuchuje tak, aby miłość była jeszcze większa?”¹³.

Bracia i młodzież rano, w południe i wieczorem na dźwięk dzwonów przerywają zajęcia i zbierają się w kościele Pojednania. Liturgia zakłada: czytanie biblijne, moment ciszy, prośby, Modlitwę Pańską, modlitwę brata Rogera i przede wszystkim śpiew. Melodie do słynnych kanonów z Taizé pisali wybitni twórcy francuskiej muzyki liturgicznej: Jakub Berthier i jezuita o. Józef Gelineau. Z czasem zaczęli je tworzyć sami bracia. W wieczór każdego piątku odbywa się adoracja Krzyża, będąca jednym z najgłębszych duchowych przeżyć. W sobotni wieczór odbywa się celebrowanie światła, upamiętniająca Zmartwychwstanie Chrystusa. Zapalone przez dzieci światło świecy, przekazywane z rąk do rąk, rozchodzi się we wszystkie strony świątyni przy śpiewie „pieśni chwały”. W niedzielę Mszę św. koncelebrują

¹²T. Jaklewicz, *Brat całego świata*, „Gość Niedzielny”, rok 82 (2005) nr 35, s. 26.

¹³Ch. Joly, *Modlimy się w Taizé z bratem Rogerem*. tłum. M. Prussak, Warszawa 1997, s. 32.

wszyscy obecni księża, często pod przewodnictwem biskupa. Każdy z koncelebransów wypowiada słowa Przeistoczenia we własnym języku. Nad całą liturgią dominują śpiewy, z podziałem na cztery głosy i z towarzyszeniem instrumentów muzycznych. Niedzielną celebracja Eucharystii jest przygotowywana przez cały poprzedzający ją tydzień podczas codziennych prób śpiewu¹⁴.

W tygodniu każdy przybysz zgłasza się do jednej z czterech grup roboczych. Pierwsza z nich to „grupa źródeł wiary”, zwana pierwotnie „grupą dzielenia się”. Jej uczestnicy dwukrotnie w ciągu dnia spotykają się w małych, międzynarodowych kręgach, aby opierając się na tekstach biblijnych, głębiej poznać własne wnętrza i bardziej zrozumieć przeżywanie wiary w Chrystusa. „Grupa pracy” ma za zadanie wykonanie niezbędnych zajęć dla normalnego funkcjonowania wspólnoty (sprzątanie sypialni, przygotowanie świątyni na wspólną modlitwę, troska o zieleni, pomoc przy posiłkach itd.). „Grupa biblijna” przechodzi swoisty kurs formacji biblijnej, a jej członkowie niekiedy po raz pierwszy w życiu otrzymują do ręki Pismo św. Istnieje też „grupa ciszy”, której członkowie mieszkają nieco na uboczu, gdzie przez zachowanie milczenia starają się wewnętrznie wyciszyć. Niekiedy w tej grupie znajdują się również osoby starsze, pragnące tydzień spędzić na osobistej refleksji.

Znacznym echem odbił się w świecie chrześcijańskim tzw. sobór młodych. Pomyśl jego zwołania zrodził się w lutym 1969 r., kiedy na wzgórzu Taizé zgromadziła się młodzież 42 narodów. W swoim dzienniku brat Roger zanotował: „W obliczu zamętu w Kościele (był to okres po Soborze Watykańskim II), jakiego gestu trzeba by dokonać, żeby uspokoić tych, którzy się zachwiali, oraz umocnić tych, którzy podjęli zaangażowanie? Przeczuję, że czynem, który należy spełnić, będzie wymagające i odnawiane w następnych latach spotkanie: przez jakiś czas trzeba pracować i szukać. Ciągłe na nowo narzuca się ta sama myśl: owym tak wymagającym spotkaniem będzie sobór młodych”¹⁵. Mając zachętę papieża Pawła VI, brat Roger doprowadził do odbycia wielkiego spotkania w dniu 30 VIII 1974 r. Przybyło nań ok. 40 tys. osób, wśród których byli wysokiej rangi przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich. Niestety, wezwanie do pojednania zawarte w wydanym z tej okazji *Liście do ludu Bożego* nie spotkało się ze spodziewanym odzewem. Prace soboru zostały przerwane. Droga do pojednania okazała się bardzo trudna i daleka. Trzeba ją prostować i skracać na kłęczkach w modlitwie.

W 1978 r. idea Taizé znajduje po raz pierwszy urzeczywistnienie w innym miejscu. Rozpoczęła się Pielgrzymka Pojednania przez Ziemię. Rodziny i parafie jednego z wielkich miast Europy goszczą na przełomie grudnia i stycznia nowego

¹⁴ P. Bieliński, *Do Taizé jak do źródła*, dz. cyt., s. 25.

¹⁵ Tamże.

roku dziesiątki tysięcy młodych, którzy na zaproszenie Wspólnoty gromadzą się w kościołach na modlitwę wokół ikon rozjaśnionych licznymi małymi światełkami, śpiewają kanony, wsłuchują się w delikatny głos brata Rogera, medytują jego listy do młodych, w których przewija się myśl, iż „Bóg może nas tylko kochać”. Młodych chrześcijan Europy gościły już kilkakrotnie Paryż, Rzym, Londyn, Barcelona, Wiedeń i Wrocław. Spotkania europejskie odbywały się także w Kolonii, Pradze, Budapeszcie, Monachium, Stuttgarcie, Hamburgu, Warszawie, Mediolanie i Lizbonie. Odbywają się też tzw. spotkania interkontynentalne, które miały już miejsce w Madrasie (1985, 1988), Manili na Filipinach (1991) i w Dayton w Stanach Zjednoczonych (1992). Najwięcej uczestników zgromadziło spotkanie europejskie w Wiedniu w 1992/1993 – 105 tys. Ostatnie, 27. Europejskie Spotkanie Młodych, odbyło się w Lizbonie. Wzięło w nim udział 40 tys. osób, w tym 6 tys. młodych Polaków. Każdy otrzymał list brata Rogera zatytułowany *Przyszłość pełna pokoju*. On sam mówił na tym spotkaniu, że budowanie pokoju i lepszej przyszłości jest codziennym zadaniem dla wszystkich. Podstawą tego wielkiego dzieła jest wewnętrzny pokój Boży, którego źródło jest zawsze dostępne, jest blisko, jest w duszy człowieka¹⁶. Ostatnie Europejskie Spotkanie Młodych odbyło się w dniach 28 XII 2005 – 1 I 2006 r. w Mediolanie. Prowadzili je następcy założyciela Taizé, którzy trzymając w ręku Ewangelię przypomnieli jego słowa o zaufaniu, pojednaniu i przebaczeniu.

TAIZÉ A KOŚCIÓŁ KATOLICKI

Przed Soborem Watykańskim II trudno było mówić o idei ekumenizmu w chrześcijaństwie, a przede wszystkim w katolicyzmie. Kiedy jako gimnazjalista wstąpiłem do luterańskiej świątyni pw. NMP w Legnicy, aby zobaczyć jej architekturę i wystrój, miałem wyrzuty sumienia, iż popełniłem grzech. Wprawdzie istniał wówczas tzw. ekumenizm praktyczny, ale o prawdziwej idei pojednania nie było mowy.

Wspomniano wyżej o pierwszej wizycie Rogera i Maxa u papieża Piusa XII w 1948 r. Druga wizyta w 1950 r. miała szczególne znaczenie. Otóż papież zamierzał ogłosić dogmat wiary o Wniebowzięciu NMP, odwołując się po raz pierwszy do nieomyślności swojego urzędu. To wydarzenie – zdaniem wielu osób – mogło przyczynić się do pogłębienia przepaści między Kościołem katolickim i Kościołami protestanckimi. Zdaniem kard. Gerliera z Lyonu rozmowa z bratem Rogerem mogła wpłynąć na zmianę decyzji Piusa XII. Do spotkania rzeczywiście doszło. Papież wysłuchał słów Rogera i w odpowiedzi powołał się na opinie 98 proc. bi-

¹⁶C. Ryszka, *Odczytać zabójstwo Brata Rogera*, „Niedziela” rok 45 (2005) nr 35, s. 19.

skupów całego świata. Wniosek był oczywisty: dogmat został ogłoszony na mocy nieomylności papieża w sprawach wiary i moralności¹⁷.

Życie toczyło się dalej. Przyjacielem Wspólnoty był nadal ks. Paweł Couturier, który często odwiedzał coraz słynniejszą wioskę burgundzką. W stałym, inspirującym kontakcie z braćmi w białych habitach przez wiele lat pozostawali teologowie tej miary, co przyszli kardynałowie: dominikanin o. Yves Congar i jezuita o. Henrik de Lubac¹⁸.

Idea pojednania między chrześcijanami była bardzo bliska papieżowi Janowi XXIII. Brat Roger często przytaczał myśl Papieża Dobroci: „Nie będziemy przeprowadzać historycznego procesu, nie będziemy dochodzić, kto miał rację, a kto się mylił. Powiedzmy tylko: Zgromadźmy się, skończmy z rozłaniem”¹⁹. Już trzy dni po inauguracji pontyfikatu Roger i Max stanęli z naręczem pytań przed Namiestnikiem Chrystusa, który przyjął ich z otwartymi ramionami. Brat Roger snuł rozważania: „Odkryliśmy w Janie XXIII to, co przedtem odkryliśmy u kardynała Gerliea: gdy w samym sercu instytucji najbardziej zorganizowanej wyrastają ludzie promieniujący Chrystusem, nic już, żadna zaporą, nie jest w stanie powstrzymać przyływu miłości”. Audiencja miała przebieg zdumiewający. Jan XXIII był zachwycony wizją twórcy Taizé. Klaskał w ręce i wołał: „brawo, brawo!”. Od tego czasu takie spotkania odbywały się każdego roku za pontyfikatu Papieża Dobroci. Podczas jednego z nich zawołał on radośnie: „Ach, Taizé, ta mała wiosna!”²⁰. Na pamiątkę spotkań Wspólnota otrzymała brewiarz papieski.

Podczas Soboru Watykańskiego Roger Schutz i Max Thurian zostali zaproszeni jako obserwatorzy soborowi. Brali oni udział w pracach nad Konstytucją o liturgii świętej, Konstytucją dogmatyczną o Kościele, Dekretem o ekumenizmie, Konstytucją o Objawieniu Bożym oraz Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym. Ostatnia audiencja u schorowanego papieża była niezwykle długa. W wizji Jana XXIII członkowie Wspólnoty z Taizé – zdaniem brata Rogera – byli już wewnątrz Kościoła. „Te słowa – zapisał – nas niejako włączyły w rzeczywistość Kościoła”²¹. Po latach Max Thurian, wybitny teolog ewangelicko-reformowany, przeszedł na katolicyzm. Podobnie i brat Roger zamierzał dokonać konwersji i przyjąć święcenia kapłańskie. To były trudne momenty dla całej Wspólnoty Taizé, której zasadą było dążenie do jedności chrześcijan z pozostaniem we własnym Kościele.

¹⁷ A. Boniecki, *Brat*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ P. Bieliński, *Do Taizé jak do źródła*, dz. cyt., s. 26.

¹⁹ Zob. Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 546-547.

²⁰ P. Bieliński, *Do Taizé jak do źródła*, dz. cyt., s. 24.

²¹ A. Boniecki, *Brat*, dz. cyt., s. 13.

Bliskie były kontakty członków Wspólnoty z papieżem Pawłem VI, który znalazł ich wcześniej ze spotkań w Watykanie i Mediolanie. Po wygłoszeniu przemówienia zamykającego obrady soborowe w dniu 7 XII 1965 r., wychodząc z Bazyliki św. Piotra, papież podszedł do Rogera i Maxa, uściskał im ręce i tylko z nimi przez chwilę porozmawiał. Innym razem zwrócił się do Rogera, opowiadającego o gromadzącej się w Taizé młodzieży i jej problemach: „Chciałbym stanąć na wysokości zadania. Jeśli macie klucz do zrozumienia młodzieży, dajcie mi go”. Brat odpowiedział z pewnym zakłopotaniem: „Ależ jesteście na wysokości zadania, a co do nas, to żadnego klucza nie mamy, żadnej metody”. W 1968 r. brat Roger został zaproszony przez Pawła VI do jego orszaku w drodze do Bogoty na Kongres Eucharystyczny. Z wielkim pietyzmem przekazał Wspólnocie kielich mszalny, otrzymany od głównego realizatora uchwał *Vaticanum Secundum*.

„Zupełnie inne” były relacje brata Rogera z papieżem Janem Pawłem II Wielkim. Po raz pierwszy spotkali się w czasie obrad soborowych. W 1964 i 1968 r. arcybiskup krakowski Karol Wojtyła był gościem w Taizé. Do następnych kontaktów dochodziło w Polsce, którą brat Roger był zauroczony. Czterokrotnie przemawiał podczas pielgrzymek mężczyzn w Piekarach Śląskich na zaproszenie biskupa katowickiego Herberta Bednorza. Wreszcie Jan Paweł II w 1986 r. odwiedził Wspólnotę w Taizé, ujmując w prostych słowach jej charyzmat: „Do Taizé przybywa się jak do źródła. Wędrowiec zatrzymuje się, zaspokaja pragnienie i rusza w dalszą drogę. Wiecie, że bracia nie chcą was zatrzymać. Chcą w modlitwie i ciszy pozwolić wam pić wodę żywą obiecaną przez Chrystusa, poznać Jego radość, odkryć Jego obecność, odpowiedzieć na Jego wezwanie, abyście mogli potem wyruszyć i świadczyć o Jego miłości, służąc braciom w waszych parafiach, w waszych szkołach, na uniwersytetach i we wszystkich miejscach pracy”²². Brat Roger był częstym gościem w Watykanie. Do rozmowy z papieżem przygotowywał się niemal z pietyzmem. Szukał najlepszego słowa, radził się wierzących przy stole, notował, a o swoim rozmówcy mówił z wielką miłością. Po spotkaniu młodzieży z Taizé w Rzymie otrzymał propozycję napisania medytacji Drogi krzyżowej, którą papież poprowadził w Wielki Piątek w rzymskim Koloseum. Ilekroć był w Wiecznym Mieście, Jan Paweł II udzielał mu Komunii św., gdyż – według słów abp. Stanisława Dziwisza – „wiara w Eucharystię brata Rogera była całkowicie taką wiarą jak wiara Papieża”²³. Twórca Taizé brał udział w pogrzebie Papieża Polaka. Przykuty do wózka inwalidzkiego przyjął Komunię św. z rąk kard. Józefa Ratzingera, który 11 dni później przyjął imię Benedykta XVI.

²² P. Bieliński, *Do Taizé jak do źródła*, dz. cyt., s. 27.

²³ A. Boniecki, *Brat*, dz. cyt., s. 13.

ŚMIERĆ I POGRZEB

Nic nie zapowiadało tragedii, która miała miejsce w dniu 16 VIII 2005 r. o godz. 20.45 w kościele Pojednania. Na oczach ponad 2 500 młodych ludzi z wielu krajów świata 36-letnia Rumunka Luminita Solcanu rzuciła się z nożem na brata Rogera, który skończył czytać fragment Pisma św. o Ośmiu błogosławieństwach i pogrążył się w modlitwie. Kobieta, prawdopodobnie cierpiąca na schizofrenię i przywidzenia paranoidalne, wmieszana w modlących się opodal braci chórzystów, zadała mu śmiertelne ciosy w gardło i w plecy. Wezwany lekarz po kwadransie stwierdził zgon. Sprawczyni zamachu została natychmiast schwytana przez świadków zbrodni i oddana w ręce policji. Przerażeni pielgrzymi trwali na modlitwie przez całą noc.

Śmierć brata Rogera zbiegła się z rozpoczęciem Światowych Dni Młodzieży w Kolonii. Papież Benedykt XVI w środowej audiencji ogólnej 17 sierpnia powiedział w Castel Gandolfo: „Dziś rano otrzymałem smutną i przerażającą wiadomość, że w czasie wczorajszych niesporów zginął brat Roger Schutz. Ta bolesna wiadomość tym bardziej mną wstrząsnęła, że właśnie wczoraj otrzymałem od niego bardzo wzruszający i bardzo przyjacielski list, w którym poinformował mnie, że całym sercem jest ze mną i ze wszystkimi, którzy gromadzą się w Kolonii. Mówi następnie, że ze względu na stan swego zdrowia osobiście nie może udać się do Kolonii, ale będzie tam duchowo, będą tam jego współbracia. Na koniec zaś pisze mi w tym liście, że pragnie jak najszybciej przybyć do Rzymu, by spotkać się ze mną i powiedzieć mi, że cała Wspólnota w Taizé pragnie iść razem z Papieżem. Po czym własną ręką dopisał: «Ojciec Święty, bądź pewien głębokiej jedności»²⁴. W Kolonii odprawiono Mszę św. w katedrze, a w kościele św. Agnieszki odbyło się całodobowe czuwanie.

Pogrzeb brata Rogera odbył się 23 sierpnia o godz. 14.00 w kościele Pojednania w Taizé. Wzięło w nim udział ponad 10 000 osób z całego świata wraz z politykami europejskimi, przedstawicielami Kościołów i mieszkańcami regionów. Mszę św. koncelebrowanej przewodniczył kard. Kasper Walter, przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan. Wraz nim koncelebrowali trzej bracia, kapłani Wspólnoty, wśród nich brat Marek z Polski. Odczytano list sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej kard. Angelo Sodano, w którym napisał, że Brat Roger „z wielką pasją kochał Kościół. A wiele generacji chrześcijan zawdzięcza Taizé doświadczenie wiary i spotkania z Bogiem”²⁵. Kard. Walter w kazaniu pogrzebowym podkreślił zasługi Zmarłego, podał charakterystykę jego osobowości i zali-

²⁴ *Jest w rękach Odwiecznej Dobroci*, „Nasz Dziennik” (2005), nr 192, s. 7.

²⁵ *Pogrzeb Brata Rogera*, „Niedziela”, (2005) nr 26, s. 13.

czył go do „największych ojców i mistrzów duchowych”²⁶. W kilku językach odczytano słowa brata Rogera: „Zmartwychwstały Jezu, dziś, jutro i zawsze Twój Duch Święty otwiera drogę. Również my nią podążamy, gdy u początku wszystkiego jest ufność serca”. Po Mszy św. duchowni katoliccy odmówili modlitwy nad trumną i pokropili ją wodą święconą, a po nich przedstawiciele Kościołów prawosławnych odśpiewali modlitwy w rycie wschodnim. Trumna z ciałem Zmarłego przy śpiewie kanonów Wspólnoty została złożona na cmentarzu obok kościoła Pojednania.

Nowym przeorem Wspólnoty Ekumenicznej w Taizé został brat Alois, 51-letni katolik z Niemiec. Życie toczy się dalej. Na wzgórzu w Taizé ważny jest tylko Jezus i młodzi. Wszystko inne pozostaje w cieniu.

Summary

Brother Roger from Taizé – Founder of Community and Christian Martyr

The main goal of this article is the presentation of Brother Roger Schütz, the founder of the Taizé Community. Brother Roger was put to death on August 16th, 2005, while praying in the Reconciliation Church. Author presents the story of his life: birth in the Swiss-French family, the childhood and theological studies. The attention is drawn to the foundation of the ecumenical community in Taizé which developed to the center of prayer for youth of the whole world. Author presents in a very interesting way the contacts of Br. Roger with several Popes. The last part of the article describes the circumstances of Br. Roger's death and concludes with a statement, that his death was a sacrifice for the Christian reconciliation.

²⁶ *Bracia przebaczyli zabójczyńi*, „Biuletyn KAI” (2005) nr 35, s. 22.

KS. ANTONI KIEŁBASA SDS
PWT WROCŁAW

W 40-LECIE PO UKAZANIU SIĘ ORĘDZIA POJEDNANIA

ZMIANY POLITYCZNO-SPOŁECZNE W EUROPIE

Przełom demokratyczny w Polsce oraz w Europie Środkowo-Wschodniej zapoczątkował nową epokę w dziejach kontynentu europejskiego. Nowy układ sił w stosunkach Wschód – Zachód stworzył warunki do kształtowania bilateralnych stosunków między państwami, należącymi dotąd do dwóch wrogich sobie obozów politycznych, na zupełnie nowych podstawach.

Proces przeobrażeń w tym regionie Europy dał początek reakcji łańcuchowej, której jednym z elementów o najbardziej brzemiennych skutkach stało się zjednoczenie Niemiec. Dekomunizacja Europy Wschodniej oraz uwolnienie się tej części kontynentu od dominacji radzieckiej stworzyły warunki, które pozwoliły, by wizja jedności niemieckiej, stanowiąca straszak dla powojennej Europy, stała się w sposób spektakularny i nieoczekiwany rzeczywistością.

Niemcy i Europa znalazły się na początku trudnej i, jak należy oczekiwać, długiej drogi poszukiwania nowej tożsamości. Trudno znaleźć w Europie państwo, dla którego zjednoczenie Niemiec okazało się tak brzemiennie w skutki, jak to ma miejsce w przypadku Polski. Bieg historii sprawił, że oba sąsiadujące ze sobą od tysiąclecia narody znalazły się równocześnie w punkcie zwrotnym swych dziejów. Polacy i Niemcy, uwolnieni od zależności od obcych mocarstw, wolni i suwerenni jako narody, dążą do określenia na nowo swej tożsamości i miejsca w zmieniającej swój kształt Europie. Dążenie to jest jednocześnie szukaniem normalności, która

w przypadku Niemców oznacza międzynarodową akceptację, w przypadku Polaków – polityczną i gospodarczą stabilizację.

Dzień 3 października 1990 r. – data zjednoczenia Niemiec – okazał się dla Polski godziną prawdy, zmuszając do refleksji, czy jesteśmy gotowi do autentycznego pojednania z Niemcami. Na ten obrachunek z przeszłością i teraźniejszością złożyło się wiele elementów. Przeobrażenia w Polsce, które doprowadziły w 1989 r. do wyboru pierwszego po wojnie niekomunistycznego rządu, przyczyniły się do pragmatycznego kompromisu w sprawach polsko-niemieckich. Nowa klasa polityczna w Polsce uznała prawo Niemców do samostanowienia, wolność dyskusji politycznej sprawiła, że do głosu doszły odmienne od tradycyjnie obowiązujących opcje. Ujawniło się zróżnicowane postrzeganie kwestii niemieckiej. Z wolna dobiega końca epoka, w której Polska widziała się głównie w roli ofiary historii, zaczyna zaś rozdział aktywnego tworzenia zrębów nowej polityki wobec zachodniego sąsiada. Do świadomości społecznej dociera trudna prawda, że gwarancją bezpieczeństwa Polski nie są, jak chciała tego powojenna doktryna, słabe Niemcy, lecz demokratyczny, wolny i suwerenny sąsiad po zachodniej stronie granicy.

Wejście w życie dwóch fundamentalnych dla nowego sąsiedztwa polsko-niemieckiego traktatów: o uznaniu nienaruszalności granicy na Odrze i Nysie oraz o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy¹, otwiera nowe perspektywy w stosunkach między zjednoczonymi Niemcami i Polską. Treść, jaką przyjdzie obu narodom wypełnić międzynarodowe umowy, zależeć będzie w dużym stopniu od wniosków, jakie wyciągnięte zostaną z przeszłości.

Dla Polski obcowanie z narodem tak wielkim, prężnym, o tak bogatych tradycjach ideowych i kulturowych jak Niemcy okazało się doświadczeniem bolesnym i bogatym zarazem, które musiało budzić ambiwalentne odczucia i reakcje².

Istnienie przez czterdzieści lat Niemieckiej Republiki Demokratycznej, „pierwszego socjalistycznego państwa na ziemi niemieckiej”, postawiło Polskę w trudnym położeniu. Zasada „milczeć, by nie kłamać” wydawała się wówczas jedyną możliwą odpowiedzią na dwuznaczną sytuację³.

¹ *Die deutsch-polnische Verträge. Traktaty polsko-niemieckie z 14 listopada 1990 r. i 17 czerwca 1991 r.*

² *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945-1989*, red. A. Wolff-Powęska (red.), Poznań, s. 7-10.

³ T. Mechtenberg, *Engagement gegen Widerstände. Der Beitrag der Katholischen Kirche in der DDR zur Versöhnung mit Polen (unter Mitarbeit von Bernd Schäfer)*, Leipzig 1998. Autorzy na podstawie źródeł archiwalnych dokładnie przedstawili mało znane fakty dotyczące starań duchownych i świeckich katolików w sprawie przebaczenia i pojednania polsko-niemieckiego. Droga do współpracy prowadziła m.in. przez Trzebnicę, dokąd pielgrzymowali Niemcy z NRD, świadomi wstawiennictwa św. Jadwigi Śląskiej, której poświęcono katedrę w Berlinie, a zasłużone wydawnictwo St. Benno-Verlag w Lipsku wydało publikację poświęconą patronce Śląska.

W 1951 roku zapoczątkowana w Polsce fala represji państwa wobec Kościoła sprawiła, że zagadnienia międzynarodowe, w tym również problematyka stosunków polsko-niemieckich, musiały zejść na dalszy plan. Proces odkrywania „innych Niemców” zaczął się po wydarzeniach październikowych w 1956 r. historycznym orędziem pojednania w roku 1965.

2. DALEKOWZROCNZY CZYN POLSKIEGO EPISKOPATU

Orędzie pojednania przekazane przez biskupów polskich w Rzymie w dniu 18 listopada 1965 r. niemieckim braciom na urządzie pasterskim oraz ich odpowiedź z dnia 5 grudnia tegoż roku nazwano aktem pionierskim w budowaniu wzajemnych stosunków między obydwoma narodami⁴.

Dokumenty te wyrosły z klimatu Soboru Watykańskiego II, wzywającego do pojednania z całym światem chrześcijańskim i do szerzenia idei braterstwa i eklezjalizmu (por. KDK 5). To historyczne wydarzenie miało wówczas po obydwu stronach więcej przeciwników aniżeli zwolenników. Gdy czas ostudził emocje, dziś z uznaniem mówimy o tych, którzy po zakończeniu drugiej wojny światowej z odwagą głosili Chrystusową naukę o miłości przebaczącej i konieczności pokuty za grzechy. Z szacunkiem były przyjmowane w Polsce ekspiacyjne wypowiedzi przedstawicieli duchowieństwa niemieckiego i różnych ugrupowań społeczno-politycznych.

W 1950 r. wysiedleni z Polski Niemcy spotkali się w Stuttgarcie w celu starań o pełne i równe prawa dla wszystkich Niemców. Dzięki ideom chrześcijańskim sformułowana tam 5 sierpnia 1950 r. Stuttgarcka Karta wypędzonych mówiła o rezygnacji z zemsty i odwetu wobec sprawców wysiedlenia. Czytamy w niej: „Wzywamy narody i wszystkich ludzi dobrej woli, aby przyłączyli się do dzieła, które pozwoli nam z winy, nieszczęścia, cierpienia, biedy i nędzy wejść na drogę lepszej przyszłości”⁵.

O potrzebie pojednania z Polską mówił biskup Berlina, kardynał Juliusz Döpfner. W roku stawiania muru berlińskiego i na pięć lat przed wymianą listów kard. Döpfner w czasie uroczystości ku czci św. Jadwigi, 15 października 1960 r., w kościele św. Edwarda (katedra św. Jadwigi była jeszcze w odbudowie) poddał ostrej krytyce rozumowanie wielu swoich rodaków. Kardynał przypomniał w swoim kazaniu los narodu polskiego zgotowany przez skrajnych nacjonalistów niemieck-

⁴P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. II: *Lata: 1960-1974*, Poznań 1995, s. 356-364.

⁵*Verzicht auf Rache und Vergeltung. Die Charta der deutschen Heimatvertriebenen*, 5. August 1950, w: *Deutschland und Polen. Kirche im Dienst der Versöhnung. Begegnungen – Dokument – Perspektiven*, Der Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1996, s. 57.

kich i jakby głosem proroka wołał do swoich rodaków: „Biada Niemcom, którzy nie chcą dostrzec przyczyn tej tragedii i zapominają o pokucie za wyrządzoną krzywdę”. Wspomnił też, że „po wojnie z drugiej strony dopuszczono się krzywdy, gdy miliony Niemców wypędzono z terenów, które od stuleci niezaprzeczenie uważali za swoją ojczyznę. W końcu mogłoby się zdawać, że naród niemiecki i naród polski muszą pozostawać w diabelskim kręgu wzajemnych zarzutów. Czy dla obydwu narodów ma to być jedyne dziedzictwo przeszłości? Uważam, że muszą one z tego zrezygnować, aby nawzajem zarzucać sobie zbrodnie. Wolimy raczej w zawstydzeniu i płaczu uklęknąć przed grobem św. Jadwigi, która od początku należy do obydwu narodów. Uznajmy naszą winę i błagajmy Boga, aby zesłał na nas swoje zmiłowanie (Zachowaj Panie, zachowaj Twój lud, bo zgrzeszyliśmy przeciwko Tobie). Takie realne spojrzenie w przeszłość i pokorne przyznanie się do winy utożsamia nową przyszłość naszym obydwom narodom w duchu św. Jadwigi”. Ukierunkowane w stronę przyszłości kazanie miało silne oparcie w roli kultu św. Jadwigi w dziejach obydwu narodów. „Czy nie powinniśmy przez św. Jadwigę podać sobie rąk – powiedział Kardynał – gdyż zgodne istnienie obydwu narodów jest dla przyszłości ważniejsze od problemu granic”⁶.

Także czynnikiem mobilizującym do zabierania głosu na temat problemu polsko-niemieckiego było ogłoszone 14 października 1965 r. memorandum niemieckiego Kościoła ewangelickiego. Dokument zaakceptowany przez niemieckich intelektualistów stanowił odważną próbę analizy kwestii polsko-niemieckiej. Po raz pierwszy od czasów istnienia RFN wyeksponowano wszystkie drażliwe, obciążające Niemców wobec Polski problemy. Poddano krytyce argumentację najbardziej rewizjonistycznie nastawionych sił politycznych.

A jak patrzono na św. Jadwigę w Polsce? Kościół na ziemiach zachodnich w 1945 r. od razu nawiązał do dawnej polskiej tradycji ziem piastowskich, a przede wszystkim do kultu św. Jadwigi, jako trwałego elementu łączącego Śląsk z Polską oraz ważnego czynnika integrującego społeczeństwo Śląska. Nikt w polskim Kościele nie był tak zorientowany w nabrzmiałych problemach polsko-niemieckich jak kard. Bolesław Kominek, inicjator i główny autor orędzia pokojowego z 1965 r. Najpierw w Opolu, a potem we Wrocławiu swoimi wystąpieniami przekonywał, że wierność Ewangelii nie może oznaczać ślepoty w stosunkach międzynarodowych. Kto inicjuje dialog, musi być silniejszy moralnie. Pracował nad integracją społeczeństwa na Śląsku, a zarazem nad porozumieniem z Niemcami.

„Pomosty między narodami – pisali polscy biskupi w orędziu – budują najlepiej ludzie święci, tylko tacy, którzy mają szczerą intencję i czyste ręce. Nie dążą

⁶ Predigt von Julius kardinal Döpfner zum Fest der heiligen Hedwig, Berlin 1960. Por. *Hedwigs-jubiläum 1993. Todestag der heiligen Hedwig*, Berlin 1993, s. 34-37.

oni do zabrania czegokolwiek bratniemu narodowi: ani języka, ani obyczajów, ani ziemi, ani dóbr materialnych. Przeciwnie, przynoszą mu najbardziej wartościowe dobra kulturalne i oddają zazwyczaj to, co jest najcenniejsze i co sami posiadają: siebie samych, i w ten sposób rzucają nasienie swej własnej osobowości na żyzny grunt nowej ziemi sąsiedniego, misyjnego kraju; nasienie to przynosi, zgodnie ze słowami Zbawiciela, stokrotne owoce, i to na całe pokolenia. Tak właśnie patrzymy w Polsce na św. Jadwigę Śląską [...]”. List umocnił w odwadze polskie elity katolickie, które od zakończenia wojny szukały dróg prowadzących do nawiązania kontaktu z Niemcami⁷, mimo rozpętanej wokół tej sprawy kampanii przez czynniki rządzące. Orędzie trafnie ocenił kard. B. Kominek: „wyrosło z treści polskich, przebiło się jednak do treści ogólnoludzkich”, gdyż przyczyniło się ono do intensyfikacji dialogu polskich katolików z ewangelikami i katolikami niemieckimi. Uniwersalny charakter orędzia przychodzi nam łatwo docenić, gdy po upływie czasu, a zwłaszcza po podpisaniu ze zjednoczonymi Niemcami traktatu o nienaruszalności granicy i dobrym sąsiedztwie politycy i działacze społeczni po obu stronach granicy polsko-niemieckiej nawiązują do jego treści jako ideowych przesłanek obecnego przełomu. Jan Józef Lipski w eseju *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy* określił list biskupów jako „najodważniejszy i najbardziej dalekowzroczny czyn polskiej historii powojennej”.

Przełamaniem obowiązującego tabu było pisanie o Wicie Stwoszu i jego twórczości jako przykładzie polsko – niemieckiej współpracy w dziedzinie sztuki oraz o św. Jadwidze jako patronce Śląska, założycielce klasztoru w Trzebnicy, z położeniem akcentu na jej niemiecki rodowód. Ona stała się matką polskich Piastów, których wychowała do odpowiedzialności za kraj, a w dalszej perspektywie za Europę i kulturę chrześcijańską. Znany nam jest jej wpływ na syna Henryka Pobożnego, bohatera bitwy legnickiej⁸. Jadwiga przybyła do Polski z wyraźnie określonego środowiska benedyktyńskiego. Przez siedem lat była wychowywana według reguły św. Benedykta w Kitzingen. Reguła ta była „pierwszą konstytucją europejską”, inspirującą nowe rozwiązania wspólnotowe. Daje to nam podstawę do traktowania założyciela rodziny benedyktyńskiej, zgodnie ze wskazaniem papieża Pawła VI, jako jednego z ojców Europy, a w końcu patrona Starego Kontynentu.

Stanowisko Polaków dzieliło wielu ludzi w Niemczech. Podczas 81. Zjazdu Katolików Niemieckich w Bambergu (13-17 lipca 1966 r.) uczestnicy dziękowali polskim biskupom za ich odwagę w poszukiwaniu pojednania. Podkreślano wy-

⁷ Por. m.in. liczne wypowiedzi na łamach „Tygodnika Powszechnego” w latach 1945-1951 znanych publicystów: A. Gołubiewa, P. Jasienicy, S.. Kisielewskiego i ks. J. Piwowarczyka.

⁸ A. Kiełbasa, *Rola św. Jadwigi w kształtowaniu postaw Henryka Pobożnego i jego synów, w: Bitwa Legnicka, historia i tradycja*, red. W. Korta, Wrocław – Warszawa 1994, s. 352-367.

rażnie, że Niemcy muszą respektować narodowe prawo Polaków do egzystencji, a wszystkie problemy należy załatwiać na drodze pokojowej. Wkrótce wypróbowanym partnerem dla Polaków szukających pojednania z Niemcami stali się sygnatariusze memorandum *Bensberger Kreis* z marca 1968 r. Odważnie postawili oni kwestie granic, krytykując rząd zachodnioniemiecki za trwanie przy tzw. podstawie prawnej w kwestii zachodniej granicy Polski. W odpowiedzi na ten memoriał 11 kwietnia 1968 r. wysiedleni z Polski Niemcy deklarują potrzebę rozwiązania tej kwestii na zasadach pokojowych, prawdy i sprawiedliwości. Budowanie przyszłości polsko-niemieckiego sąsiedztwa oraz nowej Europy na podtrzymywaniu nienawiści oznaczało drogę donikąd.

Wspólnototwórcza rola kultu św. Jadwigi w powojennej Polsce odnosiła sukcesy na płaszczyźnie krajowej i międzynarodowej. „Kościół w Polsce nie odwołuje się do św. Jadwigi Śląskiej przypadkowo – powiedział abp B. Kominek w Trzebnicy w 1966 r. – Jeśli nie chcemy się wyrzec tutejszego rodzimego fundamentu dziejowego, zbudowanego przez królewski szczerp Piastowy, nie możemy pominąć tej świętej małżonki księcia Henryka Brodatego i świętej matki Henryka Pobożnego. Mimo że historia nigdy nie zostanie w pełni docieczona, wiemy, że wielkie inicjatywy i wspaniałe, zwycięskie poczynania Piastów śląskich w XIII w. nie mogły powstać bez jej wpływu ani bez oddziaływania jej potężnego ducha”⁹. W ciągu wieków grób św. Jadwigi nie był nigdy opuszczony. By nie sprzeniewierzyć się swemu powołaniu na piastowskiej ziemi, Kościół na Dolnym Śląsku rozwinął kult swojej patronki do tego stopnia, iż przerósł wszystkie dotychczasowe formy dawnych stuleci.

Podczas obchodów 700-lecia kanonizacji św. Jadwigi w Trzebnicy w 1967 r. B. Kominek powiedział: „Przy samym moście Tumskim we Wrocławiu, wiodącym na Wyspę Piaskową, stoi kuta w kamieniu Jadwiga. Stoi na moście łączącym wschodni i zachodni brzeg Odry. Wszystkim przechodzącym każe na siebie spojrzeć i każe im pomyśleć, że wszyscy są braćmi, na którymkolwiek brzegu mieszkają”¹⁰. Ten obraz św. Jadwigi przywołał znowu w 1983 r. papież Jan Paweł II w czasie pobytu we Wrocławiu, dodając, że w dziejach Polski i w dziejach Europy stoi święta Jadwiga Śląska, jakby postać graniczna, która łączy ze sobą dwa narody: naród niemiecki i naród polski. Łączy na przestrzeni wielu wieków historii, która była trudna i bolesna. Św. Jadwiga wśród wszystkich dziejowych doświad-

⁹B. Kominek, *Otwarcie Milenijnego Te Deum w Trzebnicy (16 XI 1966)*, w: P. Reina, „*Te Deum*” *Narodu Polskiego. Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów Kościelnych*, Olsztyn 1991, s. 424.

¹⁰B. Kominek, *Po siedmiu wiekach. Słowo powitalne na uroczystości 700-lecia kanonizacji św. Jadwigi w Trzebnicy 15 XI 1967 r.*, „*Przewodnik Katolicki*” 57 (1967) 46, s. 409-410.

czeń pozostaje przez siedem już stuleci orędowniczką wzajemnego porozumienia i pojednania¹¹.

Już w czasie pierwszego spotkania na Jasnej Górze (5 VI 1979) z mieszkańcami ziemi dolnośląskiej Papież podkreślał potrzebę dostrzeżenia analogii pomiędzy budowaniem jedności narodowej przez św. Stanisława Biskupa a pośrednictwem św. Jadwigi w sprawie pojednania narodów. Papież miał nadzieję, że wsparty przykładem i wstawiennictwem św. Stanisława i św. Jadwigi będzie mógł owocnie służyć sprawie jedności narodowej we współczesnym świecie, a przede wszystkim w procesie pojednania między Polakami a Niemcami¹².

Przedstawiona tu rola św. Jadwigi stale powraca i dziś we wszystkich polsko-niemieckich spotkaniach w Trzebnicy. „Z Andechs do Trzebnicy! Panie, przez wstawiennictwo św. Jadwigi błogosław narodom polskiemu i niemieckiemu” – napisał w księdze pamiątkowej kard. J. Döpfner w dniu 25 października 1973 r. Jego następcą na urządzie przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, kard. Józef Höffner, w tej samej księdze 25 kwietnia 1997 r. napisał: „Święci budują mosty miłości między narodami. Św. Jadwiga jest pośredniczką pokoju między narodem polskim i niemieckim”. Dla dalszych kontaktów międzynarodowych miała znaczenie wspólna polsko-niemiecka modlitwa biskupów obu krajów przy grobie św. Jadwigi w dniu 12 września 1980 r. Przedstawiciele Episkopatów polskiego i niemieckiego wraz z wiernymi prosili patronkę Śląska o pomoc w przezwycięzeniu, za jej przykładem, dzielących ich trudności w budowaniu nowej Europy. Podczas uroczystości złożenia trumny zmarłego w 1945 r. kard. Adolfa Bertrama w krypcie katedry wrocławskiej 9 listopada 1991 r. Trzebnicę odwiedziło wielu Niemców wraz z arcybiskupem Kolonii ks. kard. Joachimem Meisnerem, który pozostawił w księdze pamiątkowej następujące słowa: „Święta Jadwiga jako współtwórczyni chrześcijańskiej Europy niech nam pomaga zbudować nową chrześcijańską Europę”¹³. Dnia 20 VIII 2001 roku kardynał J. Meisner napisał w założonej w 1998 roku księdze pamiątkowej następujące słowa: „W Trzebnicy, w domu św. Jadwigi, każdy Europejczyk jest w domu. Dziękujemy salwatorianom, jako wiernym stróżom tego świętego miejsca, za ich służbę”.

Niemiecko-polskie spotkania przy grobie św. Jadwigi stały się stałą praktyką, wpływającą korzystnie na wzajemne zrozumienie i współpracę¹⁴.

¹¹ *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy (red.), Vaticano 1983; *Błogosławieni, którzy takną i pragną sprawiedliwości*, Wrocław-Partynice 1983, s. 152-153.

¹² Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 1979*, Warszawa 1982, s. 107.

¹³ Księga pamiątkowa. Bazylika w Trzebnicy (1946-1998).

¹⁴ A. Kielbasa, *Deutsch-polnische Begegnungen am Grab der hl. Hedwig*, w: *Hedwig von Schlesien, Patronin der Kathedrale des Bistums Berlin*, Berlin 1993, s. 5-9.

Najbogatszym w różne akcje, podejmowane dla rozwoju kultu św. Jadwigi Śląskiej, okazał się obchodzony w 1993 r. Jadwiżański Rok Jubileuszowy z racji 750. rocznicy śmierci patronki Śląska¹⁵. Jubileusz stanowił ważne ogniwo w realizowanym od lat programie dobrej twórczej współpracy między narodami. Święta Jadwiga, integralnie należąca do narodu polskiego i niemieckiego, jest czczona przez Polaków i Niemców jako pośredniczka pokoju i patronka pojednania oraz twórczej współpracy¹⁶.

3. CHRZEŚCIJAŃSKIE ŚWIADECTWO POLAKÓW I NIEMCÓW

Promulgowane w dniu 13 grudnia 1995 r. słowo pasterskie, zredagowane wspólnie przez Episkopat Polski i Niemiec, nawiązuje do wymiany listów z 1965 roku. Zostało opracowane w poczuciu odpowiedzialności obydwu Kościołów za przyszłe losy Europy. Sygnatariusze dokumentu uważają je za proklamację orędzia ewangelicznego u progu nowego tysiąclecia. „Tak oto Kościoły wytyczyły drogę ku pojednaniu i w istotny sposób przyczyniły się do zburzenia muru wrogości, muru, jaki między naszymi narodami wzniosła II wojna światowa i jej następstwa. Gest pojednania, rozwijający się dialog i budowanie braterskich stosunków służyło także pokojowi pomiędzy naszymi narodami”¹⁷ – napisali polscy i niemieccy biskupi. Powołują się też w nim między innymi na rolę świętych w budowaniu mostów pojednania: „Już w liście biskupów polskich z 1965 r. wskazano na obchody Tysiąclecia Chrztu Polski, za dwa lata będziemy świętować tysiąclecie męczeństwa świętego Wojciecha (Adalberta). Był praskim biskupem, bliskim przyjacielem cesarza Ottona III i pochodzącego z Francji papieża Sylwestra II. Na biskupa wyświęcił go w Weronie biskup moguncki Willigis. Dzieło jego ewangelizacji, nawet jeszcze po jego śmierci, przyczyniło się do tego, że świeccy władcy w szczęśliwej chwili naszej wspólnej historii spotkali się jako pielgrzymi przy jego grobie w Gnieźnie. Z wdzięcznością przypominamy również innych wspólnych świętych Europy. Wspominamy św. Brunona z Kwerfurtu i św. Ottona z Bambergu, którzy i naszym narodom przynieśli Ewangelię. Wspólną naszą świętą jest też św. Jadwiga, która jako graniczna postać łączy oba nasze narody”.

¹⁵ A. Kielbasa, *Jadwiżański Rok Jubileuszowy w archidiecezji wrocławskiej, z okazji 750-lecia śmierci Patronki Śląska*, w: *Księga Jadwiżańska*, Wrocław 1995, s. 469-490.

¹⁶ Z okazji wspomnianego jubileuszu w dniach 21-23 września 1993 roku odbyło się we Wrocławiu i Trzebnicy międzynarodowe sympozjum naukowe na temat: *Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, którego pokłosiem jest *Księga Jadwiżańska*, Wrocław 1995, 496.

¹⁷ *Wspólne słowo polskich i niemieckich biskupów z okazji 30 rocznicy wymiany listów (1965-1995)*, „Dokumenty”, maj 1996, nr 91, s. 90-101.

Te święte postacie mężczyzn i kobiet stanowią o tożsamości Europy. Są dla nas zobowiązaniem, byśmy po okresie obcości i zamętu ostatnich stuleci mogli ponownie wstąpić na prawie tysiącletnią wspólną drogę. Sobór Watykański II przypomniał nam dobitnie, że powołanie do świętości odnosi się do każdego z nas. Tylko jeżeli podejmiemy i urzeczywistnimy to powszechne powołanie do świętości, możemy przywrócić Europie jej chrześcijańską duszę i tym samym położyć podwaliny pod trwałą pokój. Mężni świadkowie chrześcijańskiej wiary naszego stulecia: Maksymilian Kolbe, Edyta Stein, Rupert Meyer, biskup Kozal i jego współtowarzysze męczeństwa, Bernhard Lichtenberg i wielu innych – mogą być dla nas w tym względzie wzorem i wyzwaniem.

To chrześcijańskie świadectwo musimy dzisiaj składać w ekumenicznej jedności, wspólnie z naszymi prawosławnymi i ewangelickimi braćmi i siostrami. Tylko jeśli będziemy usilnie zabiegać o pojednanie rozłączonych Kościołów, możemy być wiarygodnymi świadkami i narzędziami pojednania między ludami Europy. Pierwszym krokiem do pogłębienia dialogu między katolikami i protestantami jest nasze wspólne dążenie do zrozumienia tego, kim jest dla nas św. Jadwiga Śląska. Świętych trzeba odkrywać na nowo. Księżna Jadwiga u boku swojego męża, księcia Henryka Brodatego, angażuje się w chrystianizację Śląska, dba o jego religijny rozwój i poprzez działalność społeczno-charytatywną uczestniczy w życiu politycznym kraju. Wzór świętej władczyni, która nie ucieka od świata, ale w nim pełni swoje powołanie, jest dla braci protestantów elementem zbliżającym ich do tej wyjątkowej niewiasty. Dał temu szczególny wyraz ewangelicki pastor Walter Nigg (zm. 1988) w swoich publikacjach: *Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz*, Freiburg – Basel – Wien 1980 i *Hedwig von Schlesien*, Würzburg 1991 (tłum. polskie ukazało się w Wydawnictwie św. Krzyża w Opolu 1991), oraz *Studien zum Leben der heiligen Hedwig, Herzogin von Schlesien*, Stuttgart 1972.

Wspólne chrześcijańskie świadectwo dotyczy zarówno naszego osobistego życia, jak i odnowy chrześcijańskiego życia w rodzinach. Musi ono objąć także życie publiczne, stając się ewangelicznym zaczynem odnowy we wszystkich dziedzinach kultury, w oświacie i nauce, w gospodarce i polityce, a także w środkach społecznego przekazu, które dzisiaj wywierają ogromny wpływ na myślenie i postawy ludzi.

Summary

Forty Years after "Proclamation of Reconciliation"

In the first part author describes political and social changes in the East Europe after the democratic turning point in Poland. "Proclamation of Reconciliation" given by Polish bishops in Rome on November 18th, 1965, to their German brothers created new relationship between our countries. Documents based on teaching of the Second Vatican Council about reconciliation, brotherhood and ecumenism slowly changed minds of those who were against common agreement. In the last part the author describes Christian witnesses from Poland and Germany. There is a new way joining two countries, the way of peace, dialog and cooperation. In history we had Saint Wojciech (Adalbert), Brunon from Kwerfurt, Otton from Bamberg, Hedwig, Maksymilian Kolbe, Edith Stein, Bernhard Lichtenberg and many others. There are some historical possibilities of good relationships in the future

KS. MIECZYŚLAW KOGUT
PWT WROCŁAW

UDZIAŁ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W PROCESIE INTEGRACJI ZIEM ZACHODNICH

1. PRZEMIANY LUDNOŚCIOWE NA DOLNYM ŚLĄSKU

Zakończona w maju 1945 r. druga wojna światowa przyniosła narodowi polskiemu nie tylko wielką nadzieję na życie w wolnej ojczyźnie, ale i to, czego się najmniej spodziewano, zmianę granic państwa. Po raz pierwszy sprawa nowego podziału Europy, po pokonaniu hitlerowskich Niemiec była rozpatrywana już 1 grudnia 1943 r. na konferencji w Teheranie. Wtedy to Związek Radziecki zaproponował Stanom Zjednoczonym i Wielkiej Brytanii oparcie zachodniej granicy Polski o linię Odry. W dniach 4-11 lutego 1945 r. w Jałcie szefowie mocarstw sprzymierzonych po raz drugi omawiali kwestię ustalenia podstaw powojennego układu politycznego świata. W opublikowanym sprawozdaniu z konferencji stwierdzono: „Trzej szefowie rządów uznają [...], że Polska musi otrzymać znaczne nabytki terytorialne na północy i zachodzie”¹. Ostateczne zatwierdzenie ustaleń z Jałty i Teheranu miało miejsce na trójstronnej konferencji w Poczdamie w dniach 17 lipca – 2 sierpnia 1945 r. W wyniku podjętych tam ustaleń w skład państwa polskiego weszły między innymi Ziemie Zachodnie po Odrę i Nysę Łużycką, a północną granicą stał się Bałtyk od Szczecina aż po Zalew Wiślany². Uchwały poczdamskie

¹ *Polskie Ziemie Zachodnie i Północne. Fakty i problemy*, oprac. zesp. red. ZAP, Poznań 1959, s. 8.

² Tekst umowy poczdamskiej, w: „Zbiór dokumentów” (1946) nr 1, s. 3-33; W. Gomułka, *Polska a Ziemie Zachodnie*, „Myśl Współczesna” 1 (1947), s. 6; A. Kłafkowski, *Umowa poczdamska z dnia 2 VIII 1945*, Warszawa 1960, s. 344.

zobowiązywały Związek Sowiecki do przekazania przyznanych Polsce obszarów i poddanie ich polskiej administracji, natomiast rząd polski został zobowiązany do wysiedlenia ludności niemieckiej z tych terenów, według opracowanego planu i pod nadzorem Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami³. Prawie cały Dolny Śląsk znalazł się w granicach państwa polskiego.

Już w marcu 1945 r. ówczesny minister administracji publicznej, Edward Ochab, otrzymał od Rady Ministrów pełnomocnictwa do sprawowania nadzoru oraz zorganizowania nowej polskiej administracji państwa na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Pełnomocnikiem na okręg administracyjny Dolnego Śląska został Stanisław Piaskowski, pierwszy wojewoda dolnośląski⁴. Z powodu toczących się jeszcze walk o Wrocław Urząd Pełnomocnika mieścił się w Trzebnicy. Struktury wojewódzkie i powiatowe również zaczęły się organizować w tym mieście. Po zdobyciu Wrocławia Urząd Pełnomocnika przeniósł się do Wrocławia, przekształcając się w Urząd Wojewódzki. Jednym z wielu zadań, jakie postawiły sobie nowe, polskie władze państwowe, była intensywna działalność przygotowawcza, związana z zasiedleniem Dolnego Śląska. Chodziło tu o jak najszybszą akcję, która by dała w rezultacie planowe zaludnianie tych terenów ludnością polską. Realizację tych działań zapoczątkowała uchwała Rady Ministrów z 16 marca 1945 r., zobowiązująca Państwowy Urząd Repatriacyjny do tworzenia placówek na obszarze Ziemi Zachodnich i Północnych i kierowania na te tereny przyszłych transportów z repatriantami⁵.

Nieustanne klęski wojsk niemieckich na froncie wschodnim i wkraczanie na teren Dolnego Śląska żołnierzy Armii Czerwonej z oddziałami polskimi spowodowały, że ponad połowa ludności niemieckiej uciekła w głąb Rzeszy. W takiej sytuacji nowe, polskie władze przejmujące pod swoją administrację tereny Dolnego Śląska zastały tutaj tylko nieliczną grupę ludności niemieckiej, a w wielu miejscowościach nawet całkowitą pustkę. Tak więc na wyludnionym i w znacznym stopniu zniszczonym obszarze, przy braku jakiegokolwiek administracji cywilnej, rozpoczynało się zasiedlanie Dolnego Śląska ludnością polską. Pierwsi osadnicy byli często narażeni na rabunek i napaści ze strony różnych grup przestępczych: niemieckich, radzieckich i polskich. Już w pierwszych dniach po wojnie zaczęli pojawiać się ludzie z centralnej Polski, ale trudno ich nazwać pionierami osadnictwa. Było wśród nich sporo spekulantów, szabrowników, kryminalistów, a także potencjalnych dorobkiewiczów. Wszyscy mieli wizję szybkiego wzbogacenia się

³ A. Klafkowski, dz. cyt., s. 345.

⁴ Szeroko ten temat omawia B. Pasierb, *Rok pierwszy. Z problemów życia politycznego Dolnego Śląska w latach 1945-1946*, Wrocław 1972; A. Smołalski, *Szkolnictwo podstawowe na Dolnym Śląsku w latach 1945-1965*, Wrocław 1970, s. 79.

⁵ M. Olechnowicz, *Akcja zaludnienia Ziemi Zachodnich*, „Przegląd Zachodni” 3 (1947), s. 219.

lub wprost pałali chęcią zabierania wszystkiego, co się da. Większość z nich nie miała zamiaru pozostać tu na stałe⁶. Jakie pozostawili po sobie spustoszenie, trudno sobie dziś wyobrazić. Na domiar złego do systematycznego rabunku dołączyła się też zwycięska Armia Czerwona.

Wraz z przybieraniem na sile akcji repatriacyjnej zwiększała się także i akcja wysiedleńcza Niemców, którzy według uchwał poczdamskich mieli przenieść się za linię Odry i Nysy. Od października 1945 r. wysiedlanie Niemców przebiegało już według konkretnego planu. Do 3 grudnia 1945 r. wysłano z Dolnego Śląska 225 transportów, liczących 421 446 osób⁷. Z przeprowadzonego w roku 1946 spisu ludności dowiadujemy się, że na Ziemiach Zachodnich i Północnych przebywało jeszcze 2 036 400 Niemców⁸. Do roku 1949 zostali oni w większości wysiedleni⁹. Akcją wysiedleńczą nieobjęta została ta część mieszkańców Dolnego Śląska, która czuła się Polakami. Wobec tej ludności pozostałej na miejscu, podjęto zabiegi repolonizacyjne¹⁰.

Pierwszą poważną i zorganizowaną grupą, która tutaj szukała miejsca zasiedlenia, byli żołnierze polscy. Jednakże osadnictwo wojskowe ze zrozumiałych względów miało ograniczone możliwości. Dolny Śląsk to przecież ogromny teren, dlatego też pod koniec 1945 r. główną rolę zaczęli odgrywać w akcji osiedleńczej całkiem inni ludzie: jedni przyjeżdżali tutaj z konieczności, wyrzucani ze swojej ziemi rodzinnej na wschodzie dawnej Polski, nazywani cynicznie „repatriantami”, inni z tęsknoty do kraju, w którym powstały możliwości zamieszkania wśród rodaków (re-emigranci), jeszcze inni w poszukiwaniu miejsca pracy, awansu społecznego, wyżycia się w pionierskim trudzie (migranci)¹¹. W grupie zasiedlających byli i tacy, którzy przeszli przez sowieckie łagry, Syberię, niemieckie więzienia i obozy koncentracyjne, oflagi i stalagi oraz przymusowe roboty w kraju okupanta. Po

⁶W. Markiewicz, *Przeobrażenia społeczne Ziemi Zachodnich*, w: *Ziemia Zachodnie w granicach Macierzy*, Poznań 1966, s. 42.

⁷B. Pasierb, *Początki przesiedlenia Niemców z Dolnego Śląska*, „Sobótka” 19 (1964), s. 260; tenże, *Migracje ludności niemieckiej z Dolnego Śląska w latach 1944-1947*, Wrocław 1969, s. 151; por. P. Lippóczy, T. Walichnowski, *Przesiedlenie ludności niemieckiej z Polski po II wojnie światowej w świetle dokumentów*, Warszawa 1982.

⁸Zob. B. Gruchman, *Polskie Ziemia Zachodnie*, Poznań 1969, s. 176.

⁹B. Pasierb, *Początki przesiedlenia...*, dz. cyt., s. 271; por. P. Lippóczy, T. Walichnowski, dz. cyt., s. 1.

¹⁰M. Orzechowski, *Z dziejów polskiej ludności autochtonicznej na Dolnym Śląsku. Weryfikacja narodowościowa (1945-1949)*, „Sobótka” 12 (1957), s. 513-550.

¹¹Bardzo trafne określenie słowa „repatrianci” umieścił w swej pracy S. Wójcik, *Katechizacja w warunkach systemu totalitarnego. Na przykładzie Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska w latach 1945-1961*, Wrocław 1995, s. 22. Napisał, że „określenie «repatrianci» oddawało cynizm i obłudę cechującą układy decydujące o kształcie Europy powojennej. Ludzi tych z ich ojczyzny wyrzucono, a nie ojczyźnie przywrócono, co faktycznie oznacza słowo «repatrianci»”.

swoim uwolnieniu nie mieli dokąd wracać, a tu im było najbliżej¹². Znalazło się też około 200 000 tzw. dzikich repatriantów przybyłych jeszcze przed zorganizowaną akcją repatriacyjną, uchodźców z terenów objętych walkami z oddziałami nacjonalistów ukraińskich¹³. Dolny Śląsk stał się też miejscem osiedlenia znacznej grupy uratowanych od zagłady Żydów¹⁴.

Wart podkreślenia jest fakt, że dla tych, którzy zamieszkiwali Polskę centralną i wyrazili zgodę na osiedlenie się na Dolnym Śląsku, polskie władze zorganizowały w Wielkopolsce specjalne kursy dla pionierów. Ich zadaniem było umiejętne zagospodarowanie przejętych siedzib i przygotowanie ich do odpowiedzialnej, obywatelskiej pracy na Dolnym Śląsku¹⁵. Natomiast późniejszy strumień migracyjny stanowili ludzie społecznie zaangażowani oraz fachowcy, związani z zakładami pracy. W pierwszym etapie napływu ludności na Dolny Śląsk właśnie na barki migracji z centralnej Polski spadł ciężar organizowania administracji państwowej oraz zabezpieczenia opuszczonego mienia i pokierowania właściwą akcją osadniczą. Do procesu migracji możemy też zaliczyć przesuwanie ludności w ramach akcji „W”, która objęła Bojków i Łemków zamieszkałych w Bieszczadach. Zostali oni przemieszczeni przymusowo, co zaważyło na ich starcie życiowym i zahamowało proces integracji społecznej¹⁶.

Najludniejszą grupą zasiedlającą Dolny Śląsk byli wygnańcy z Kresów Wschodnich. Po wojnie z dawnych terenów Polski, a zagarniętych przez ZSRR, przesiedlono 1 240 000 Polaków. Ludzi tych zmuszano do opuszczania rodzinnych stron. Usuwano ich z własnych gospodarstw, domów i mieszkań, często bez możliwości zabrania dobytku. Ich gospodarstwa zajmowała ludność ukraińska. Niektórzy, uciekając na Ziemię Zachodnie, żywili nadzieję na powrót w rodzinne strony. Dlatego wszystko, co czynili w początkowym okresie, nacechowane było tymczasowością. Wspólne więzy środowiskowe wyodrębniały tych ludzi wyraźnie spośród innych osadników. Mieli wiele cech, nawyków, postaw i zachowań, które sprawiały, że tworzyli odrębną kategorię, jeśli chodzi o rysy kulturowe oraz poglądy społeczne i polityczne. Dominującą cechą był patriotyzm, właściwy ludności kresowej.

Trzecim bardzo istotnym, migracyjnym strumieniem był ten płynący z wielu europejskich krajów. Istotną rolę odegrały tutaj władze państwowe, które poprzez różnego rodzaju organizacje społeczne, polityczne i media wzywały wszystkich rodaków w kraju i za granicą do przybywania na Ziemię Zachodnie. Falę ruchu

¹² Tamże.

¹³ M. Olechnowicz, dz. cyt., s. 220.

¹⁴ A. Goldsztejn, *Powstanie skupiska ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku w latach 1945-1947*, „Sobótka” 22 (1961), s. 191-201.

¹⁵ L. Dulczewski, *Spoleczne aspekty migracji*, Poznań 1964, s. 67.

¹⁶ Tamże, s. 112.

reemigracyjnego ludności polskiej z wielu krajów zapoczątkowała podjęta jedno-myślnie uchwała Zjazdu Emigrantów Polskich z Jugosławii w dniu 1 lipca 1945 r. Decyzję powrotu podjęły liczne skupiska polonijne we Francji, Belgii, Luksemburgu i tych krajach, gdzie zarobkowe wychodźstwo polskie tworzyło zwarte grupy. Tych przybyszów z małymi wyjątkami – i to zarówno robotników, jak i rolników – osadzano na Ziemiach Zachodnich. Tak więc Dolny Śląsk został zasiedlony przez ludność polską, ale o dość zróżnicowanym pochodzeniu, tak że reprezentowała ona dość różne systemy kulturowe. Przy tym nastąpiło dość duże wymieszanie przesiedleńców, zwłaszcza na niektórych terenach¹⁷.

Według stanu z 1 stycznia 1947 r. na Ziemiach Zachodnich zamieszkiwało już 4 643 000 ludności polskiej oraz 500 000 ludności niemieckiej, razem ponad 5 140 000. Przebieg zasiedlania nie następował równomiernie. Najpierw zaludniano tereny powiatów północno-wschodnich: milickiego, górowskiego, sycowskiego, trzebnickiego. Wynikało to ze sposobu wysiedlania ludności niemieckiej do Niemiec. Tu usuwanie ludności niemieckiej odbywało się najwcześniej.

2. PRZEJAWY DEZINTEGRACJI KULTUROWEJ SPOŁECZEŃSTWA DOLNEGO ŚLĄSKA

Proces zasiedlania Dolnego Śląska i odpływu ludności niemieckiej na zachód trwał oczywiście kilka lat i towarzyszyły mu pewne procesy wtórne, jak migracje ludności w ramach Ziem Zachodnich w poszukiwaniu lepszych warunków mieszkaniowych, pracy, lepszych gospodarstw, wreszcie w celu wyrównania zaistniałych początkowo dysproporcji w zasiedlaniu terenu¹⁸, a także wypadki reemigracji do Polski centralnej. W tym procesie pojawiały się różnego rodzaju zjawiska patologiczne, jak tzw. szaber, spekulantwo, nadużywanie władzy itp. W stosunkowo niewielu wypadkach osadnicy napływali całymi grupami i tworzyli nowe, jednolite społeczności sąsiedzkie. Najczęściej w tej samej wsi czy miasteczku mieszkali ludzie z dwu lub trzech wymienionych wyżej grup, natomiast w miastach, a także w niektórych miasteczkach, a nawet wsiach powstała całkowita mieszanka regionalna. Pewne wymieszanie ludności nastąpiło także na terenach zamieszkałych przez autochtonów.

Każda z tych grup ludności przejawiała dość wyraźną tendencję do trzymania się własnych tradycyjnych form kulturowych, a nawet okazywała pewną niechęć

¹⁷ Zob. J. Krucina, *Rola integracyjna Kościoła na Ziemiach Zachodnich*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec i K. Matwijowski, Wrocław 1996, s. 14.

¹⁸ Por. J. Zaremba, *Przewyżki i niedobory ludności polskiej na Dolnym Śląsku na tle regionów zniszczeń*, IV Sesja Rady Naukowej dla Zagadnień Ziem Odzyskanych, 18-21 XII 1946 r., zeszyt II, *Problemy demograficzne, socjologiczne i kulturalne* (dalej PDSK), Kraków 1947, s. 115nn.

do adaptacji¹⁹. Spotkać można było grupy, które dość wyraźnie zaznaczały tę niechęć do kontaktów z innymi grupami. Widać to było u ludności autochtonicznej i tej zza Bugu. Poszczególne grupy reprezentowały zatem dość poważne różnice w stylu życia, kulturze konsumpcji, kulturze gospodarczej, formach językowych, a nawet w postawach życiowych i normach obyczajowych. A co za tym idzie, pojawiło się zjawisko rozpadu społeczności lokalnych. W takich okolicznościach tradycyjny dla każdej z tych grup podział ról społecznych przestał funkcjonować w nowych warunkach i trzeba było niemało czasu, zanim doszło do jego ponownego ukształtowania. Nie przyszło to łatwo, gdyż od początku przejawiały się dość wyraźne antagonizmy między poszczególnymi grupami, i oczywiście między poszczególnymi osobami na tle obsadzania bądź przejmowania ważnych funkcji społecznych przez jedną z istniejących grup²⁰.

Dość znacznie wymieszane i zróżnicowane dolnośląskie społeczeństwo, chcąc rozpocząć życie w nowych uwarunkowaniach, musiało rozpocząć proces integracji. Najpierw należało przezwyciężyć wiele czynników hamujących integrację. Był to przecież okres powojenny, a wojna niesie z sobą brak szacunku dla życia i godności ludzkiej, podważenie wzajemnego zaufania między ludźmi, zachwianie samych podstaw moralności i zasad współżycia społecznego. Wszystko to spotęgowało się i skupiło niby w soczewce na analizowanym przez nas terenie. Podczas trwania we Wrocławiu IV Sesji Rady Naukowej dla zagadnień Ziemi Odzyskanych w dniach 18-21 grudnia 1946 r. P. Rybicki²¹ zasygnalizował już w roku 1946 bardzo poważne objawy rozprzężenia moralnego i obyczajowego na Ziemiach Zachodnich. Natomiast K. Dobrowolski mówił nawet o dezorganizacji osobowości na tle „wydostania się człowieka spod kontroli społecznej, do jakiej był przyzwyczajony”. Zaistniały więc na tych terenach specyficzne warunki wykorzenia społecznego, groźne, rzecz jasna, dla dalszego ich rozwoju. Niebezpieczeństwo bynajmniej nie małało. Badania prof. Dobrowolskiego wskazywały na narastanie procesów antagonistycznych między poszczególnymi grupami ludności²². Wymienia on przy tym niektóre z przyczyn tych narastających antagonizmów:

- przydzielanie repatriantom gospodarstw ludności autochtonicznej, uzyskującej z biegiem czasu zweryfikowanie,
- przydzielanie kilku rodzinom tego samego, niepodzielnego gospodarstwa,
- rabunki, jakich warstwa tubylcza doznała ze strony ludności małopolskiej w roku 1945,

¹⁹ Por. A. Grodek, *Dyskusja*, PDSK, s. 43.

²⁰ J. Majka, *Wpływ Kościoła na integrację kulturową na Ziemiach Zachodnich*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich. Czwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej*, red. J. Krucina, Wrocław 1971, s. 141.

²¹ Por. P. Rybicki, *Dyskusja*, PDSK, s. 38n.

²² K. Dobrowolski, *Dyskusja*, PDSK, s. 27.

– różnice systemów wartości reprezentowane przez wspomniane wyżej kategorie ludności; chodzi tu przede wszystkim o niejednolite poziomy kultury, zwłaszcza w dziedzinie technicznej, o różne oceny moralne, o różne tradycje²³.

Do wymienionych przez K. Dobrowolskiego przyczyn J. Majka w swoich badaniach dodał kolejne²⁴, jak np.:

1. Przede wszystkim sam sposób przeprowadzania weryfikacji autochtonów był niejednokrotnie sprzeczny z interesami narodu polskiego i dyktowany często prywatnymi interesami. Do krzywd, jakich doznali autochtoni na początku, dodano w ten sposób nowe.

2. Wszystko to spowodowało bardzo często nieuzasadnione wrogości międzygrupowe, upowszechniające się w postaci pewnych stereotypów grupowych. Wyrażało się to między innymi w pejoratywnie rozumianych epitetach, jak „Niemcy”, „Rusiny”, „chadziaje”, „górale” itp²⁵. Wskazywało na to, że obcość międzygrupowa narastała do tego stopnia, że wydawała się zagrażać łączności narodowej.

Przedstawione powyżej negatywne objawy były przyczynami zaistniałej dezintegracji oraz utrudniały w poważnym stopniu stworzenie jednego wspólnego modelu kulturowego. Nawet związki małżeńskie między autochtonami i osadnikami należały początkowo do rzadkości. Atmosfera niepewności, którą usiłowała podtrzymać wroga propaganda, stanowiła również pewną przeszkodę w normalizacji i stabilizacji kulturowo-społecznej na tym terenie. Stan zniszczeń i trudności odbudowy mogły stać się czynnikiem podtrzymującym tę atmosferę. Z drugiej jednak strony praca nad odbudową, wysiłki organizacyjne, instytucje kulturalne i oświatowe, system komunikacyjny, a nade wszystko świadomość przynależności do tego samego narodu polskiego stanowiły ważne elementy więzi, która zaczynała się powoli rozwijać i pogłębiać²⁶.

3. INTEGRACYJNA ROLA RELIGII I KOŚCIOŁA W ŚWIADOMOŚCI LUDU

Nie ulega wątpliwości, że w pierwszym okresie po wojnie Kościół odegrał na Śląsku ważną rolę społeczną. Przede wszystkim, jak postuluje S. Nowakowski, „Ślązak pozbawiony wszelkich instytucji i organizacji, w kościele miał jedyną

²³ Tamże.

²⁴ J. Majka, dz. cyt., s. 142.

²⁵ Zob. też Z. Dulczewski, *Społeczne aspekty emigracji na Ziemiach Zachodnich*, Poznań 1964, s. 105.

²⁶ Por. T. Kłapkowski, *Tworzenie się więzi społecznej na Ziemiach Odzyskanych*, PDSK, s. 5-17; zob. także S. Nowakowski, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*, Poznań 1957.

okazję zbiorowego wyżywiania się, tym bardziej że ta forma życia zbiorowego była znana przez Kościół i często od dawna jedyna [...]. Wśród repatriantów i osadników z Polski centralnej Kościół odgrywał i nadal odgrywa także znaczną rolę²⁷. Kościół niósł przede wszystkim te podstawowe wartości i instytucje religijno-moralne, które dla wszystkich grup ludnościowych zamieszkałych na Dolnym Śląsku stanowiły płaszczyznę, która je zbliżała i łączyła. Jest bezspornym faktem, że wartości te były u wszystkich tych grup w najwyższej cenie i wszystkie one podejmowały niemałe wysiłki, ażeby je zabezpieczyć. Były to bowiem wartości, które w tym momencie pozostawały niezmiennie i nienaruszalne. Nauka i instytucje religijno-moralne Kościoła stanowiły niemal jedyne ramy, w których powinno było się mieścić życie społeczne w zmienionych warunkach. Kościół stawał się w tej sytuacji najpotężniejszym czynnikiem chroniącym przed dezintegracją osobowości i rozkładem życia społecznego. Stawiając przed swymi wyznawcami system wartości nieprzemijających i niezmiennych norm oraz dostarczając im niewątpliwiej legitymizacji, ułatwiał im samookreślenie osobowe i społeczne oraz podsuwał wyraźne wzory zachowań w najważniejszych sytuacjach życia codziennego. W kontekście z charakterem religijności polskiej, w której katolicyzm łączy się jeszcze ściślej z polskością, Kościół stworzył platformę spotkania się wszystkich grup ludności jako katolików. Kształtując system parafialny, przyczyniał się równocześnie do ich wzajemnego rozpoznania się jako Polaków²⁸. Nie tylko zresztą system parafialny, ale także regionalne ośrodki kultu pielgrzymkowego, a zwłaszcza Jasna Góra, zaznaczająca się w świadomości religijnej wszystkich grup, ułatwiała im tę katolicką, a zarazem narodową identyfikację. Wszyscy zresztą, zarówno autochtoni, jak osiedleńcy i repatrianci, zdawali sobie sprawę z podstawowej roli religii w ich życiu osobistym i społecznym w warunkach, w których tak wiele wartości i norm zostało podważonych. Kształtująca się dopiero, młoda władza nie mogła jeszcze stanowić wystarczającego systemu legitymizacji, potępiać i usprawiedliwiać ani nawet stworzyć dostatecznie skutecznych sankcji prawnych. Tym się właśnie tłumaczy fakt, że nowa organizacja kościelna powstawała na tych terenach bardzo często spontanicznie, wysiłkiem organizacyjnym samych wiernych, którzy zmuszali nieraz kapłanów, ażeby się z nimi osiedlali i rozpoczynali działalność duszpasterską, nie czekając niekiedy na legitymizację tej działalności ze strony będącej dopiero w stanie organizacji i mającej niemało trudności z utrzymaniem łączności z terenem władzy kościelnej. Obecność kapłana więc była rzeczą istotną dla osiedleń-

²⁷ Tamże, s. 113.

²⁸ Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, t. I, Warszawa 1955, s. 91n.

ców i repatriantów²⁹. Dlatego też do wszystkich kurii nowo utworzonych administracji apostolskich dochodzi z terenu wołanie o kapłanów, których brak daje się początkowo dotkliwie odczuwać³⁰. Poszukiwano ich wszędzie. Z prośbą o kapłanów do administracji apostolskich zwracały się władze administracyjne wszystkich szczebli, a sporadycznie nawet i funkcjonariusze radzieccy. Biskup Nowicki, pierwszy administrator apostolski w Gorzowie, opowiadał, że w kilka dni po nominacji odwiedził go komisarz radziecki z dzisiejszych Słubic. Powiedział, że ludzie zaczęli mu uciekać z miejscowości, gdzie nie było księży, i tych trzeba natychmiast im dać. Przywiózł też ze sobą kilka butelek wina gronowego i naczyń liturgiczne (skąd je wziął, pozostanie na zawsze jego słodką tajemnicą). Księża jednak nie było, w tej sytuacji ks. Nowicki został niemal zmuszony, by wraz z komisarzem objechać okolice Słubic, z apelem do ludzi, by pozostali na miejscu. Obiecywał przysłanie duchownych, gdy tylko zaistnieje taka możliwość. I ludzie pozostali³¹. „Wiadomości Świdnickie” z 1945 r. donosiły, że „w niedzielę i święta przecudna katedra świdnicka o godz. 11.00 wypełniona bywa samymi Polakami. Są tam obecni prezydenci, starostowie, prokuratorzy, wojsko i cała elita świdnicka. Poza tym chłopci z okolicy. Śpiewa pieśni polskie kościół cały, a na zakończenie *Boże, coś Polskę*, nasz hymn narodowy, krzepi naszego ducha, a u niejednego cicha łza pokazuje się w oku. Liczba kapłanów się zwiększa, ale jest ona w porównaniu z napływem Polaków mała i dla załatwienia potrzeb religijnych mieszkańców niewystarczająca. Tu kapłani niemieccy spełniają posługi religijne Polakom. Odprawiają osobne nabożeństwa dla Polaków, śpiewane są polskie pieśni, hymn polski, ale ewangelię czyta się po niemiecku i po niemiecku głoszone są kazania Polakom. Lud nasz polski żyty od dawna z kościołem i kapłanem tęskni za polskim nabożeństwem, polskim śpiewem, swoim proboszczem. Nierzadkie są wypadki, że Polacy licznie przybywają na Msze niemieckie, słuchają ich pieśni, a wreszcie zniecierpliwieni czy też powodowani zazdrością, czy tęsknotą za polskim nabożeństwem, zaczynają pieśń *Serdeczna Matko, Boże, coś Polskę*”³².

Tam zaś gdzie pojawiają się kapłani, spotykają się z chętną i życzliwą współpracą ze strony wiernych, którzy przejawiają niespotykaną inicjatywę, znacznie większą i bardziej aktywną aniżeli np. w Polsce centralnej. Tam gdzie nie było

²⁹ J. Swastek, *Szedł z wami Kościół. Funkcja integracyjna Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku po 1945 r.*, „Kalendarz Wrocławski”, Wrocław 1996, s. 141.

³⁰ Por. J. Liszka, *Wkład Kościoła w proces tworzenia się nowego społeczeństwa w diecezji opolskiej w latach 1945-1951*, Lublin 1970.

³¹ A. Dyczkowski, *Rola Kościoła w integracji Ziem Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej*, „Dolny Śląsk” 4 (1997), s. 6.

³² Tamże.

kapłana, ludność czuła się tak źle i obco, że nawet zmarłych wywoziła do Polski centralnej. Ludności zabużańskiej poczucia pewności dodawały słynące łaskami na Wschodzie obrazy Matki Boskiej, które zabierała ze sobą³³.

Ci świeccy apostołowie rozumieli potrzeby religijne ludzi, z którymi współpracowali, i wyczuwali, jak ważną rolę spełnia religia w kształtowaniu się kultury współżycia społecznego na tych terenach. Wszystko to świadczy o tym, że w warunkach dezintegracji społecznej, a zwłaszcza groźby jej pogłębiania się, istniało powszechne przekonanie, że religia i Kościół katolicki stanowią istotny czynnik integracyjny. Przekonanie to nie było i nie mogło być złudne. Podkreślało zdrowy instynkt społeczny, ale też i bezpośrednie doświadczenie. Była to samoobrona przed wykorzeniem kulturowym i społecznym, ochrona podstawowych wartości, fundamentu i osi, wokół której można było budować nowe elementy kultury narodowej i społecznej na bazie dawnych, przywiezionych wartości. Bardzo wymownie świadczy o tym pismo wysłane z Brzegu do Kurii biskupiej: „Mieszkańcy miasta Brzegu na czele z obywatelami starostami zorganizowali się bądź to w partiach politycznych, bądź w organizacjach młodzieżowych, związkach zawodowych czy organizacjach społecznych, pracujących na terenie miasta nad utrwaleniem polskości na naszych prastarych ziemiach. Brak jednak dotąd wśród nas człowieka, który by zajął jedno z pierwszych miejsc, bodaj w najważniejszej komórce organizacyjnej, która zespała wszystkie serca i dusze, a którą był, jest i będzie Kościół w odrodzonej Polsce”³⁴.

Wszystkim mieszkańcom Dolnego Śląska jedność uświadamiały przede wszystkim: wspólna wiara, te same elementy liturgii, te same zasady moralne, tożsamość instytucji religijnych i organizacji kościelnej. Spotkanie na terenie kościoła, współudział w aktach kultu i akcjach inicjowanych przez duszpasterzy jednoczyły ich świadomość społeczną. Z tych różnych elementów kształtował się nowy układ, nowy wzór kulturowy. A na tym właśnie polega integracja.

4. AKTYWNY UDZIAŁ KOŚCIOŁA W SCALANIU DOLNOŚLĄSKIEGO SPOŁECZEŃSTWA

Kościół od samego początku zmierzał do tego, ażeby na tej dolnośląskiej ziemi ukształtować nowe społeczeństwo i nowy obraz kultury religijnej i narodowej. Swoją trud i zabieganie rozpoczął od stworzenia na tych terenach sieci parafii i innych instytucji religijno-społecznych, mających stanowić podstawę i narzędzie działalności religijnej i społecznej Kościoła. Wysiłek ten rozpoczął się od samego po-

³³ J. Swastek, dz. cyt., s. 143.

³⁴ A. Dyczkowski, dz. cyt., s. 7.

czątku, skoro tylko wraz z ludźmi zaczęli na te tereny przybywać ich duszpasterze. Pierwszy pojawił się tu ks. bp Adamski, który 15 maja 1945 r. z Katowic przybywa do Wrocławia, ażeby nawiązać kontakt z kapitułą wrocławską. Następnie do Wrocławia przyjechał ks. prymas kard. Hlond, który 8 lipca 1945 r. otrzymał w Rzymie nadzwyczajne pełnomocnictwa. Jednym z najważniejszych jego uprawnień było prawo mianowania na Ziemiach Zachodnich i Północnych administratorów apostolskich i podejmowanie takich decyzji, które uzna za stosowne w organizowaniu życia religijnego. Wykorzystując posiadane prawa, 15 sierpnia tegoż roku wręczył dekrety nominacyjne pięciu administratorom apostolskim dla tych terenów; wśród nich znalazł się ks. infułat dr Karol Milik. Ze względu na zniszczenia katedry ingres odbył w kościele w Trzebnicy w dniu św. Jadwigi w 1945 r. Natomiast pierwszy po wojnie dziekan trzebnicki, ks. Wawrzyniec Bochenek, który od 1945 r. pracował w tym sanktuarium Patronki Śląska, tak go wspominał: „Muszę powiedzieć, że była to postać niezwykła: znakomity kaznodzieja, utalentowany organizator, człowiek całym sercem oddany zadaniu, które mu powierzono. Pamiętam takie zdarzenie: kiedyś któremuś z księży dawał nominację na probostwo. Były to pierwsze powojenne miesiące i ksiądz nominat, jak wielu wtedy innych ludzi, powątpiewał, czy ziemie te rzeczywiście będą nasze. Słuchając tych słów, ks. Milik powiedział: «Proszę mi oddać swoją nominację. Z takim nastawieniem ksiądz tu niewiele zdziała». I nominację odebrał. To był wielki patriota”³⁵.

Bardzo wielkie znaczenie dla integracji religijnej i społecznej miało zorganizowanie zaraz po objęciu rządów we Wrocławiu przez ks. administratora apostolskiego Karola Milika Kurii Administracji Apostolskiej ze wszystkimi, skutecznie funkcjonującymi agendami. Od 1945 r. ukazują się we Wrocławiu „Wiadomości Kościelne”, które były wydawane pod redakcją ks. A. Przybyły, a przemianowane w 1957 r. na „Wrocławskie Wiadomości Kościelne”. W 1946 r. administrator apostolski, K. Milik, powołał Sąd Duchowny; na jego czele stanął ks. dr Paweł Łukaszczyk (†1950 r.), wielki patriota polski we Wrocławiu za czasów niemieckich oraz członek Kapituły Metropolitalnej Wrocławskiej z nominacji kard. A. Bertrama. Wydziałem Duszpasterskim w Kurii kierował ks. Alojzy Demondt. Funkcję dyrektora Unii Apostolskiej Kapłanów pełnił ks. dr Henryk Grzondziel († 1968), proboszcz prokatedry pod wezwaniem św. Doroty, św. Stanisława i św. Wacława (za rządów kard. A. Bertrama ojciec duchowny alumnów wrocławskich i lektor języka polskiego), a od 1959 r. biskup pomocniczy w Opolu³⁶.

³⁵ J. Swastek, dz. cyt., s. 144.

³⁶ Na temat księdza biskupa Henryka Grzondziela, zob J. Kopiec, *Biskup Henryk Grzondziel (1897-1968) w służbie Kościoła na Śląsku*, Opole 2002.

Dalszy czynnik integracyjny to ujednoczenie i wzbogacenie form pracy duszpasterskiej. W pracy tej wykorzystano dorobek wszystkich grup ludności, jak również dyrektywy i plany ogólnopolskie oraz diecezjalne. Poważnym czynnikiem integracyjnym stały się seminaria duchowne, jako ośrodki kultury religijnej i narodowej i jako zakłady wychowujące jednolicie uformowane młode duchowieństwo, które w tej chwili przejmuje odpowiedzialność za życie i kulturę religijną na tym terenie. Tego faktu pierwszy powojenny rządca apostolskiej administratury, ks. Milik, był bardzo świadomy, dlatego zabiegał o jak najszybsze otwarcie we Wrocławiu seminarium. Doszło do tego już 8 października 1947 r. W roku akademickim 1951/1952 studiowało w nim 165 alumnów. Diecezjalne wydziały duszpasterskie odegrały tu też ważną rolę. W 1947 roku pod kierownictwem ks. Józefa Wojtukiewicza rozpoczął swą działalność Instytut Katolicki. Wykształcił on do pracy katechetycznej „setki osób, które podjęły swe zadania w warunkach niezwykle trudnych i pionierskich”³⁷.

Kolejnym bardzo ważnym elementem integracji było tworzenie z mozołem sieci parafialnej, która nie tylko na wsi, ale i w mieście pozostała podstawową rzeczywistością społeczną i bardzo często jedyną grupą bezpośredniego kontaktu o tak wielkich rozmiarach. Żywy i aktywny ośrodek parafialny na terenach osiedleńczych stanowił miejsce, w którym wszyscy ci ludzie się spotykali, sprawowali wspólnie akty kultu, śpiewali te same pieśni, słuchali tych samych kazań, uczestniczyli w tych samych przeżyciach religijnych.

Wysiłki Kościoła zmierzały do zbudowania trwałych podstaw moralnych i psychologicznych, aby później mogły zaistnieć nieodwracalne fakty kanoniczno-prawne. Aby to osiągnąć, potrzebne było przede wszystkim prowadzenie odpowiedniego nauczania wśród ludu. Dokonywało się ono na różnych płaszczyznach życia społecznego. Takim ważnym miejscem była szkoła, gdzie nauczano religii i organizowano wiele wspólnych imprez społecznych. Ważną rolę integracyjną miało nauczanie liturgiczne i kaznodziejskie. Dotyczy to przede wszystkim listów pasterskich episkopatu i miejscowych ordynariuszy, kazań i homilii niedzielnych oraz świątecznych, wreszcie działalności rekolekcyjnej i misyjnej. Idzie nie tylko o to, że język tego nauczania był polski, a jego treści szerzyły znajomość nauki chrześcijańskiej powiązanej z kulturą polską, ale w nauczaniu tym była również realizowana pewna myśl integracyjna. Bardzo wyraźnie to wyakcentował ksiądz prymas S. Wyszyński, kiedy mówił o „błogosławionych oczach, które oglądają, co wy widzicie – ten zryw Kościoła, który nie jest rywalem, tylko sprzymierzeńcem”. „Patrząc na świątynie piastowskie, wczuwając się w ich wymowę – wiemy na pew-

³⁷ Tamże, s. 145.

no, to nie jest dobro poniemieckie, to jest dusza polska! To nasze własne ślady, królewskiego szczepu piastowskiego! Przemawiają do ludu polskiego bez komentarzy, nie trzeba nam objaśniać, rozumiemy ich wymowę. Z czasów piastowskich pochodzą świątynie, które czekały – i doczekały się³⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje działalność charytatywna Kościoła na terenie Dolnego Śląska. Pierwszym tego akcentem było utworzenie przez ks. K. Milika organizacji dobroczynnej Caritas³⁹. Organizacja ta współpracowała z Czerwonym Krzyżem w Szwajcarii oraz Centralnym Biurem Dobroczynności we Włoszech. Za jej staraniem napływały do Wrocławia leki, żywność, odzież, urządzenia medyczne. Władze Caritasu zorganizowały kuchnie ludowe, a dla dzieci i młodzieży — kolonie i półkolonie. Wystarczy wspomnieć, że już w 1946 r. objęto opieką około 200 000 osób⁴⁰, a wydatki, jakie na te cele przeznaczano, rosły w setki milionów złotych w ciągu czterech, a nawet pięciu pierwszych lat⁴¹. Przedmiotem tej opieki były przede wszystkim dzieci i młodzież i na tym odcinku była ona zawsze łączona z oddziaływaniem wychowawczym. W akcji tej nie robiono żadnych różnic między grupami, choć i to prawda, że były w tym względzie niekiedy wątpliwości i zastrzeżenia, płynące zresztą przeważnie ze zrozumiałej w takich sytuacjach podejrzliwości. Każdy taki wypadek starano się jednak szczegółowo badać i wyjaśniać. Pierwszym dyrektorem wrocławskiego Caritasu został ojciec Marian Pirożyński⁴²; po nim funkcję tę pełnił ks. Antoni Samulski. Organizacja rozwijała swą pożyteczną działalność do 23 stycznia 1950 r., kiedy to władze państwowe przeprowadziły – pod pretekstem rzekomych nadużyć finansowych – kontrolę organizacji diecezjalnych w całym kraju. Dwa dni później władze wprowadziły przymusowe zarządy organizacji Caritas w poszczególnych diecezjach. Na ich czele stanęły osoby cieszące się pełnym zaufaniem władz PRL. W tej sytuacji biskupi polscy, zebrani 30 stycznia 1950 r. w rezydencji metropolity krakowskiego kard. Adama

³⁸ J. Krucina, *Obchody kościelnego dwudziestolecia*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, s. 108; tenże, *Rola integracyjna Kościoła na Ziemiach Zachodnich*, s. 18.

³⁹ Zob. J. Majka, *Kościół jako dalszy ciąg miłosierdzia chrześcijańskiego*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970, s. 215.

⁴⁰ E. Nowicki, *Zagadnienia organizacyjne Kościoła Katolickiego na Ziemiach Odzyskanych*, PDSK, s. 111.

⁴¹ Por. Sprawozdanie Krajowej Centrali „Caritas” za rok 1947, Kraków 1948, s. 10.

⁴² O. Marian Pirożyński, redemptorysta, ur. 17 października 1899 r. w Lublinie, wyświęcony 28 czerwca 1925 r. w Tuchowie, od 1930 r. profesor Małego Seminarium Ojców Redemptorystów w Toruniu, misjonarz, publicysta, społecznik, w latach 1946-50 i 1957 r. redaktor „Homo Dei”, od 1946 r. we Wrocławiu, pierwszy polski duszpasterz parafii św. Rodziny we Wrocławiu i pierwszy referent kurii wrocławskiej dla spraw charytatywnych, zm. 4 maja 1964 r. w Warszawie. Zob. *Polski słownik biograficzny*, t. XXXVI, Kraków – Warszawa – Gdańsk – Łódź 1981, s. 539-541.

Stefana Sapięhy, rozwiążali związki diecezjalne Caritas i wezwali wszystkich duszpasterzy do krzewienia miłosierdzia chrześcijańskiego w innych formach⁴³.

Ogromne znaczenie dla kształtowania się jednolitej kultury narodowej na tych terenach miała odbudowa kościołów, bardzo często zabytkowych, pamiętających czasy polskości tych ziem. Mobilizowała ona wysiłki i ofiary wielu ludzi, dlatego musiała być z natury rzeczy połączona z odpowiednią akcją informacyjną, polegającą między innymi na wiernym ukazaniu przeszłości historycznej odbudowywanych obiektów. Przyczyniała się do zakotwiczenia ich świadomości narodowej i religijnej w konkretnych ośrodkach życia religijnego, wiązała z terenem, uczyła miłować tę ziemię, do której jeszcze nie zawsze umiano przywyknąć.

Do pogłębienia recepcji Ziemi Zachodnich w świadomości ogólnonarodowej przyczyniały się różne akcje religijne i kościelne organizowane w biskupstwach Ziemi Zachodnich. I tak od 13 do 20 sierpnia 1961 organizowano na Dolnym Śląsku Dni Maryjne, które zebrały we Wrocławiu ponad 30 biskupów ze wszystkich diecezji kraju. Warto wspomnieć o nawiedzeniu Ikony jasnogórskiej, które jako przedsięwzięcie duszpasterskie i apostołskie miało spinać w diecezjach Ziemi Zachodnich i Północnych kończące się pierwsze milenium z drugim tysiącleciem. Zamierzano w ten sposób budzić świadomość ciągłości polskich dziejów na tych ziemiach oraz podkreślać opiekę Matki Bożej nad całą Polską⁴⁴. Inną akcją, godną polecenia, były obchody dwuziestolecia polskiej organizacji kościelnej, zorganizowanej przez Episkopat Polski w dniach od 31 sierpnia do 2 września 1965 r. we Wrocławiu. Bardzo wzruszającym akcentem była symbolika ołtarza, wspartego o odbudowaną archikatedrę, udekorowaną godłami pięciu stolic Ziemi Zachodnich i Północnych, otoczonego całym Episkopatem z Prymasem na czele. Całej akcji towarzyszyły niezliczone rzesze wiernych⁴⁵.

5. KANONICZNA STABILIZACJA JAKO UWIEŃCZENIE INTEGRACJI

Uwieńczeniem wielkiego integracyjnego wysiłku Kościoła było podpisanie w Warszawie w roku 1970 traktatu polsko-niemieckiego i wydanie przez papieża Pawła VI 26 czerwca 1972 r. bulli *Episcoporum Poloniae coetus*, która nadawała kanoniczną stabilizację życia religijnego w zachodniej i północnej Polsce⁴⁶. Do-

⁴³J. Swastek, dz. cyt., s. 146.

⁴⁴J. Krucina, *Wkład Kościoła w integrację Ziemi Zachodnich i Północnych*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 43-44.

⁴⁵Zob. J. Dębski, *Wymowa znaków*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, s. 114.

⁴⁶J. Krucina, *Rola integracyjna Kościoła na Ziemiach Zachodnich*, s. 21; J. Pater, *Polska administracja Kościoła rzymskokatolickiego na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, „Dolny Śląsk” 4 (1997), s. 19.

tychczasowi administratorzy apostołscy w Olsztynie, Gorzowie Wielkopolskim, Wrocławiu i Opolu zostali biskupami ordynariuszami. Ponadto erygowano dwie nowe diecezje: koszalińsko-kołobrzeską i szczecińsko-kamieńską. Wrocławowi przywrócono rangę metropolii z biskupstwami sufragalnymi w Opolu i Gorzowie Wielkopolskim⁴⁷. Niedługo po tym fakcie wielki architekt tej kanonicznej stabilizacji życia religijnego na ziemiach zachodnich, ks. abp Bolesław Kominek, piątego marca 1973 r. otrzymał z rąk papieża Pawła VI kapelusz kardynalski⁴⁸.

Klamrą zamykającą wielki trud i wkład Kościoła katolickiego w integrację zachodnich i północnych ziem Polski są słowa wypowiedziane przez papieża Jana Pawła II na Jasnej Górze w roku 1983. Wtedy powiedział: „Wiele wykonał Kościół na tych terenach po ich powrocie w granice współczesnego państwa polskiego. Ogromnie wielki wkład pracy w odbudowę, w rozwój, w zakorzenienie. Wielka praca nad tym, by wszyscy byli u siebie i swoi”. Dwa lata później ks. kard. H. Gulbinowicz na uroczystościach jubileuszu 40-lecia wypowiedział znamienne słowa: „Pan wieków i narodów pozwala nam w tak podniosłej atmosferze radować się zakończeniem jubileuszu 40-lecia organizacji pracy Kościoła na tych ziemiach po II wojnie światowej [...]. Dziś stanęli przy ołtarzu dziękczynienia wszyscy ordynariusze katolickich diecezji w Polsce jako nierozzerwalna całość. Przez to chcemy powiedzieć całej Polsce i światu, że dokonała się całkowita integracja z Macierzą”⁴⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zadania, jakie stały przed Kościołem na tej dolnośląskiej ziemi, były ogromne i jego wkład w ich wypełnienie był bardzo wielki, pomimo trudności, na jakie w swej misji napotykał. Nie sposób ocenić ostatecznie tego wkładu bez uwzględnienia tych trudności, które były przecież liczne i wielorakie. Wartość oddziaływania Kościoła, a także jego skutki mierzy się nie tylko wielkością nakładów materialnych, a nawet konkretnie wykonaną pracą, ale także, a może przede wszystkim, wielkością ponoszonych ofiar i poświęceń. Ofiary te to jeszcze jeden bardzo ważny czynnik integracji kulturowej i społecznej tych ziem.

⁴⁷ Komunikat Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w sprawie kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. II: *Lata 1960-1974*, Poznań 1995, s. 594-596; List Prymasa Kard. S. Wyszyńskiego do Premiera P. Jaroszewicza w sprawie decyzji papieża Pawła VI o uregulowaniu organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych, tamże, s. 596-597.

⁴⁸ J. Pater, dz. cyt., s. 19.

⁴⁹ H. Gulbinowicz, *Dokonała się integracja z Macierzą*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 18.

Sommarrio

L'articolo presenta il ruolo integrativo della Chiesa Cattolica nelle regioni occidentali della Polonia dopo la seconda guerra mondiale. Nel 1945 nel Nord ed Ovest della Polonia veniva la gente dalle diverse parti del paese. La Chiesa Cattolica è diventata un fattore integrativo per la nuova società, soprattutto nel livello parrocchiale e diocesano. Pian piano la gente si unificava tra di loro, ma anche con il *bonum commune* della Chiesa. Era proprio la Chiesa che riusciva a vincere nella società l'incertezza d'indomani.

KS. JERZY MACHNACZ
PWT WROCŁAW

WOLNOŚĆ I GRANICA ANTROPOLOGIA EDYTY STEIN

WSTĘP

Tytuł wskazuje na temat niniejszych rozważań, jest nim filozofia człowieka Edyty Stein. Jednocześnie w tytule dokonuje się sprecyzowanie tematu, chodzi o naświetlenie problemu wolności i granic człowieka. Trzeba powiedzieć, że filozofia człowieka i tematyka wolności zdominowały ostatnie stulecia. Wolność jest tym, co stanowi o życiu człowieka jako człowieka. Z tego względu na czasie są rozważania ukazujące wszelkiego rodzaju zniewolenia człowieka, jak i obnażające fałszywe rozumienie wolności, gdyż one – tak pierwsze, jak i drugie – zbliżają nas do prawdy o człowieku.

Okazję do przeprowadzenia niniejszych rozważań daje nam praca Claudii Mariéle Wulf, którą omówimy w pierwszej części (1). W dalszych częściach naszkicujemy stosunek filozofii Stein do filozofii M. Heideggera (2) i fenomenologii ontologicznej H. Conrad-Martius (3). Naświetlenie i uwzględnienie tego stosunku pogłębia rozumienie bytu osoby i wyjaśnia, dlaczego doszło do tzw. sporu wewnątrzfenomenologicznego. Na tak zarysowanym tle będzie można naszkicować stanowisko, jakie Stein zajęła w sporze między transcendentalem idealizmem a fenomenologią ontologiczną (4). Ostatni punkt zasygnalizuje, gdzie i w jaki sposób wolność i prawda stanowią otwarcie i zamknięcie dla bytu ludzkiego (5). W zakończeniu zwrócimy uwagę na to, w jaki sposób zajęte stanowisko filozoficzne wyznacza pole badań filozofa.

OTWARCIE I ZAMKNIĘCIE

Po ogromnym zainteresowaniu życiem i osobą Edyty Stein, udokumentowanym licznymi publikacjami¹, nadeszło większe zainteresowanie jej dorobkiem filozoficznym². Na rynku niemieckim pojawiła się właśnie nowa książka o filozofii Edyty Stein: Claudia Mariéle Wulf, *Freiheit und Grenze. Edith Stein Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Patris Verlag, Vallendar – Schönstatt 2002, s. 405. Została przedstawiona jako praca doktorska na Fakultecie Filozoficznym Politechniki w Dreźnie w roku 2000. Wulf napisała swą rozprawę pod kierunkiem H.B. Gerl-Falkovitz, znakomitej znawczyni filozofii Stein³, która w słowie wstępnym pisze: „Zasługa tej pracy leży zdecydowanie w skonfrontowaniu ontologicznego stanowiska Stein z konstytucją fenomenologiczną tak że dalsze badania dorobku Stein nie obejdują się bez teoretyzowania, czy Stein przy wszelkiej ontologicznej argumentacji nie była cały czas (transcendentalnym lub ejdetycznym, lub realnie zorientowanym) fenomenologiem, za czym przemawiają prace z ostatniego okresu jej twórczości”⁴.

Określenie stosunku fenomenologii (transcendentalnej) do ontologii jest wyzwaniem i zadaniem postawionym sobie przez Wulf w tej pracy, konsekwencje wynikające z tego stosunku są konkretyzowane na przykładzie ontycznej budowy osoby ludzkiej. Cokolwiek się mówio filozofii Stein, zawsze trzeba powiedzieć, że jest to filozofia człowieka. Gerl-Falkovitz mówi nawet o fenomenologii personalnej.

¹ Do najważniejszych zaliczam: B.W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, t. I Basel 1987 (następne tomy się nie ukaza); A.U. Müller, M.A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Zürich 1998; C. Koepcke, *Edith Stein. Ein Leben*, Würzburg 1991; E. Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophien und jüdische Märtyrerin*, München 1987; R. Stertenbrink, *Neuer Tag – neues Leben. Edith Stein – ihr Leben, ihre Botschaft für heute*, Frankfurt am Main 1997.

² Do najważniejszych zaliczam: A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg – München 1993; E. Otto, *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar – Schönstatt 1990; P. Schulz, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg – München 1994; L. Elders red. *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Würzburg 1991; W. Herbstrith red., *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991. W języku polskim: J. Machnac (tłum., opr. i wstępem poprzedził), *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999; J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.

³ *Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage*, Freiburg 1989; *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik Leben*, Mainz 1991; A. Neyer, H.B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein. Gestalt, Begegnung, Gebet*, Freiburg 1994.

⁴ Tamże, s. 17.

Postawione przed sobą wyzwanie i zadanie Wulf realizuje w sześciu rozdziałach: 1. Antropologia E. Stein w kontekście wczesnej fenomenologii (s. 19-23), 2. Filozoficzny kontekst dzieła Ed. Stein (s. 24-138), 3. Naukowo-teoretyczny kontekst pracy E. Stein (s. 139-177), 4. Konstytucja osoby (s. 178-363), 5. Rozważania filozoficzno-religijne (s. 364-381), 6. Rozważania końcowe (s. 382-388), Wykaz literatury (s. 389-402).

Objętościowo rozdziały nie są wyważone, co nie jest zarzutem. Najwięcej miejsca poświęcono pokazaniu powiązań i różnic filozofii Stein z fenomenologią Husserla i filozofią Schelera (rozd. 2) oraz naszkicowaniu budowy osoby ludzkiej (rozd. 4), w którym analizowana jest: 1) świadomościowo-aprioryczna konstytucja osoby w ontologicznym powiązaniu zwrotnym (s. 178-186), 2) konstytucja osoby z perspektywy transcendentalnej i ontologicznej (s. 187-261), 3) wolność i granica w ujęciu ontologicznym (s. 262-304), 4) związanie konstytutów osoby z przestrzenią ontologiczną (s. 305-338), 5) osobowy wymiar wolności (s. 339-349), 6) od transcendentalnej konstytucji osoby ku stawaniu się bytem ludzkim (s. 348-355), 7) wynik starań Stein (s. 356-364).

Praca Wulf zasługuje na najwyższą ocenę i uznanie. Z pewnością będzie służyła za podstawę do dalszych analiz problemów postawionych przez filozofię Stein. Niżej poczynione uwagi mają jedynie charakter uzupełniający, starają się zwrócić uwagę na brakujące kamyki w mozaikowym obrazie filozofii Stein nakreślonym przez Wulf. Trzeba na nie wskazać, jeśli ich uwzględnienie i przeprowadzenie rozsądziłoby ramy zaprezentowanej książki. Wulf musiała ograniczyć zasięg analiz, aby pozostało miejsce na ich głębie. O co chodzi? Otóż Wulf analizuje dosyć obszernie – i słusznie – fenomenologię Husserla i filozofię Schelera. Obaj filozofowie wywarli znaczny wpływ na rozwój i kształt jej myśli. Wulf nie porusza w wystarczającym zakresie stosunku filozofii Stein do dzieła Heideggera i ontologicznej fenomenologii Conrad-Martius. Wydaje się, że przynajmniej zaznaczenie tego stosunku, co tutaj czynimy w sposób więcej niż szkicowy, jest konieczne.

FENOMENOLOGIA EGZYSTENCJALNA M. HEIDEGGERA

Analizując bytową konstytucję osoby ludzkiej Stein nie mogła pominąć milczeniem pracy Heideggera *Sein und Zeit*, opublikowanej w roku 1927. Dla wielu jest to dzieło stulecia. Stein uważa, że „być może żadna inna książka w ostatnich dziesięcioleciach nie wpłynęła tak bardzo na współczesną filozofię jak ta właśnie”⁵, stara się z analiz przeprowadzonych przez Heideggera wydobyć: czym jest *Dasein*? Czy analiza *Dasein* jest wierna? Czy analiza *Dasein* jest wystarczająca do postawienia pytania o sens bytu?

⁵ *Welt und Person – Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, ESW t. VI, Freiburg 1994, s. 91.

Stein krytykuje u Heideggera zupełny brak analiz poświęconych problematyce ciała i duszy i pyta: „Co pozostaje z człowieka, jeśli nie zwraca się uwagi na ciało i duszę?”.

Czym jest *Dasein*? *Dasein* jest po prostu ludzkim byciem (*das menschliche Sein*), byciem człowieka (*das Sein des Menschen*). Istotą *Dasein* jest istnienie, które Heidegger nazywa egzystencją. *Dasein* jest szczególnym sposobem bycia, „zarezerwowanym” tylko dla człowieka. Stein uważa, że Heidegger przypisuje *Dasein* to, co filozofia klasyczna zarezerwowała dla bytu absolutnego: jednocześnie istoty z istnieniem⁶.

Czy analiza *Dasein* jest wierna? Na szczególne uznanie w analizach Heideggera zasługuje – zdaniem Stein – wydobycie i opisanie zwykłego, powszedniego bycia człowieka (*alltägliches Dasein*). Ale czy przyczynia się ono do wyjaśnienia ludzkiego bycia? Czy Heidegger nie zatrzymuje się tylko na wybranych przez niego fenomenach? Stein pokazuje, że ulubionym przez Heideggera fenomenem jest: „bycie wrzuconym w świat”. Heidegger nie stawia – co zaznacza Stein – pytania o to, kto go wrzucił i dlaczego. Milczenie na ten temat lub powiedzenie, że pytania dotyczące wrzucenia są bez sensu, nic nie zmienia w sytuacji człowieka. Dlatego Stein zadaje pytanie Heideggerowi: Czy „wrzucenie człowieka w świat” nie świadczy o stworzoneści świata i człowieka oraz nie wskazuje na istnienie tego, co człowieka w świat rzuca?⁷

Byciu człowieka nie chodzi o nic innego jak tylko o jego własne bycie. Wśród trzech czasowych ekstaz: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, pierwszeństwo przysługuje ostatniej. Sytuacją graniczną dla *Dasein* jest śmierć. Ponieważ bycie człowieka jest byciem otwartym, dlatego człowiek musi w sposób istotny liczyć się z możliwością śmierci. On wie, że umrze, nie wie tylko: kiedy? Człowiek istnieje na granicy nicości, istnieje i z przerażeniem patrzy w przyszłość. Lęk wyznacza jego sposób bycia.

W analizach lęku i śmierci nakreślonych przez Heideggera i Stein rysują się odmienne obrazy człowieka. Czym jest śmierć? Heidegger odpowiada: końcem *Dasein*. Koniec jest granicą, a granica – mówiąc językiem Heideggera – graniczy: oddziela coś od czegoś, coś kończy i coś rozpoczyna. Pojęcie granicy zakłada istnienie dwóch odmiennych rzeczywistości. Heidegger jest filozofem, a nie teologiem, zastrzega, że jego wypowiedzi mają też taki charakter. Stein natomiast uważa, że Heidegger osiąga granicę i się na niej zatrzymuje. Nic nie mówi o drugiej stronie graniczy, o czymś, co się rozpoczyna, ponieważ nie ma u niego pełnej ontologii istoty śmierci. Jej zdaniem „*bycie ku śmierci*” (*Sein zum Tode*) rzuca swia-

⁶Tamże, s. 91.

⁷Tamże, s. 93.

tło na ontologiczną sytuację człowieka. Bycie człowieka jest darem, człowiek ma udział w pełni istnienia. Ale o tej sytuacji Heidegger nic nie chce – zdaniem Stein – wiedzieć, ponieważ „gdyby *Dasein* było po prostu nicością (*Nichtsein*), wtedy nie odczuwałoby żadnego lęku tak przed niebyciem, jak i przed byciem”. Istnienie człowieka jest wprawdzie istnieniem na granicy nicości, ale przynależy do niego udział w pełni (*Fülle*) bycia, o czym poucza go „zdrowy instynkt życia”⁸.

„Nasz byt nie jest tylko bytem czasowym, on nie wyczerpuje się w czasie”⁹. Stein uważa, że nie jest przypadkiem, iż Heidegger wybrał na określenie *Dasein* pojęcie troski (*Sorge*) jako sposobu bycia człowieka. Ludzkie bycie jest byciem zatroskanym. W jego analizach nie ma miejsca na to, co daje ludzkiemu istnieniu pełnię: radość, szczęście, miłość. Jej zdaniem *Dasein* przechodzi u Heideggera z nicości w nicość. „A przecież istnieje pełnia, która dopiero czyni zrozumiałym, dla czego człowiekowi «chodzi o jego własne bycie»”¹⁰.

„Troska i czasowość nie są ostatecznym sensem ludzkiego bycia”¹¹. Stein jest przekonana, że Heidegger musi zmienić swoją koncepcję czasu, co – jej zdaniem – już się stało w jego pracy o Kancie. Czasowość musi otrzymać pełne wyjaśnienie swego sensu przez to, że okaże się, w jaki sposób byt przygodny, czasowy ma udział w bycie absolutnym, wiecznym. Od bytu przygodnego można poprowadzić linię do bytu absolutnego. Stąd tytuł pracy Stein: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Przedsięwzięcie Heideggera jest – zdaniem Stein – nie tylko pełne braków w konkretnych analizach, lecz przede wszystkim błędnie opisuje sytuację wyjściową, gdyż nie odnosi bytu przygodnego do bytu wiecznego¹².

Czy analiza *Dasein* jest wystarczająca? Według Heideggera sens bycia ujawnia się i można zrozumieć tylko w *Dasein*, tylko człowiekowi chodzi o jego własne bycie. Heidegger świadomie polaryzuje ludzkie bycie, „podnosi” je do jedynego bycia: wszystko jest, tylko człowiek egzystuje. W tym kontekście Stein myśli zupełnie inaczej. Człowiek nie tylko rozumie swój własny byt, on rozumie byt innego bytu, dlatego nie jest skazany na swój własny byt jako jedynie możliwą drogę do sensu bytu. Ontologiczne analizy można również rozpocząć od bytu przedmiotowego, który w sobie samym posiada swój sens. Heidegger nie może się z takim twierdzeniem zgodzić, gdyż dla niego nie ma żadnego innego sensu jak tylko sens rozumienia. Sens rozplywa się w rozumieniu.

⁸ Tamże, s. 103.

⁹ Tamże, s. 110.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 111.

¹² Tamże, 112.

Według Stein jest oczywiste, że Heidegger przystępując do badań bytu, ma już określoną jego koncepcję. On robi wszystko, aby udowodnić czasowość bytu i stara się nie dopuścić do pokazania się w bycie przygodnym wieczności. Jeśli w takim nastawieniu analizuje się byt, to rzeczywiście człowiek jest jedynie tym, co istnieje, egzystuje i wszystko od niego zależy¹³.

FENOMENOLOGIA ONTOLOGICZNA H. CONRAD-MARTIUS

W szerokim nurcie fenomenologii Conrad – Martius wyróżnia trzy strumienie, mówi ona o: 1) fenomenologii transcendentalej, reprezentowanej przez Husserla i jego późniejszych uczniów (Fink, Landgrebe), 2) fenomenologii egzystencjalnej uprawianej przez Heideggera i 3) fenomenologii ontologicznej, za którą opowiedzieli się prawie wszyscy przedstawiciele tzw. monachijsko-getyńskiego kręgu fenomenologów¹⁴.

Wypowiedź Conrad-Martius należy opatrzyć krótszym historycznym i dłuższym merytorycznym komentarzem. Na przełomie wieków XIX i XX filozofia europejska przeżywała głęboki kryzys wywołany brakiem metody. Husserl wypracował metodę pozwalającą na odpowiedzialne filozofowanie. W *Badaniach logicznych*¹⁵ wskazał na sferę zarezerwowaną dla filozofii, w której filozof ma do czynienia z „rzeczami” i prawami o charakterze koniecznym i pewnym. W artykule *Filozofia jako nauka ścisła*¹⁶ przedstawił swój program filozoficzny, który będzie realizował do końca życia. Przez realizację należy rozumieć jego ustawiczny rozwój. Husserl był filozofem z powołania, całkowicie oddał się poszukiwaniu mądrości.

Przedsięwzięcie Husserla zostało zauważone. Jego sposób filozofowania przedstawiony w *Badaniach logicznych* wywołał ruch fenomenologiczny¹⁷. Do Getynki, gdzie Husserl wykładał w latach 1901-1916, zjeżdżali studenci dosłownie z całego świata. Większość z nich dokładnie wiedziała, co jest tak fascynujące w stanowisku Husserla. Ale w Getyndze czekało na nich rozczarowanie spowodowane właśnie zmianą stanowiska Husserla¹⁸. Oni to od razu zauważyli. Cóż się

¹³Tamże, s. 114.

¹⁴Zob. *Phänomenologie und Spekulation*, w: H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, t. III, München 1965, s. 370; *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, w: CMS, t. III, s. 393.

¹⁵*Gesammelte Schriften*, red. E. Ströcker, Hamburg 1992, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, 1 Teil, Bd. 3; Zweiter Band, 2 Teil, Bd. 4.

¹⁶*Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos* I/1911.

¹⁷Na temat ruchu fenomenologicznego zob.: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, red. R. Sepp, Freiburg – München 1988.

¹⁸Zob. E. Ströcker, P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg – München 1989; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989.

takiego stało? Otóż od roku 1905 Husserl zaczął skłaniać się ku transcendentalnemu idealizmowi, za którym też się opowiedział w *Ideach*¹⁹. Doszło do dyskusji i sporów filozoficznych. O co właściwie chodziło? O sprawę niezmiernie ważną dla obu stron, o status bytowy fenomenu, o rozumienie sposobu istnienia „samej rzeczy”, o realność²⁰.

Bramą wprowadzającą do „ziemi obiecanej filozofii”, dającą dostęp do fenomenologii transcendentalnej są – według Husserla – wzięcie w nawias i ciąg redukcji. Wydaje się, że w tym względzie Conrad-Martius i fenomenolodzy monachijsko-getyńscy dobrze zrozumieli intencje i przedsięwzięcie Mistrza. Conrad-Martius pisze, że przez redukcję „zostaje odsłonięty – co jest nowe i znaczące – region faktycznego bytu, który w faktycznym, empirycznym istnieniu i doświadczalnej daności, a więc w ukierunkowaniu na faktyczność jego realnego istnienia, zapewnia możliwość absolutnie niepowątpiewalnych filozoficznych analiz”²¹. Tym samym z odkryciem czystej, transcendentalnej świadomości spełnia się jedno z największych pragnień człowieka, pragnienie posiadania wiedzy absolutnie pewnej. Ale za jaką cenę? Oddajmy znów głos Conrad-Martius: „Filozofia Husserla – i tutaj dostrzegamy mimo absolutnie idealistycznego stanowiska pierwszą delikatną linię ku filozofii bytu – w miłującym rzecz poświęceniu zstąpiła do bytu, do konkretnie istniejącego bytu w prawdziwej bezpośredniości. Ale ten byt Husserl znajduje i dostrzega tylko na poziomie czystej świadomości. Dla niego fenomenologiczna redukcja nie jest tylko metodycznym środkiem, aby wydobyć to szczególne królestwo czystego Ja, lecz jedyną drogę i dostępem do bytu w jego absolutności. Tutaj jest absolutny byt i tylko tutaj”²². Czysta, transcendentalna świadomość jest bytem absolutnym. Idealistyczne stanowisko osiąga punkt kulminacyjny. Fenomen realności, który z istoty przynależy do realności świata, zostaje jednak przez redukcję naruszony.

Zadaniem fenomenologii jest – według Conrad-Martius – „przewyciężenie idealizmu transcendentalnego”²³. Ona nazywa fenomenologię przez nią uprawianą: fenomenologią ontologiczną. Fenomenologia ontologiczna odsłania „logikę bytu”, ona jest ontologią. „W bardzo precyzyjnym sensie można badanie istoty postawić na równi z ontologią: onto – logika = ontologia. Należy przy tym: 1) byt czy bytujące wziąć w najbardziej ogólnym sensie tego «co jest», oraz 2. «logikę», tak pomyślaną, wyprowadzić z obiektywnego logosu czegoś bytującego”²⁴.

¹⁹ *Gesammelte Schriften*, t. V.

²⁰ Na temat rozumienia fenomenologii przez Stein, Conrad-Martius, Pfändera, Hildebranda, Reinacha, Schelera i Husserla, zob. J. Machnac, *Fenomenologia*, Kraków 1990.

²¹ *Seinsphilosophie*, w: CMS, t. I, s. 20.

²² Jw.

²³ *Vorwort*, w: A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München 1951, s. 5.

²⁴ *Phänomenologie...*, s. 378.

Praca fenomenologa w rozumieniu Conrad-Martius nigdy nie jest konstruowaniem, ustanawianiem czy ograniczaniem rzeczywistości. Ona powinna być zawsze tylko jej odczytywaniem i opisywaniem. Fenomenolog pozwala rzeczywistości być tym, czym ona jest i jak ona jest. W tym względzie jest on wierny rzeczywistości.

STEIN – MIĘDZY TRANSCENDENTALNYM IDEALIZMEM A FENOMENOLOGIĄ ONTOLOGICZNĄ

A.U. Müller pisze, że „nie można sobie wyobrazić myślenia Edyty Stein bez kręgu fenomenologów i fenomenologicznych przyjaciół. Decydującą rolę odgrywa nie tylko filozoficzny spór z Husserlem, lecz również polemika z Reinachem, Heideggerem, Schelerem, Heringiem, Conrad-Maritus i innymi”²⁵. Stein należała do najzdolniejszych uczniów Husserla, jako jego asystentka miała wgląd do wszystkich jego manuskryptów, doskonale znała i rozumiała filozofię Mistrza. I idzie za nim tematycznie i metodologicznie, czego najlepszym przykładem są jej doktorat i wcześniejsze prace.

K.H. Lembeck pisze, że „Stein od samego początku była tylko względnie, warunkowo fenomenologiem w sensie Husserla, ponieważ szukała w fenomenologii tego, co nie było w niej do znalezienia, oraz dlatego, że nie była gotowa wyciągnąć najgłębszych konsekwencji z fenomenologicznej filozofii, podobnie jak wielu innych uczniów Husserla”²⁶. Lembeck nawiązuje tutaj do tzw. sporu wewnątrzfenomenologicznego, o którym wspomnieliśmy przy Conrad-Martius. W pierwszej jego fazie Stein nie wzięła czynnego udziału. Później opublikowała na temat stosunku fenomenologii do transcendentálního idealizmu dwie krótkie recenzje. Jej *Exkurs über den transzendentalen Idealismus*, znajdujący się w *Potenz und Akt*²⁷ i nie był wielu znany aż do chwili jego opublikowania w tomie XVIII dzieł Edyty Stein. Podobnie ma się sprawa z uwagami o transcendentálním idealizmie znajdującymi się w *Einführung in die Philosophie*²⁸.

Interesujące jest już miejsce, w którym Stein przeprowadza krytykę transcendentálního idealizmu w *Potenz und Akt*. Przerywa ona rozważania o człowieku i między analizami dotyczącymi aktualnego życia duszy, kształtowanymi przez *species sensibilis* i *species intelligibilis* prowadzi dyskusję ze stanowiskiem trans-

²⁵ *Grundzüge...*, s. 29.

²⁶ *Die Phänomenologie Husserls und Edith Steins*, ThPh 63 (1988), s. 182.

²⁷ Praca ta miała być podstawą przewodu habilitacyjnego, do którego z różnych względów nie doszło. Jej maszynopis znajduje się w spuściźnie H. Conrad-Martius. Zob. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayrischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, s. 250. Sygnatura: F I 2.

²⁸ ESW, t. XIII.

cidentalnym. Dlaczego właśnie to miejsce? Dlatego, że poprawna interpretacja *species sensibilis* i *species intelligibilis* jest „o najwyższym filozoficznym znaczeniu: tutaj jest punkt, w którym oddziela się «idealizm» od «realizmu»”²⁹. Między podmiotem i przedmiotem, między kategorią świadomości i danym zmysłowym materiałem toczy się gra: duchowe życie. „Otwarcie duchowego przedmiotu dla przedmiotowego świata jest [otwarcie – JM.] konstytutywnym, duchowe życie jest życiem intencjonalnym, ta intencjonalność nie jest całkowicie nieokreślona, lecz od samego początku, to znaczy skoro tylko Ja obudzi się do duchowego życia, jest już uformowana w ogólnych podstawowych rysach”³⁰. U podstaw duchowego życia są dane zmysłowe. Ciało odgrywa przy tym szczególną rolę. Ono nie tylko jest przedmiotem, materialną bryłą (*Körper*), nie tylko przynależy do mnie, ono jest w określonym sensie mną samym (*Leib*), stanowi fizyczny wyraz mnie samego. Nie istnieje coś takiego jak czysta data wrażeniowa, gdyż w życiu podmiotu spotykamy zawsze *species sensibilis* – *intelligibilis*. Podmiot może jednak przez swoją duchową aktywność abstrahować od zmysłowego materiału i skoncentrować się na samej formie.

W *Einführung in die Philosophie* Stein kontynuuje problematykę *species sensibilis* i *species intelligibilis*. Analizy spostrzeżenia zmysłowego pokazują, że przedmiot więcej „dostrzega”, niż mu jest dane. Jeśli spostrzeżenie zawiera moment intencji, to wrażenie go nie posiada. Granica między podmiotem i przedmiotem zostaje – według Stein – we wrażeniu niejako zatarta: dane wrażeniowe są wprawdzie czymś obcym względem Ja, ale z drugiej strony przynależą do jego strumienia przeżyć. „Wrażenia są na granicy oddzielającej podmiot od przedmiotu [...], na granicy między immanencją i transcendencją”³¹.

Przez dane wrażeniowe dany jest podmiotowi świat przedmiotowy. Co to znaczy? Podmiot musi się uporać z chaosem danych wrażeniowych. Razem ze Stein możemy postawić decydujące pytania: „Czy przedmioty naszego doświadczenia posiadają egzystencję niezależną od wszelkiej świadomości? Czy ich istnienie (*Dasein*) i ich struktura jest uwarunkowana przez istnienie (*Dasein*) i strukturę świadomości?”³². Opowiedzenie się za pierwszym jest przyznaniem do stanowiska realistycznego, za drugim – do stanowiska idealistycznego. Dla idealisty istnieje realnie tylko duch, dla realisty – w ujęciu naturalistycznym – istnieje tylko przyroda. Dlatego „z odrzuceniem stanowiska naturalistycznego nie zostaje przewyżniony realizm traktujący realny świat jako bytowo samoistny i nie zostaje ugruntowany idealizm, wskazujący na zależność świata od świadomości”³³.

²⁹ PuA, s. 378 – paginacja maszynopisu.

³⁰ Tamże, s. 382.

³¹ ESW, t. XIII, s. 85.

³² Tamże, s. 88.

³³ Tamże, s. 93.

Stein nie krytykuje bezpośrednio transcendentalnego stanowiska Husserla, proponuje przeprowadzenie szerokich i głębokich badań danych wrażeńowych. Ona nie opowiedziała się tak zdecydowanie i jednoznacznie za realizm, ontologicznym stanowiskiem jak Conrad-Martius i większość fenomenologów monachijsko-getyńskich³⁴.

WOLNOŚĆ I PRAWDA JAKO OTWARCIE I ZAMKNIĘCIE OSOBY LUDZKIEJ.

Prawdziwe ludzkie działanie nie mieści się w rzeczywistości przyrodniczej, chociaż na niej się rozgrywa. Ludzkie działanie mieści się w przestrzeni bytu osobowego, jest znaczone motywacją, tak jak przyrodnicze działanie opisuje przyczynowość.

Jaką rolę odgrywa wolność i prawda w ludzkim osobowym bycie? Na ile te konstytuty osoby ludzkiej czynią jej byt otwartym? Gdzie i w jaki sposób one zamykają, „ograniczają” osobę? Czy jest sens w przypadku osoby ludzkiej mówić o absolutnej wolności? Czy rzeczywiście jest wyzwoleniem bycia człowieka?

Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania w kontekście fenomenologii transcendentalnej (Husserl) i fenomenologii personalnej (Stein), nabudowanej na fenomenologii ontologicznej (Conrad-Martius).

Z pojęciem czystej, transcendentalnej wolności wiąże się wolność absolutna, wolność niczym nieograniczona. Sfera czystego, transcendentalnego istnienia nie potrzebuje nikogo i niczego do swego istnienia, ona istnieje istnieniem absolutnym. Cóż to jest za istnienie? Coś jest czyste, jeśli jest samo, jeśli nie jest niczym innym znaczone. Transcendentalność zaś mówi o braku granic, o nieograniczoności. Czyste, transcendentalne Ja jest absolutnie pustym, niczym nienaznaczonym istnieniem. Ono może się wprawdzie poruszać we wszystkich kierunkach, ale nie ma żadnego celu. Wprawdzie istota czystej, transcendentalnej wolności jest w absolutnej nieograniczoności, ale ta absolutna nieograniczoność jest właśnie absolutnym ograniczeniem, związaniem, utrwaleniem. Dlatego czysty podmiot w transcendentalnej wolności jest „uwięziony”, skazany na absolutny spoczynek. Wolność jest ruchem! Czysta transcendentalna wolność jest absolutnym zamknięciem, utrwaleniem (*Fixiertheit*).

Absolutne zamknięcie w bezgraniczności zostaje zniesione wtedy, kiedy czyste Ja przechodzi z płaszczyzny transcendentalnej na płaszczyznę ontologiczną. Przechodząc na płaszczyznę ontologiczną, czyste Ja definiuje, określa siebie, a tym

³⁴ Stein łączyła z Conrad-Martius głęboką przyjaźń osobista, zob. *Edith Stein Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, München 1960, i filozoficzna, zob. H.R. Sepp, *Einführung des Bearbeiters*, w: ESW, t. XVIII, s. XVII.

samym przestaje być czystym Ja. Ja, podejmując opcję, natrafia na coś, przestaje być pustym Ja. Opcja jest artykulacją wolności Ja. Artykułując swoją decyzję, Ja opuszcza sferę absolutnej wolności, ponieważ z niej skorzystało. Innymi słowy: transcendentálna wolność czystego Ja jest apriorycznym warunkiem wolnego działania osoby ludzkiej.

Stein zna dobrze czyste, transcendentálne Ja, o którym tyle pisał Husserl w *Ideach*, ona zdaje sobie sprawę z granic transcendentálnego idealizmu, dlatego przyjmuje podmiot o określonych jakościach, osobowe Ja psychofizycznego indywiduum. Człowiek jest cielesno-psychiczno-duchową rzeczywistością. Jako taki musi transcendentálną wolność podjąć, nadać jej własne, ludzkie wymiary. Czysta, transcendentálna wolność jest konstruktem. Absolutna wolność nie wie nic o swojej wolności, aby jej doświadczyć, musi się zdefiniować, wyznaczyć sobie granice, określić siebie.

Wolność jest otwarciem i zamknięciem, wyznacznikiem, konstytutem bytu osoby ludzkiej. A jak ma się sprawa z prawdą? Nikt nie ma wątpliwości, że istnieje podmiot, podmioty i przedmioty. Fakt stwierdzenia istnienia czegoś jest niczym innym jak poznaniem, że kto/coś jest. Bycie czegoś/kogoś jest byciem siebie objawiającym. Prawda jest dana z samym bytem. Ona jest – klasyczne rozumienie prawdy – zgodnością (adequatio) intelektu z rzeczą.

W poznaniu istnienie podmiotu poznającego zostaje skonfrontowane z istnieniem kogoś/czegoś. Wolne poznanie nie jest jednak czymś dowolnym. Poznający podmiot nie tworzy poznawanej rzeczywistości, on ją odkrywa. W tym sensie w poznaniu poznający podmiot nie ma żadnej wolności, w poznaniu on jest „skazany” na bytowe struktury tego, co jest. Wolne poznanie nie ma zatem prawdy do własnej dyspozycji, ono jest „zapatrzaniem” na to, co jest.

Oczywiście, że poznający podmiot może się zamknąć na prawdę, może się odwrócić od tego, co jest, i stworzyć własną rzeczywistość, ale to będzie jego rzeczywistość. Wtedy będziemy mieli do czynienia z faktem swawoli. Czym jest „swawola” podmiotu poznającego w poznaniu? Oderwaniem myśli od tego, co jest, tworzeniem czegoś we własnych myślach. Swawolne poznanie jest puste, bo nie trzyma się tego, co rzeczywiście jest. W poznaniu rzeczywistość wyznacza granice swawoli poznania. Zaakceptowanie tych granic świadczy o wolności poznającego podmiotu, ponieważ być w prawdzie (bycia) jest bycie w wolności.

ZAKOŃCZENIE

Przymiotniki: transcendentálna, egzystencjalna, ontologiczna, wyznaczają nurty w szerokim strumieniu fenomenologii, tym samym określają, otwierają i zamykają pole badań. Czym jest fenomenologia? Powrotem do samych rzeczy! Na czym ten powrót polega? Co on daje? Conrad-Martius odpowiada w imieniu własnym

i przedstawicieli o nastawieniu ontologicznym: „dla nas powrót do rzeczy oznacza i oznacza [...] osiągnięcie zupełnie nowego i ostatecznego filozoficznego nastawienia, a z nim wybawienie od wszelkich krytycznych, teoriopoznawczych, psychologicznych, historycznych i innych – naniesionych przez tradycję – przesądów, wyzwolenie od wszelkich uprzedzeń”³⁵. Fenomenologia jest wyzwoleniem z wszelkich więzów i skierowaniem uwagi na to, co jest. Stanowisko ontologiczne jest otwarciem na rzeczywistość, na to, co jest i jak ono jest. Fenomenolog o nastawieniu realistycznym, ontologicznym nie wyznacza granic rzeczywistości, on je respektuje, i to w podwójnym sensie: pozwala czemuś być w tym, czym ono jest (coś jest) i tak jak ono jest (że coś jest).

Z perspektywy ontologii transcendentalne stanowisko Husserla prowadzi do podwójnego okaleczenia, odwartościowania bytu: a) pozycjonalnego, w którym to, co istnieje, zostaje pozbawione swojej własnej samodzielnej pozycji bytowej, oraz b) treściowego, w którym Ja podmiotu filozofującego „staje się” czystym Ja. Pole badań filozoficznych zostaje zawężone do bytu czystej świadomości, przez co „nieskończona ilość istności, które dzięki swojej realności transcendują czystą świadomość, zostaje wyłączona. A przecież świat przedstawia nieskończony areal rzeczywistości pytających o swoją realną podstawę istoty, dających fenomenologii wspaniałe pole badań, do którego ona ma prawo”³⁶. Husserl wprawdzie przez całe życie szukał realności, ale nigdy do niej nie doszedł ze względu na przyjęte stanowisko.

Zupełnie inaczej ma się sprawa ze stanowiskiem zajęтым przez Heideggera. On wyzwolił naukę o bycie ludzkim z wszelkiego relatywizmu, subiektywizmu i idealizmu. On był w posiadaniu klucza do prawdziwej ontologii³⁷. Heidegger pokazał prawdziwą, wewnętrzną istotę egotycznego bytu, „odsłonił”, na czym polega egzystencja. Jednocześnie jednak prawdziwie istnienie ograniczył do istnienia egotycznego, zabsolutyzował ten sposób bycia. „Osobowe Ja nie jest więc świadomością, lecz egzystencją, samoistnym bytem. Brama do nowej prawdziwej ontologii wydaje się być szeroko otwarta. Była szeroko otwarta. Została przez samego Heideggera znów zatrzaśnięta, zaryglowana, zabarykadowana [...], i to w taki sposób, w jaki nie mogło to się stać przez transcendentalny idealizm. Ten nie miał w ogóle pojęcia o realności. Heidegger miał je, a z nim i cały dzisiejszy egzystencjalizm. Ale tylko na tym jednym, mianowicie ludzko-osobowym stanowisku”³⁸. Heidegger wprawdzie przezwyciężył idealizm, ale pozostał na terenie filozofii podmiotu, ograniczył swoje pole do *Dasein*.

³⁵ *Die transzendentalen...*, s. 395.

³⁶ *Phänomenologie...*, s. 371.

³⁷ *Seinsphilosophie*, w: CMS t. I, s. 25.

³⁸ *Phänomenologie...*, s. 373.

„Realny świat przedstawia przecież niewyczerpany areal obszarów rzeczywistości, które należy pytać o ich realnie ugruntowaną istotę, dających badaniom fenomenologicznym nieograniczone bogactwo”³⁹. W tym duchu respekt przed rzeczywistością jest otwarciem się na to, co jest, a zamknięcie się na rzeczywistość jest zawsze naruszeniem bytu rzeczywistości.

Zusammenfassung

Die Freiheit und die Grenze. Die Anthropologie bei Edith Stein

Freiheit und Grenze – so hat C.M. Wulf ihre Arbeit über Edith Steins Anthropologie betitelt. Ihre Arbeit (1) gibt in den folgenden Analysen Anlaß Steins Position in dem (innen)phänomenologischen Streit im Dialog mit M. Heidegger und seiner existentiellen (2) H. Conrad-Martius und ihrer ontologischen (3), und Ed. Husserl und seiner transzendentalen Phänomenologie (4) zu bestimmen. Auf dieser Grundlage wird analysiert: wo und auf welche Weise Freiheit und Wahrheit Grenze und Öffnung für die menschliche Person bilden (5).

³⁹Tamże, s. 371.

KS. MARIUSZ ROSIK
PWT WROCŁAW

ANTYCZNA BIOGRAFIA GRECKA A EWANGELIA W KWESTII GATUNKU LITERACKIEGO

Genologiczne badania nad Ewangeliąmi sięgają początków chrześcijaństwa. Po raz pierwszy o próbę określenia ich gatunku pokusił się Justyn Męczennik, nazywając Ewangelię *apomnemoneumata* („wspomnienia”, „rzeczy warte zapamiętania”¹). Tego samego rzeczownika użył wcześniej Ksenofont w swej pracy o Sokratesie; praca ta stała się zresztą w pewnym sensie wzorcem antycznych biografii². Określenie Ewangelii tym samym terminem, który odnosi się do antycznych biografii, skłania do podjęcia studiów porównawczych pomiędzy obiema formami literackimi. Takie studia komparatystyczne miałyby na celu ukazanie podobieństw i różnic pomiędzy tymi formami, a także udzieliłyby odpowiedzi na pytanie, czy można Ewangelię jako dzieła literackie zaklasyfikować do gatunku biografii antycznych, czy też takie przyporządkowanie nie jest uzasadnione. Wypada więc najpierw nakreślić krótko główne rysy biografii greckiej, uwzględniając stadia rozwoju tego gatunku, a następnie przyjrzeć się gatunkowi zwanemu ewangelią. Dopiero na takim tle możliwe będzie zestawienie podobieństw i różnic pomiędzy antycznymi biografiami a Ewangeliąmi i ewentualne przyporządkowanie tych ostatnich gatunkowi biograficznemu.

¹ *1 Apol.* 66,3. Czyni tak zapewne dla celów apologetycznych, pragnąc, by czytelnicy ewangelii widzieli w nich wartość podobną do tej, jaką przypisywano hellenistycznej literaturze biograficznej; W.S. Vorster, *Gospel Genre*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. II, red. D.N. Freedmann, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, s. 1080.

² M. Láconi, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Logos 5, Torino 1994, s. 76.

1. POCZĄTKI BIOGRAFII GRECKIEJ

Zamiłowanie Greków do biografii ujawnia się najpierw w obrębie innych gatunków literackich, w których elementy biograficzne są świadome przez ich autorów podkreślane. Nie można odmówić tu znaczącej roli greckiej *paidei*, która sła-wiła życie bohaterskie i pełne sławy. Chwalono czyny tych, którzy uchodzili za mędrców lub dzielnych wojowników; promowano najlepszych i pierwszych. Ideal ten w lapidarnych słowach kreśli homerycki Feniks, tłumaczący Achillesowi:

„Mnie ojciec twój powierzył młode lata twoje,
Kiedy cię za Atrydem wysyłał na boje.
Nie znałeś jeszcze ani trudnej Marsa sprawy,
Ani sztuki mówienia, w której tyle sławy.
Chciał więc twą niedojrzałość przeze mnie prowadzić,
Byś umiał dzielnie walczyć i rozsądnie radzić”³.

W „rozsądnej radzie” należy widzieć sztukę mądrości, przez „dzielną walkę” przedziera się sztuka żołnierska, natomiast „sztuka mówienia” wskazuje na oratorstwo. Oto ideały greckiej *paidei*; kto realizował je doskonale, mógł liczyć na utrwalenie swych czynów w biografii, kto realizował je mniej doskonale, należał jednak do znanych rodów, mógł liczyć na idealizację swej osoby. W poezji sławieniem czynów osób publicznych zajmował się rapsod, nadworny wieszcz, który wydarzenia z życia swego pana opiewał słowami chwały. Te pierwsze namiastki późniejszych biografii rzadko bywały spisane. Homer i Hezjod zdawali sobie doskonale sprawę, że rapsod może się mylić lub wyolbrzymiać czyny swego pana (*Teogonia*, 22), nie sprzeciwia się to jednak żywemu zainteresowaniu historycznemu losami jednostki⁴.

Oprócz władców, królów i wojowników (walczących pod Troją), poczesne miejsce wśród biograficznych wątków starożytnych autorów znaleźli założyciele miast, ich prawodawcy i zwycięzcy olimpijscy. Opisane losy tych pierwszych często stawały się iskrą zapalną do powstania prac o charakterze historycznym, obejmujących dzieje *polis*. Z czasem ważnym kryterium oceny jednostki stała się cnota, *arete*. Sławiono mężów za ich sprawiedliwość, ganiono ich niecne uczynki. Wraz z rozwojem wątków biograficznych w ramach innych gatunków literackich wzbogacano je o aspekt emocjonalny: przedmiotem opisu były już nie tylko czyny

³ *Iliada*, IX, 449-454; tłumaczenie za: F.K. Dmochowski, Warszawa 2004.

⁴ Przykładem tych tendencji może być zwyczaj przedstawiania się bohaterów przed walką; taka autoprezentacja zawiera cmenty biograficzne; K. Korus, *Pierwsi biografowie*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, s. 229-230.

i wypowiedzi bohaterów, ale także ich świat uczuciowy. *Ethos* i *pathos* stanowiły dwa główne czynniki kształtujące pierwsze zręby późniejszych żywotów.

W VI wieku przed Chr. upowszechnił się zwyczaj ogłaszania biografii Homera przed recytacją jego utworów⁵. Wiek późniejsza jest legenda biograficzna o *Homere i Hezjodzie*, prezentująca już wiele elementów biografii właściwej: miejsce i datę urodzenia, pochodzenie, najważniejsze wydarzenia życia, okoliczności śmierci⁶. Te pierwsze próbki biografii pisanej zostały rozwinięte w różnych kierunkach, stąd można mówić o różnych typach wczesnej biografii greckiej. Jednym z nich jest biografia anegdotyczna, która wyrasta z zainteresowania jednostką zaangażowaną w sprawy państwa, zgodnie z myślą Peryklesa, w którego usta Tukidydes wkłada słowa:

„[...] jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, ale ze względu na talent osobisty. [...] Jesteśmy jedynym narodem, którego jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną”⁷.

Z tego nurtu powstało dzieło Iona z Chios, zatytułowane *Epidemiai* (znane jako *Zapiski z podróży*), w którym dużo miejsca autor poświęca postaciom Temistoklesa, Peryklesa, Ajschylosa czy Sofoklesa. Przykładem biografii politycznej z pamphilem jest pismo *O Temistoklesie, Tukidydesie i Peryklesie* Stesimbrotosa z Tazos, pełne zarzutów i złośliwych uwag pod adresem znanych osobistości ateńskich (niekoniecznie wymienionych w tytule). Pismo to stało się źródłem dla Plutarcha, stąd przypuszczać można, że zawierało wiele prawdziwych informacji historycznych. Czwarty wiek przynosi biografie o charakterze apologetycznym. Początek daje im *Apologia* autorstwa Platona, a rozwinięcie *Obrona Sokratesa* Ksenofonta. Obydwa te dzieła kładą nacisk na – jeśli można się tak wyrazić – psychologiczny portret bohaterów⁸.

⁵ Stało się to za przyczyną rapsoda Teagenesa. Więcej na ten temat, zob. I. Gallo, *L'origine e lo sviluppo della biografia greca*, Quad.Urb. 18 (1974), s. 173-189.

⁶ Tego rodzaju biografie legendarne znane są także z późniejszego okresu: *Homeri vita Herodotea* (rzekomo Herodota) i *De Homero* Plutarcha. Utwory rapsodów dały początek biografii informacyjnej. Glaukos z Region jest autorem utworu *O dawnych poetach i muzykach*; Pseudo-Plutarch opisuje życie trzech znanych greckich muzyków w *De musica*; Diogenes Laertios opisał życie Empedoklesa; Demastes z Sigeion upublicznił utwór *O poetach i sofistach*; Kallimach z Cyreny natomiast w dziele *Obrazy* prezentuje zdobycze literackie antycznych autorów, przytaczając najważniejsze fakty z ich życia; K. Korus, *Pierwsi biografowie*, s. 232.

⁷ *Wojna peloponeska* II, 37 i 40; tłum.: K. Komaniecki.

⁸ „Działalność pisarska Ksenofonta przynosi dalszy postęp w tej dziedzinie. [...] (*Wspomnienia o Sokratesie*) stanowią ten gatunek literatury pamiętnikarskiej, w której autora interesuje tylko osobowość jednego człowieka, jego postępowanie na tle innych. Wiele jest informacji wynikających z osobistych kontaktów autora z bohaterem”; K. Korus, *Pierwsi biografowie*, s. 235.

2. PIERWSZE BIOGRAFIE

Starożytna powieść grecka zna przykłady utworów opowiadających o postaciach historycznych, których biografie zostały w znacznym stopniu wymodelowane, a niekiedy wręcz zmienione przez ich autorów⁹. Przyczyny owych zmian, dodatków, przerysowań czy hiperboli leżą najczęściej w przeznaczeniu utworów; łatwiej je uzasadnić, pytając o adresatów dzieł i o cel, jaki stawiali sobie ich autorzy. Elementy fikcyjne dodawane do biografii przez ich autorów miały swoje granice. Po pierwsze, mogły dotyczyć rozwinięcia opisów narodzin, którym często towarzyszyć miały nadzwyczajne, niezwykle wydarzenia, zapowiadające przyszły los bohatera. Epizody czy wypowiedzi fikcyjne były dopuszczalne tylko o tyle, o ile mieściły się w ramach granicy prawdopodobieństwa innych wydarzeń z życia bohatera.

Ksenofont znakomicie uszlachetnił perskiego króla Cyrusa w dziele zatytułowanym *Kyrou paideia*. Autor podaje kryteria, jakimi kierował się w doborze materiału: „czując podziw do tego męża, rozglądaliśmy się za tym, jaki był jego ród i natura i jakie otrzymał wychowanie, że tak odznaczył się w rządzeniu ludźmi. Czegośmy się więc dowiedzieli i, jak sądzimy, wiemy, to spróbujemy opowiedzieć”¹⁰. Nie zawahał się nie tylko przed zmianami w faktach, ale wręcz wymyślał i dodawał nowe. Fikcyjne wydarzenia z dzieciństwa i lat dorosłych stanowią tło dla ukazania cnót Cyrusa, doskonałego władcy. Wydaje się, że twórcy fikcyjną biografię Cyrusa Ksenofontowi bardziej zależało na apelu o szlachetność charakteru jego czytelników niż na przekonaniu ich o cnotach władcy. Autor posługuje się znaną w antyku zasadą *fabula docet*, choć w tym wypadku nie chodzi o bajkę jako taką, lecz powieść¹¹. Dlatego bez większych wahań zmieniał tak dane

⁹ Próby egzegetów, by pokazać podobieństwa i różnice pomiędzy starożytnymi biografiami a Ewangelią trwają już od ponad stulecia. Warto wspomnieć sztandarowe w tym względzie pozycje: M. Hadas, M. Smitch, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York 1965; S. Schultz, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 1967; C.H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospel*, Philadelphia 1977; P.L. Shuler, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982; D.E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987; D. Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989; R.A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Cambridge 1992; D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993; M.L. Wills, *The Quest of the Historical Gospel. Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, London 1997.

¹⁰ Przekład T. Sinki.

¹¹ N. Holzberg, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, tłum. M. Wójcik, Kraków 2003, s. 29-32. Literaturoznawcy nie są jednak zgodni co do określenia gatunku tego dzieła. Dostrzegano w nim różne rodzaje powieści (historyczną, polityczną, pedagogiczną), historyczny romans wychowawczy, dialog sokracyjny, biografię (romansową lub zbeletryzowaną), a nawet szkic z zakresu teorii ustrojowej.

faktografie, jak i indywidualne rysy zdobywcy Babilonu. Idealizując cechy usposobienia Cyrusa, ukazał go jako idealnego władcę, którego czyny zresztą przeszły do legendy na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu. Iście sokratejskie dążenie do doskonałości miało zaznaczać się w każdym okresie życia perskiego tyрана. Element dydaktyczno-moralizatorski jest wszechobecny w dziele Ksenofonta. Stąd też częste przerysowania charakterów, które jawią się jako całkowicie białe lub idealnie czarne. Widać to wyraźnie zwłaszcza w mowach wkładanych w usta postaci oraz w dysputach z adwersarzami. Warto zauważyć, że zarówno mowy, jak i dysputy są często wykorzystywanym tworzywem literackim nie tylko w innych dziełach o charakterze biograficznym starożytnej literatury greckiej, ale również w Ewangeliach.

Agesilaos Ksenofonta jest dziełem biograficznym, w którym autor gloryfikuje swego przyjaciela, Spartanina, pomijając wszystko to, co mogłoby przynieść ujmę królowi. Sukcesy militarne i dyplomatyczne przypisuje moralnym walorom usposobienia Agesilaosa. Do głównych *aretai* władcy zalicza sprawiedliwość, uczciwość, odwagę, roztropność i troskę o innych. Wszystkie te cnoty mają raczej charakter konwencjonalny aniżeli indywidualizujący. Bohater narracji staje się niemal idolem, a przez to również ideałem doskonałego władcy i wodza (*optima regis et ducis imago*). *Agesilaos* powstał w niedługim czasie po śmierci króla i pisany był według drogi wytyczonej wcześniej przez dzieło Isokratesa *Euagoras*¹². *Euagoras* jest pośmiertną pochwałą władcy Cypru, ojca Nikoklesa. Wszystkie czyny zmarłego wypływają z jego cnót (*aretai*). Kreślenie ideału władcy zaciera nieco tło historyczne oraz osobowość zmarłego. Trzeba jednak powiedzieć, że ten sposób pisania biografii odcisnął się silnie na twórczości późniejszych pisarzy¹³. Po raz pierwszy czytelnik spotyka się tu z odejściem od utartego schematu: narodzenie – wydarzenia z życia – śmierć, na rzecz pogrupowania materiału w określone wątki tematyczne. Kryterium podziału stanowią poszczególne cnoty bohatera. W Ewangeliach podział ma zupełnie inną podstawę, ale istnieje, więc lokuje się na tej samej linii tworzenia i systematyzowania materiału narracyjnego. Na podobnej zasadzie konstruuje wspomniany wyżej Ksenofont inną swą biografię laudacyjną, *Agesilaos*. Nadmierne wyakcentowanie zalet króla pozbawia w znacznej mierze utwór waloru źródła historycznego.

Aristoksenos z Tarentu uchodzi za twórcę biografii perypatetycznej. To on po raz pierwszy użył w tytule swego dzieła terminu *bios*, przez co wyraźnie wskazał

¹²R. Turasiewicz, *Historiografia: Herodot, Tukidydes, Ksenofont i historycy IV wieku przed Chr.*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. II: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, dz. cyt., s. 45.

¹³R. Turasiewicz, *Mówcy attyccy*, w: tamże, s. 191.

na biografię – zyciorys. Plutarch wychwala literackie piękno jego dzieła *Bioi andron*, które zachowało się jedynie we fragmentach. Dzięki odkryciu papirusu z Oxyrhynchos zachował się fragment pisma *Bios Euripidou*, ujętego formę dialogu pomiędzy trzema osobami. Kończy go anegdota o śmierci Eurypidesa rozszarpanego przez psy, ale poprzedzają ją inne anegdoty i epizody zbudowane na kanwie obiegowych opinii, w znacznej mierze opartych na fikcji. Nieco młodsze są *Bioi Hermipposa* ze Smyrny, obejmujące żywoty Pitagorasa, Arystotelesa, Gorgiasza czy Isokratesa. Charakterystyczną cechą pisma jest silne wykorzystanie retoryki w opisach śmierci bohaterów¹⁴. Również i tu, obok fikcji literackiej, autor sięga po wiele materiału historycznego. Natomiast *Bioi filosofon* Antigonosa z Karystos przypomina nieco w swym kształcie historię filozofii, wzbogaconą o żywoty greckich „przyjaciół mądrości”. Tym samym walorem odznacza się słynne dzieło Diogeneza Laertiosa *Filosofon bion kai dogmaton synagoge*, relacjonujące w dziesięciu księgach poglądy znanych filozofów. Jako historyk filozofii jest Diogenes Laertios zbieraczem i kompilatorem, jako biograf natomiast nie zawahał się sięgać po materiał anegdotyczny i legendarny, przez co niejednokrotnie pozbawiony wartości historycznej.

Żyjący na przełomie III i II wieku Satyros z Kallatis nad Morzem Czarnym jest autorem dzieła *Peri bion*, zawierającego biografie filozofów, poetów i mężów stanu. Do dziś zachowało się około dwudziestu fragmentów tego dzieła u innych pisarzy, jednak najcenniejsze okazują się fragmenty biografii *Eurypidesa*, wydane w 1912 roku. Ma ona formę dialogu, ale zawiera także elementy krytyki literackiej¹⁵.

Filipika żyjącego o wiek wcześniej Teopompa zaliczyć należy do historiografii, nie do biografii, choć materiał biograficzny dotyczący „największego męża, jakiego kiedykolwiek wydała Europa” (frag. 27) jest imponujący. Genolodzy mówią o nowym nurcie historiografii helleńskiej, nurcie biograficznym, stworzonym przez Teopompa (*personal history*)¹⁶. Dzieło zawierające 58 ksiąg opisuje zaledwie 24 lata życia władcy (360-336 przed Chr.)¹⁷. W odróżnieniu od biografii idealizujących Teopomp służy Filipa za jego zalety, ale gani za alkoholizm, żądzę seksualną, przewrotność i intrygi. Zachowuje więc równowagę w ocenie postaci, co bardziej zbliża całe dzieło do dzisiejszej historiografii i biografii: prawda historyczna wyprzedza apoteozę. Nieco inaczej ma się rzecz z biografiami Aleksandra Macedoń-

¹⁴ Dokładną analizę utworu, zob. K. Kumaniecki, *De Satyro peripatetico*, Kraków 1929.

¹⁵ J. Mańkowski, *Satyros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, s. 409.

¹⁶ R. Connor, *Theopompus and the Fifth-Century Athens*, Cambridge 1968, s. 13.

¹⁷ K. Głombiowski, *Theopompos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, dz. cyt., s. 458.

skiego. Postać zdobywcy terenów rozciągających się od Macedonii przez Trację, Egipt, Syrię i w głąb Azji aż po Himalaje już za życia stała się przedmiotem legend, ulegając szybkiemu procesowi heroizacji. Kallistenes z Olintu był towarzyszem wodza w wyprawie przeciw Persji. To właśnie on jest autorem dzieła *Prakseis Aleksandrou*, która poświadcza, że we władczym przywódcy działały niemal boskie moce. Apoteoza postaci Aleksandra dziwi nieco, zważywszy na fakt, że według wszelkich podejrzeń Kallistenes został stracony w 327 roku za udział w spisku na życie władcy. Kontynuatorem Kallistenesa stał się sternik na okręcie flagowym Aleksandra, który popełnił dzieło *Pos Aleksandros echthe (O wychowaniu Aleksandra)*, został niejaki Onesikritos z Astypalaia na Morzu Egejskim. Ukazał go jako filozofującego króla. Utwór na znamiona powieści moralizującej, niepozabawionej jednak elementami fantastycznymi¹⁸. Nearchos z Krety opisał dzieje swego przyjaciela już po jego śmierci. Najpierw jako namiestnik Licji i Pamfilii, a później jako dowódca floty Aleksandra miał okazję dobrze go poznać. Jego dzieło *Paraplous (Płynięcie wzdłuż linii wybrzeża)* ma jednak głównie charakter geograficzny. Dużą obiektywnością odznacza się biografia Aleksandra Wielkiego, pisana przez satrapę Egiptu i założyciela dynastii Lagidów, Ptolemeusza, syna Lagosa. Dzieło, którego tytuł nie zachował się do naszych czasów, oparte zostało na własnych wspomnieniach i notatkach sztabowych, stąd też wolne jest od fantastyki i retoryki. Genologicznie bardziej jednak upodabnia się do pamiętnika wojskowego niż do biografii we właściwym tego słowa znaczeniu. Również nieznany jest tytuł dzieła Aristobulosa z Kassandrei, który wzorem jońskich logografów często sięgał po anegdotę i przypowieść¹⁹. Wątki biograficzne o Aleksandrze pojawiają się także w pamiętniku dworskim Charesa z Mytileny, który w dziesięciu księgach zanotował wątki dworskie epizody z prywatnego życia władcy. *Ta kat' Aleksandrou* nie jest jednak biografią w sensie ścisłym. Urokliwą narracją bardziej zbliżoną do biografii były natomiast *Aleksandrou istoriai*, napisane przez Kleitarchosa z Aleksandrii, który nie znał już osobiście władcy, lecz bazował na dziełach swych poprzedników. Relacja historyczna przeplata się tam z retoryką odbiegającą od suchych faktów, przez co mniej naznaczoną walorem obiektywizmu.

Hieronim z Kardii stał się historykiem diadochów. Następcy zmarłego nagle w 323 roku w Babilonie Aleksandra doczekali się rzetelnego pod względem faktycznym opracowania swych dziejów w dziele *He ton diadochon istoria*. Bezstronność opisywanych wydarzeń łączy się z unikaniem przez autora modnej później ornamentyki słowa. Uczeń Hieronima, Duris z Samos, poświęcił dzieło jednemu

¹⁸ T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley 1949, s. 6-10.

¹⁹ R. Turasiewicz, *Historiografia hellenistyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. II: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, dz. cyt., s. 63-65.

z diadochów, Agatoklesowi (*Ta peri Agathoklea*). Brak krytycyzmu zaważył jednak na tym, że Duris nie potrafił umiejętnie rozdzielić historii i mitologii. Nastawienie na wywołanie wzruszenia u czytelników musiało odbić się na obiektywności relacjonowanych zdarzeń²⁰.

3. BIOGRAFIE PÓŹNIEJSZE

Anonimowy autor żywota Ezopa (*Bios tou Aisopou*), datowanego na I wiek po Chr., przyjął trzyczęściową strukturę swego dzieła: ukazuje najpierw właściwe postępowania tytułowego bohatera, następnie zachowanie niewłaściwe i wreszcie samą śmierć Ezopa. Wartość fabularyzowanej biografii leży w krótkich epizodach, które sprawiają, że styl dzieła jest bardzo żywy. Nieco późniejszy jest żywot Aleksandra (*Bios kai prakseis Aleksandrou tou Makedonos*) Psudo-Kallistenesa. Ten największy z wodzów greckich jest opiewany nie tyle z racji swych zdolności przywódczych, co raczej z powodu umiejętności znalezienia się w różnych przygodach, które spotykają go w czasie wędrówek po świecie.

Filon, Żyd z Aleksandrii, postanowił swymi pismami przybliżyć poganom religię żydowską²¹. Sam pochodził z arystokratycznej rodziny kapłańskiej. Brat jego, Aleksander, był alabarchą, natomiast bratanek (syn Aleksandra) poślubił Berenikę, córkę Agryppy I. Kapłaństwo Filona było mocno zhellenizowane; język grecki uważał on za ojczysty, a judaizm poznał dzięki Septuagincie (przypuszczalnie nie znał hebrajskiego). Znajomość greckich komediopisarzy, tragiczków i filozofów (zwłaszcza Platona, Arystotelesa i stoików) pozwala mu świecić erudycją w swych pismach. Stał na czele poselstwa, które w 40 r. po Chr. udało się do Rzymu z prośbą, by Kaligula cofnął antyżydowskie dekrety. W swej alegorycznej egzegezie żydowskich pism świętych Filon niejednokrotnie sięga po zasady interpretacji ukute przez Platona i stoików²². Postacie, tradycje, opowiadania i wydarzenia historii Izraela często nabierają u Filona niektórych cech genologicznych mitów greckich. W dziele *De vita Mosis* Mojżesz ukazany jest niemal w ka-

²⁰R. Turasiewicz, *Historiografia hellenistyczna*, s. 66-68.

²¹Niemniej jednak C.D. Moldenhawer, tworząc katalog Biblioteki Królewskiej w Kopenhadze, nie zawahał się umieścić dzieł Filona jako pierwszego tomu pośród *Patres Graeci*; uczynił tak ze względu na podobieństwo Filona i w chrześcijaństwie zainteresowanie rozumieniem Starego Testamentu; S. Giversen, *The Covenant – theirs or ours?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, s. 15.

²²Filozoficzna teologia stoików i zwolenników Platona była w tym czasie bardzo krytyczna wobec całej spuścizny hellenistycznej kultury, natomiast teologowie żydowscy zamieszkujący diasporę grecką byli krytyczni wobec całej spuścizny filozoficznej Greków. Główni myśliciele Aleksandrii za czasów Filona byli bardziej demagogami niż filozofami; nie stronili od szerzenia antagonizmów narodowościowych. Gdy więc Żydzi znaleźli się w ogniu ich zarzutów, więcej religijnej pociechy

tegoriach greckich „bożych mężów” (*theios aner*)²³. Wyjątkowość pisma Filona polega na tym, że ich autor był człowiekiem niezwykle wrażliwym na konflikty dwu tradycji, do których należał, judaistycznej i hellenistycznej. Choć całym sercem przyłgnął do monoteizmu, to jednak jego kultura zatopiona była w myśli filozoficznej Greków. Podjął więc próbę usystematyzowania myśli żydowskiej w kategoriach greckich²⁴. Twierdził nawet, że filozofowie greccy byli inspirowani przez tego samego Boga, co natchnieni autorzy Prawa, Proroków i Pism, a prawda odkrywana na drodze logicznego rozumowania została zapisana jako objawiona na kartach Pism świętych²⁵. Sam Mojżesz natomiast ukazany jest przez Filona na wzór filozofów greckich²⁶.

Niezwykle interesujące dla niniejszych rozważań może okazać się analiza dzieł Plutarcha z Cheronei, a to z tego względu, że ich autor jest niemal współczesny Łukaszowi. Stosunkowo bliskie czasowo pisma Plutarcha i dzieło Łukasza mogą odbijać w sobie ówczesne trendy biograficzne, a jeśli tak jest, badania nad pismami Cheronejczyka mogą rzucić światło na gatunek literacki dzieła Łukaszowego. Plutarch jest autorem imponującej liczby żywotów, jednak nie wszystkie zachowały się do naszych czasów. Do najważniejszych zaliczyć należy żywoty Herakle-

czerpali z biblijnej historii o exodusie niż z myśli filozoficznej Greków. Obietnica wyzwolenia przynosiła im więcej nadziei niż niejasne odwoływanie się do „ducha powszechnego”. Ostatecznie jednak obietnice te nie spełniły się, a przynajmniej nie w pełnym wymiarze: ani uniwersalistyczna teologia mądrości, ani biblijne obietnice wyzwolenia nie zdołały ocalić niektórych wspólnot diaspyry, gdy konflikt z Rzymem osiągnął swą kulminację; J.J. Collins, *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, s. 14.

²³Naród żydowski w oczach aleksandryjczyka jest natomiast „dla całego zamieszkałego świata tym, czym kapłan dla państwa” (*De specialibus legibus*, 2,29).

²⁴Opowiadania Starego Testamentu dalekie były od filozoficznych nurtów Grecji i ich paralele szukać należało raczej w okresie przedfilozoficznym, kiedy to znaczącą rolę w wyjaśnianiu natury wszechświata i życia ludzkiego odgrywały mity. Bazując na wypracowanych wcześniej przez Greków (choćby przez Homera) i żydowskich prekursorów diaspyry aleksandryjskiej, Filon odczytywał biblijne opowieści w kluczu alegorii. Przykładem może być choćby jego interpretacja biblijnego mitu z Księgi Rodzaju, w którym Adam jest dla Filona uosobieniem rozumu, Ewa zaś personifikacją zmysłów, wąż natomiast symbolizuje pożądanie. Upadek pierwszych rodziców ukazuje siłę pożądania, która najpierw atakuje zmysły, a ostatecznie pokonuje także i rozum; R.C. Solomon, K.M. Higgins, *Krótką historia filozofii*, tłum. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1996, s. 138-139.

²⁵Platońskie idee stają się dla Filona myślami Boga, a dusza – zgodnie z przeświadczeniem Platona – substancjalnie różni się od ciała; sam Bóg jest jednością leżącą u podstaw różnorodności, w myśl poglądów Pitagorasa; jest substancją przenikającą świat, jak w przekonaniach stoików. Zasadniczo jednak rozumowe poznanie Boga mogło przebiegać – zdaniem Filona – jedynie na zasadzie *via negativa*; łatwiej bowiem przychodzi człowiekowi powiedzieć o tym, kim Bóg nie jest, niż opisać Jego naturę.

²⁶D. Dembińska-Siury, *Literatura filozoficzna za cesarstwa*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. II: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, s. 846.

sa i Hezjoda z Askry w Beocji, Pindara z Teb i Kratesa z tego samego miasta, cesarzy Galby i Otona oraz żywoty 23 par bohaterów greckich i rzymskich, zamieszczonych w *Bioi paralleloi* (*Żywoty równoległe*). Plutarch stawia sobie jasny cel: pragnie przedstawić prawdę o człowieku, nie pomijając ani dobrych, ani złych stron. Unika skłonności do idealizowania i apoteozy. Motywem tak dobranej koncepcji biografii jest umożliwienie czytelnikowi spojrzenia na własne życie przez pryzmat żywotów ludzi znanych. Założenia artystyczne są podporządkowane więc celom dydaktycznym, ale dydaktyka nie oznacza uciekania się do fikcji. Czytelnik, poruszony przykładami ludzi walczących o doskonalenie cnoty, ma zostać nimi pociągnięty i przez to starać się o zmianę własnego życia²⁷. Plutarch układa biografie według schematu perypatetycznego: narodziny (pochodzenie, wychowanie, wykształcenie) – czyny (*prakseis*) – śmierć (okoliczności)²⁸.

Życie filozofa o imieniu, które dostało się na kartę tytułową dzieła *Apoloniusz z Tiany*, opisał Filostrates. Ujął je w formę podróźniczego romansu historycznego. Główny bohater przedstawiony jest jako wędrowny cudotwórca, którego poczynaniom towarzyszą niezwykle znaki, łącznie z uzdrowieniami i wskrzeszeniami. Dzieło to pochodzi jednak z przełomu II i III wieku po Chr., można więc co najwyżej uzasadniać tezę, że obecny tu sposób pisania biografii jest dużo wcześniejszy i być może nurt ten znany był w jakiś sposób ewangeliście.

4. EWANGELIA JAKO GATUNEK LITERACKI

Na kartach Nowego Testamentu termin *euaggelion* odnosi się do ustnego przepowiadania Dobrej Nowiny. Ani Listy, ani Ewangelie jako dzieła literackie nie są określane tym terminem. Ponieważ jednak odnosi się on do zbawczego orędzia, które przekazywane było przez pierwszych chrześcijan najpierw w formie ustnego przekazu, a następnie w małych formach literackich i ostatecznie w księgach je opisujących, z czasem zaczęto oznaczać nim właśnie owe księgi²⁹. Na ich ostateczną redakcję wpłynęło kilka czynników. Zauważalny jest na kartach tych dzieł

²⁷ *Żywiot Peryklesa*, 2. W. Tyszkowski wyjaśnia: „A jeśli nie wszystkie żywoty są jednakowo budujące, to przecież negatywny przykład może podziałać odstrasząco i zachęcić także do życia przykładowego”; W. Tyszkowski, *Plutarchos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, dz. cyt., s. 378.

²⁸ K. Korus, „Plutarch z Cheronel”, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. II: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, dz. cyt., s. 241-270.

²⁹ „Since the preaching bears fitness to Christ and His words and acts, and since these constitute the essence of the Gospel, the writings which contain the life and words of Jesus come to be given the name «gospel». The early Christian missionaries pursue both a verbal and a written mission. The written and the spoken word complement one another”; B. Friedrich, εὐαγγέλιον, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II, red. G. Friedrich, tłum. G.W. Bromiley, D. Litt, Grand Rapids 1999, s. 735.

silny czynnik apologetyczny, który rozwinął się najsilniej w czasie ustnego przekazu Dobrej Nowiny, która natrafiała na sprzeciw środowisk judaistycznych. Tak chrześcijanie, jak i Żydzi odwoływali się do Starego Testamentu (zwanego przez tych ostatnich Biblią hebrajską), jednak inaczej interpretowali te fragmenty, które przez wyznawców Chrystusa uznane zostały za mesjańskie (zwłaszcza niektóre Psalmi i Deutero-Izajasza). W tym nurcie widzieć należy wiele zapisów ewangelicznych ukazujących dysputy Jezusa z żydowskimi przywódcami Jego narodu. Na pierwotny przekaz silnie wpłynął także czynnik społeczny. Problemy pojawiające się w pierwszych gminach domagały się interwencji zwierzchników Kościoła. Nawróceni tworzyli nową społeczność, a byli to przecież ludzie różnych ras, języków, odmiennego pochodzenia religijnego i społecznego. Najwięcej dylematów sprawiało przyjmowanie do wspólnot osób pochodzenia pogańskiego; rozdziło się wówczas pytanie o stopień, w jakim powinni przyjąć zwyczaje żydowskie. Nie bez znaczenia był także fakt rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w cesarstwie rzymskim. Wreszcie nie bez znaczenia dla ostatecznego kształtu Ewangelii jest czynnik liturgiczny, który zdaje się najsilniej odciskać na historii męki³⁰.

Za twórcę gatunku literackiego zwanego „ewangelią” uchodzi Marek. Na nim mieli wzorować się pozostali ewangelisci. Od strony treści Ewangelia zawiera przesłanie o zbawczym dziele Jezusa. Ukazane zostało ono według przyjętego schematu: wystąpienie Jana Chrzciciela jako przygotowanie do działalności Jezusa – publiczna działalność Jezusa, włączająca głównie nauczanie i dokonywanie cudów – historia męki, śmierci i zmartwychwstania. Dwie spośród czterech Ewangelii obejmują także historię dzieciństwa Jezusa (Mt 1-2; Łk 1-2)³¹. Czy dzieła oparte na takim schemacie mogą zostać zaliczone do gatunku antycznych biografii? Czy cechy specyficzne dla gatunku biografii są na tyle obecne w Ewangeliach, by uznać je za jednorodne genologicznie?

³⁰ V. O'Keefe, *Właściwe pojmowanie Ewangelii*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. H. Malewska, Kraków 1969, s. 76-78.

³¹ Dwa bloki tematyczne, zawierające zapis wydarzeń związanych z narodzeniem i okresem dzieciństwa Jezusa, jeden zapisany przez Mateusza (Mt 1-2), drugi przez Łukasza (Łk 1-2), stanowią przekaz zaczerpnięty prawdopodobnie z dwóch różnych tradycji. Pierwsza, Mateuszowa, zwie się tradycją betlejemską, opisywane wydarzenia bowiem skupiają się wokół miasta Dawida. Tradycja Łukasza nosi nazwę nazaterańskiej, choć znaczną rolę odgrywa w niej także Jerozolima, która jest dla ewangelisty ośrodkiem wydarzeń zbawczych. Wydaje się, że Mateusz patrzy na narodzenie i dzieciństwo Jezusa oczyma Józefa, Łukasz natomiast większą uwagę zwraca na przeżycia Maryi. Obydwaj ewangelisci jednak odczytują wydarzenia z perspektywy popaschalnej. Fakt zmartwychwstania bowiem ukazuje wydarzenia zapisane w Ewangelii dzieciństwa w ich historiozbawczym świetle; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 47-48; M. Rosik, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, „Studia Biblica” 5, Kielce 2003, s. 35.

Dokonano powyżej przeglądu zasadniczych dzieł biograficznych bądź zawierających wątki biograficzne w literaturze antyku greckiego. Powyższe zestawienia dzieł zawierających wątki biograficzne lub samych biografii skłaniają do wniosków dwojakiej natury; po pierwsze, należy uznać, że biografia antyczna należy do szerszego działu historiografii³²; po drugie, można pokusić się o listę cech charakterystycznych starożytnego gatunku zwanego *bios*. Jak w takiej perspektywie wygląda kwestia Ewangelii? Istnieje kilka cech, które łączą starożytne biografie i powieść grecką z gatunkiem ewangelii: łączenie elementów historycznych i biograficznych z celami kerygmatycznymi, ukazywanie najbardziej typowych cech bohatera oraz najważniejszych wydarzeń jego życia, brak systematycznego i chronologicznego przedstawienia rozwoju bohatera i posługiwanie się elementami mitycznymi, kultowymi czy apologetycznymi jako środkami wyrazu³³.

Wypowiedzi badaczy ostatnich lat idą w jednym kierunku. C.H. Talbert, badając biografie starożytnych filozofów, władców i mędrców, sądzi, że Ewangelie można sklasyfikować podobnie, gdyż opowiadają o „boskim mężu”, który ukazał się jako człowiek, lecz po swej śmierci powrócił do sfery boskiej³⁴. P.L. Shuler uznaje Ewangelie za „biografie o charakterze enkomionu”³⁵, ze względu na ich pochwalny ton wobec osoby Jezusa³⁶. Do podobnych wniosków dochodzi D. Dor-

³² V. O’Keefe stwierdza autorytatywnie: „Ewangelia jest przede wszystkim i ponad wszystko historyczna. Jej świadectwo, jej posłannictwo wspiera się na faktach, które miały miejsce w Palestynie na początku naszej ery. Ale jest czymś więcej jeszcze. Jest prorocstwem, to jest pochodzącym od Boga wyjaśnieniem, interpretacją i objawieniem na nasz użytek szczytowego wstąpienia Bóstwa w nasz świat przestrzeni i czasu, rozpoczętym w momencie Wcielenia, rozwijającym się stopniowo w ziemskim życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa, dopełnionym w Jego męce i zmartwychwstaniu”; V. O’Keefe, *Właściwe pojmowanie Ewangelii*, s. 78. D. Stanley dodaje: „Biblijne pojęcie historii opiera się na wierze, że Bóg objawił się w przeszłości w specjalny sposób w ramach spraw ludzkich”; D. Stanley, *Ewangelie jako historia zbawienia*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. S. Grygiel, Kraków 1969, s. 85. Por. także: E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księgą zamkniętą?*, tłum. M. Ponińska, Warszawa 1971, s. 47-54.

³³ J. Czernski, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003, s. 75.

³⁴ C.H. Talbert, *What is a Gospel?, The Genre of the Canonical Gospel*, s. 133-135. Dzieło to zostało poddane (zbyt surowej, jak się wydaje) krytyce przez D.E. Aune, w artykule *The Problem of the Genre of the Gospel: A Critique of C.H. Talbert „What is a Gospel”*, w: *Gospel Perspectives*, t. II: *Studies of History and Tradition of the Four Gospels*, red. R.T. France - D. Wenham, Sheffield 1981, s. 6-90;

³⁵ Do zasadniczych cech enkomionu należy: wprowadzenie, pochodzenie bohatera, wykształcenie, zajęcia, styl życia, zwyczaje i czyny. Zasadnicza różnica z biografią polega na tym, że biografo- wie przedstawiają całe życie swych bohaterów, natomiast w enkomionie podkreślone są wybitne ich czyny; J. Czernski, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, s. 27.

³⁶ C.H. Shuler, *The Genre(s) of the Gospels*, w: *The Interrelations of the Gospels*, red. D.L. Dungan, Leuven 1990, s. 451-483. Podobnie: M. Reiser, *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte*, ZNW 90 (1999), s. 1-27.

meyer, gdy określa Ewangelie mianem „erzählende Idealbiographie”³⁷. H. Cancik nie waha się zakwalifikować wprost Ewangelii do greckiego gatunku *bios*³⁸. Podobnego zdania jest N. Casalini³⁹. A.M. Tolbert sądzi, że podobieństwa pomiędzy Ewangeliami a opowiadaniem ludowym o losach sławnych mężów wyjaśnić można bądź bezpośrednim wpływem, bądź obecnością w tej samej tradycji literackiej, z której obydwaj rodzaje dzieł wyrastają⁴⁰. M. Làconi sądzi, że Ewangeliom można przypisać miano biografii pod tym warunkiem, że termin ten rozumie się w bardzo szerokim sensie, jako odnoszący się do wszystkich dzieł, które opisują wydarzenia z życia swych bohaterów⁴¹.

Według Niklasa Holzberga, „[...] dzięki epizodycznej strukturze i mało wymagającemu stylowi cztery Ewangelie są blisko spokrewnione nie tylko z żydowsko-hellenistycznymi opowiadaniem fabularnymi, jak *Judyta* czy *Tobiasz*, ale też z fikcyjnymi biografiami w stylu żywota Ezopa czy Aleksandra”⁴². Można by dodać, że spokrewnione są także z hellenistyczną historiografią, której autorzy niekiedy ozdabiali swoje relacje dowolnymi epizodami. Pokrewieństwo to jednak polega nie – jak chcieliby niektórzy zwolennicy postulatu socjologicznego – na dodawaniu całkowicie fikcyjnych epizodów do biegu narracji, lecz na świadomym doborze epizodów faktycznych i takim ich przedstawieniu, by osiągnąć zamierzony wcześniej cel, w wypadku Ewangelii – cel teologiczny⁴³.

³⁷ D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, s. 199-228.

³⁸ H. Cancik, *Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, w: red. Markus-Philologie, B. Cancik, Tübingen 1984, s. 85-113. Z punktu widzenia świata judaizmu Ewangelie mogły być klasyfikowane jako „Prophetenbuch”.

³⁹ „[...] l'ipotesi che i vangeli siano «biografie» di Gesù di Nazareth è effettivamente prevalente al momento attuale. Se si segue quindi questa tendenza esegetica, bisognerebbe concludere che anche il vangelo [...] sia una semplice «vita di Gesù Cristo», scritta secondo le consuetudini letterarie del tempo in cui fu composto, con tratti stilistici tipici della letteratura popolare, che lo rendono simile per forma ad «un romanzo» (o racconto) storico, secondo un genere molto diffuso nel mondo ellenistico, in cui la verità storica è così strettamente congiunta alle immagini della credenza religiosa che non è più possibile distinguerla da essa”; N. Casalini, *Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)*, *Liber Annus* 53 (2003), s. 50.

⁴⁰ A.M. Tolbert, *The Gospels in Greco-Roman Culture*, w: *The Book and the Text. The Bible and Literature*, red. R. Schwartz, Oxford 1990, s. 258-275.

⁴¹ „Se anche il termine «biografia» viene usato in un senso larghissimo, per disegnare qualsiasi scritto che vuol narrare la vita di una persona esistita, allora non c'è dubbio, che anche i Vangeli lo siano”; M. Làconi, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, s. 78.

⁴² N. Holzberg, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, s. 38.

⁴³ Z tego też powodu „Aune uważa, że Ewangelię Łukaszową i Dzieje Apostolskie porównać trzeba pod względem gatunku raczej do typowych dzieł historycznych. Najbliższe gatunkowo są hellenistyczne «historie ogólne», przedstawiające dzieje jednego ludu. W dziele Łukasza występują też mniejsze formy, dobrze znane historiografii starożytnej: retoryczne prologi, epizody dramatyczne, dygresje z objaśnieniami, opisy podróży, przede wszystkim zaś mowy, które jak wiadomo nie

W egzegezie zazwyczaj do zasadniczych zrębów Ewangelii jako gatunku literackiego zalicza się opowiadania o Jezusie, Jego nauczanie i relację o męce, śmierci i wydarzeniach po zmartwychwstaniu. Działalność Jezusa opisywana jest w formie ciągłej narracji od przepowiadania Jana Chrzciciela aż do zmartwychwstania i chrystofanii. Z tej właśnie przyczyny Justyn Męczennik około 150 roku po Chr. mówi o Ewangeliach jako „pamiętnikach apostołów”, co sugeruje, że według niego Ewangelia jest historią Jezusa, czyli relacją o Jego życiu i nauce⁴⁴. Bazując na tym twierdzeniu i badając związki Ewangelii z literaturą hellenistyczną, F. Neirynek nie broni się przed twierdzeniem, że „Ewangelie są biografiami w szerszym sensie”. Autor zauważa: „Powraca natomiast tendencja szukania odpowiedników [...] gatunku, zwłaszcza wykrycia związków z różnorodnymi formami hellenistycznej literatury biograficznej: biografią popularną; biografią napisaną w celu skorygowania fałszywego obrazu nauczyciela i przedstawienia właściwego wzoru do naśladowania; biografii pochwalnej; biografii typu demonstratywnego”⁴⁵.

Jak na tym ogólnym tle wygląda specyfika Ewangelii Łukasza? Zdziwiający, że w dziele Łukaszowym ani razu nie pada termin *euaggelion*. Autor Dziejów Apostolskich nie określa nim swego pierwszego dzieła, natomiast kilkakrotnie posługuje się formą czasownikową *euaggelizomai* (Łk 1,19; 2,10; 3,18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1)⁴⁶. Przebadanie znaczenia tego terminu nie pomaga w określeniu gatunku literackiego dzieła, choć może być przydatne w precyzacji treści Dobrej Nowiny (jest to nowina, którą głosi Jezus Chrystus, bądź nowina o Jezusie Chrystusie głoszona przez Jego uczniów; w tym sensie Ewangelia jako dzieło literackie jawi się jako księga zawierająca orędzie samego Jezusa, jak i orędzie o Nim). Pomocnym natomiast może okazać się termin *diegesis*, którego Łukasz używa w odniesieniu do swego dzieła (Łk 1,1)⁴⁷. Oznacza on w sensie ogólnym

bywały zapisem stenograficznym. Dotyczy to jednak raczej Dziejów Apostolskich niż Ewangelii. Na przykład w wypadku słów Jezusa w Ewangeliach są one oparte na tradycji o sentencjach mistrza, jak to bywało w biografiami, a nie pisane przez autora księgi, jak w wypadku mów z monografii historycznych w rodzaju Tucydidesa czy Józefa Flawiusza”; M. Wojciechowski, *Ewangelie jako biografie*, RBL 51 (1998) 3, s. 175.

⁴⁴ F. Neirynek, *Ewangelia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 157.

⁴⁵ F. Neirynek, „Ewangelia”, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 157-158.

⁴⁶ W.F. Moulton, A.S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh 1978, s. 396.

⁴⁷ W Dziejach Apostolskich Łukasz odnosi się do swego pierwszego dzieła, określając je po prostu „księgą” (*logos*); takie sformułowanie jednak niewiele mówi na temat gatunku literackiego owej księgi; por. Dz 1,1.

„opowiadanie” i w takim znaczeniu używany jest przez Platona⁴⁸, Arystotelesa i Polibiusza; w odniesieniu do Ewangelii jako dzieł literackich posługiwał się nim Euzebiusz z Cezarei⁴⁹. Platon i Arystoteles używali terminu *diegesis* jako antonimu do *mimesis*. Ich zdaniem *mimesis* raczej obrazuje i ilustruje wydarzenia⁵⁰, *diegesis* o nich opowiada. W *mimesis* czytelnik wchodzi w świat myśli i uczuć bohatera, w *diegesis* dowiaduje się o nich od autora – bądź bezpośrednio, bądź przez bohaterów, bądź też jako od wszechwiedzącego narratora. Ewangelia Łukaszcowa bez wątpienia jest *diegesis* w tym sensie, że stanowi opowiadanie o zdarzeniach widzianych oczyma jego autora. Antyczna diegeza przybierała zazwyczaj jedną z dwóch form: biograficzną lub historiograficzną⁵¹.

Metoda historii form i historii redakcji wypracowała powszechnie przyjmowaną rekonstrukcję kształtowania się Ewangelii Łukaszcowej (zresztą każdej z Ewangelii synoptycznych), ukazując trzy kolejne etapy jej powstawania. U podstaw dzieła Łukaszcowego leżą *ipsissima verba et facta Jesu*, czyli wydarzenie historyczne: osoba Jezusa, Jego słowa i czyny (etap pierwszy)⁵². Po Jego zmartwychwstaniu

⁴⁸ Badania nad tekstami Platona doprowadziły do ustalenia trzech typów *diegesis*, które określić można jako: „*diegesis simple*: Las acciones verbales y no verbales de los personajes son referidas por el poeta. Hay una drástica reducción de la información escénica y una total hegemonía de la voz de un informante que absorbe y traduce en su registro todos los discursos de sus personajes; *diegesis a través de la mimesis*: Las acciones verbales y no verbales de los personajes son ejecutadas por éstos sin mediación de las palabras del poeta; *diegesis mixta*: Alternan los relatos de acciones (*diéguesis simple*) con la presentación inmediata de las acciones de los personajes (discurso directo de la *diéguesis* a través de la *mímesis*)”; http://www.apuntes.org/materias/cursos/clit/generos_literarios.html

⁴⁹ J.H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996, s. 148.

⁵⁰ Zdaniem Michaela Davisa, „At first glance, *mimesis* seems to be a stylizing of reality in which the ordinary features of our world are brought into focus by a certain exaggeration, the relationship of the imitation to the object it imitates being something like the relationship of dancing to walking. Imitation always involves selecting something from the continuum of experience, thus giving boundaries to what really has no beginning or end. *Mimesis* involves a framing of reality that announces that what is contained within the frame is not simply real. Thus the more «real» the imitation the more fraudulent it becomes”; *The Poetry of Philosophy. On Aristotle's Poetics*, South Bend 2004, s. 3.

⁵¹ J.B. Green, *The Gospel of Luke, w: The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1997, s. 2.

⁵² *Formgeschichte* wypracowała kryteria, za pomocą których dotrzeć można do *ipsissima verba et facta Jesu*. Do najistotniejszych z nich należą: kryterium wielokrotnej tradycji (autentyczne są te słowa Jezusa, które potwierdzone są przez wieloraką tradycję); kryterium ciągłości (autentyczne są te słowa Jezusa, które zabarwione są kolorytem palestyńskim i aramejskim); kryterium zgodności z istotą orędzia Jezusa (autentyczne są te słowa Jezusa, które są zgodne z istotnymi treściami Jego orędzia, zwłaszcza z ich aspektem mesjańskim i eschatologicznym); kryterium nieciągłości (autentyczne są te słowa Jezusa, które różnią się zasadniczo od idei głoszonych przez ówczesny judaizm i nauczycieli Kościoła pierwotnego); kryterium zgodności słów i czynów Jezusa (autentyczne są te słowa Jezusa, które pozostają we wzajemnej harmonii).

Dobra Nowina przekazywana była na drodze tradycji ustnej; tworzyły się także wtedy pierwsze tzw. małe formy literackie, a więc niewielkie próbki spisania nauki Jezusa i opisanie wydarzeń z Jego życia (etap drugi). Na tym drugim etapie kształtowania się Ewangelii istotne są dwa procesy: (1) interpretacja nauczania i czynów Jezusa, a także innych wydarzeń z Jego życia przez pryzmat paschalny; (2) przystosowanie (adaptacja) tego nauczania do potrzeb pierwszych gmin chrześcijańskich. Etap trzeci wreszcie, szczegółowo opracowywany przez *Redaktionsgeschichte*, to ostateczna redakcja Ewangelii, na którą wpływają między innymi takie czynniki, jak potrzeby adresatów dzieła, założenia teologiczne jego autora, koncepcja struktury, użyte środki kompozycyjne i stylistyczne. Sam Łukasz daje doskonałą podstawę do badań na tym polu w prologu swego dzieła (Łk 1,1-4), w którym pisze o „wydarzeniach, które dokonały się pośród nas” (etap pierwszy), a które zastały przekazane przez tych, „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (etap drugi), i o których „wielu już starało się ułożyć opowiadanie (*diegesis*)” (etap trzeci).

5. EWANGELIA BIOGRAFIĄ ANTYCZNĄ?

Po ukazaniu zasadniczych rysów biografii antycznych i skonfrontowaniu ich z cechami Ewangelii jako dzieła literackiego należy zadać pytanie, czy można przyjąć tezę, iż Ewangelia jest podgatunkiem biografii starożytnych⁵³. We współczesnej egzegezie teza taka zyskuje coraz więcej zwolenników. Jako biografia, Ewangelia przekazuje treści teologiczne⁵⁴. *De facto* istnieje niewiele utworów, które są absolutnie czyste gatunkowo. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy autor zupełnie świadomie pragnie trzymać się jednej formy genologicznej. Z Ewangelią

⁵³ „To, że Ewangelie są co do formy zasadniczo biografiami w sensie antycznym, można uznać za dowiedzione. Pozostaje jednak uszczegółowienie tej tezy, jej wyostrenie. Jakiego typu biografiami – ten gatunek antyczny nie jest jednolity”; M. Wojciechowski, *Ewangelie jako biografie*, s. 179-180. Teza ta stoi w sprzeczności w poglądami utrzymywanyymi przez ostatnie dziesięciolecia, którym wyraz dał W.S. Vorster: „Convinced by the idea that the gospel were folk literature and not biographies, as some maintained, some scholars asserted that the gospel developer from cult legends and narratives, or the basic outline of the Christian *kerygma*”; *Gospel Genre*, s. 1080. „Nie jest wykluczona analogia formalna między biografiami hellenistycznymi a Ewangelią. Należy jednak pamiętać, że ewangeliści byli bardziej związani ze Starym Testamentem, dlatego należy się liczyć z wpływem biografii proroków lub wielkich postaci Starego Przymierza. Analogie między Ewangelią a biografiami pogańskimi są ograniczone raczej do elementów formalnych i strukturalnych”; *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 71.

⁵⁴ Burridge postawił sobie za cel wykazać, że jest odwrotnie. Pragnął udowodnić, że Ewangelie nie mają nic wspólnego z biografiami antycznymi. Wnikliwa analiza porównawcza doprowadziła go do wniosków przeciwnych; R.A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, s. 105.

było inaczej: ich autorzy pragnęli napisać dzieła o Jezusie z Nazaretu i choć posłużyli się głównie formą biografii⁵⁵, to nowość tematu nakazywała także sięgnięcie po nowe formy wyrazu⁵⁶. Istnieje kilka cech wspólnych pomiędzy Ewangeliami a antycznymi biografiami. Zasadnicza ich lista przedstawia się następująco:

1. Trzymanie się chronologii w schemacie prezentacji wydarzeń z życia bohatera nie stanowi zasadniczego priorytetu autorów. Chronologia ta często jest zmieniana i podporządkowana przyjętym założeniom ideologicznym (teologicznym)⁵⁷. Autorzy wybierają wydarzenia z życia bohaterów ich dzieł i prezentując je, niekiedy zmieniają faktyczną ich kolejność. Układ treści ich dzieł niekoniecznie biegnie wzdłuż chronologicznej linii epizodów życiorysu bohaterów. O fabule narracji decydują często motywy dydaktyczne.

2. Prezentacja materiału obejmującego czyny i wypowiedzi bohatera również podporządkowana jest celom ideologicznym. Materiał ten najczęściej jest pogrupowany i usystematyzowany według wcześniej przyjętych założeń; powstałe w ten sposób bloki mają charakter tematyczny.

3. Zarówno pisarze antyczni, jak i ewangeliści stawiają sobie cele dydaktyczne, uwzględniając przy tym sytuację adresatów. Chodzi nie tylko o informację, ale o pochwałę bohatera, ukazanie go jako przykładu i utrwalenie jego pamięci. Oczywiście w biografiami greckich wielcy mężowie ukazani są jako wzory postępowania w kwestiach moralnych, intelektualnych, we władzy rządzenia czy spełniania obowiązków żołnierskich. Nieco inne wzorce ukazane są w Ewangeliach i choć sam Jezus również przedstawiany jest jako Nauczyciel, którego należy naśladować, pojawia się tu także aspekt zbawczy: Jezus jest nie tylko Nauczycielem, którego należy słuchać, ale i Zbawicielem, w którego należy uwierzyć.

4. Pisarze antyczni, podobnie jak ewangeliści, bardziej cenili przekaz ustny niż źródła pisane. Pomimo to jednak w obrębie biografii pojawiają się także inne gatunki literackie. Są to najczęściej mniejsze opowiadania, logia czy przysłowia.

⁵⁵ „Luke intends to write a narrative, and in so describing his work he identifies his project as a long narrative, of many events, for which the chief prototypes were the early Greek histories of Herodotus and Thucydides”; J.B. Green, *The Gospel of Luke*, s. 5.

⁵⁶ „The increasing tendency among New Testaments Scholars to refer to the Gospels as «biographic» is vindicated; indeed the time has come to go on from the adjective «bio-graphical», for the Gospels are *bios*”; R.A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, s. 243.

⁵⁷ J. Kudasiewicz zauważa, że „byłoby wbrew intencjom ewangelistów uważać ich dzieła za referaty historyczne, zredagowane na wzór protokołu, i oceniać je w świetle kanonów współczesnej historiografii. Żądanie takie byłoby typowym anachronizmem i aprioryzmem, lekceważeniem dystansu historycznego i zapoznaniem elementarnych zasad hermeneutycznych. Takie podejście często spotyka się jeszcze u tradycyjnych apologetów katolickich i u skrajnych religioznawców laickich”; *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 68.

Zarówno w antycznych biografiach, jak i w Ewangeliach spotykamy całą gamę mniejszych gatunków czy form literackich, wykorzystywanych przez ich autorów. Niektóre z tych małych form literackich mogły być przekazane jedynie na zasadzie ustnych relacji, inne funkcjonowały w formie pisanej.

5. Głównego bohatera utworu wzmiankuje się już w pierwszych zdaniach. Całe dzieło skupia się zasadniczo wokół jego osoby; nie notuje się odejścia od głównego tematu. Najwięcej miejsca poświęca się najbardziej owocnemu lub przynoszącemu sławę i uznanie okresowi życia bohatera. Szeroko również opisuje się okoliczności śmierci. Prezentacja bohatera dokonuje się zasadniczo przez opis jego czynów i przytoczenie wypowiedzi, nie przez relację narratora⁵⁸.

6. Właściwie prezentowane jest tło historyczne życia bohatera. Pojawiają się faktyczne nazwy geograficzne i imiona władców. Podawane są także ramy czasowe opisywanych wydarzeń. Podanie genealogii głównych bohaterów jest jedną z cech starożytnych biografii; genealogie obecne są także w Ewangeliach.

7. Opis podróży i związanych z nimi wydarzeń jest częstym elementem biografii antycznych; odgrywa on także istotną rolę w kompozycji Ewangelii.

Oprócz listy podobieństw, które zbliżają Ewangelię do gatunku antycznych biografii greckich, istnieją także różnice. Wydaje się, że do najistotniejszych zaliczyć należy następujące:

1. Ewangelię – w przeciwieństwie do biografii antycznych – nie podają opisu zewnętrznego wyglądu Jezusa (co najwyżej przy relacji ze sceny Przemienienia, a to dla motywów teologicznych). Fakt ten świadczy o znakomitym priorytecie Jego czynów i nauczania. Dla ewangelistów nie tyle zewnętrzny wygląd bohatera był istotny, co Jego nauczanie i dzieło. Antyczne biografie greckie zaś niekiedy wiele miejsca poświęcają takim portretom, zwłaszcza gdy opisują dzieje męжных w walce wojowników.

2. Ewangelię nie zawierają psychologicznego portretu Jezusa. Są przede wszystkim księgami wiary, świadectwem o życiu i czynach Jezusa. Autorom nie chodzi o utrwalenie jak najbardziej dokładnego spisu cech charakteru i usposobienia Jezusa, lecz o przekazania Jego orędzia. Celem pisania Ewangelii jest doprowadzenie czytelnika do wiary (bądź do jej pogłębienia), nie zaś przede wszystkim dążenie do naśladowania Jego czynów i postaw. Naśladownictwo to wynika z przyjętej

⁵⁸ „Twórcy FG [*Formgeschichte* – przyp. mój] dzielą ewangelię na dwa zasadnicze kompleksy tradycji: przekaz słów (*Worttradition*) oraz relacje o czynach Jezusa (*Geschichtstradition*). Pierwsza grupa wypowiedzi świadczy o tym, czego Jezus nauczał, jak kazał żyć, druga – kim był lub za kogo się podawał, co też uzasadnił własnymi czynami. Podział ten miałby – zdaniem M. Dibeliusa przynajmniej – nawiązywać świadomie do również dwuczłonowego podziału tradycji żydowskiej utrwalonej w postaci tzw. halakki i hagady”; K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form - i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, s. 36.

wiary. Antyczne biografie wielkich ludzi pisane są przede wszystkim po to, by czytelnik wpatrzony w głównego bohatera znalazł w nim wzór do naśladowania; Ewangelie pisane są po to, by doprowadzić do głębokiego, intymnego spotkania z Bogiem, który przynosi dar zbawienia.

3. Przemoczony wpływ literatury judaistycznej, przejawiający się mniej w formie, ale bardziej w treści Ewangelii, również odróżnia je od antycznych biografii greckich. *Septuaginta*, po którą sięgają ewangeliści, choć pisana po grecku, należy przecież do skarbnicy literackiej judaizmu.

4. Ewangelie bardziej niż antyczne biografie lub historiografie zależne są od tradycji ustnej. Ewangelie w ogóle są po części utrwaloną na piśmie katechezą ustną, przekazaną w ustalonej już formie. Przez ciągłe powtarzanie tych samych słów i opisów wydarzeń w ustnym nauczaniu uformowała się tradycja, która została później przetłumaczona z aramejskiego na język grecki, i to w dwóch ujęciach: judeo- i poganochrześcijańskim. Po zmartwychwstaniu wśród chrześcijan bardzo szybko pojawili się tzw. hellenizujący – mówiący po grecku. Tradycja ustna o Jezusie zaczęła więc funkcjonować w dwóch językach: greckim i aramejskim (choć nawet w przekazie greckim niektóre ze słów aramejskich zachowane zostały w oryginalnym brzmieniu)⁵⁹. Tradycja ustna szybko ustaliła pewne formy przekazu wydarzeń z życia Jezusa.

5. Biografie antyczne pisane są o zmarłych, których czyny na trwałe wpięły się w historię narodu lub których myśl wywarła niezatarte piętno na rozwój filozofii, poezji czy sztuki. Ewangelie pisane są o życiu Jezusa, co do którego autorzy są przekonani, że wciąż żyje. Nie jest to tylko biografia o zmarłym Jezusie, ale także o zmartwychwstałym Chrystusie, który wciąż działa i jest obecny pośród wspólnoty wierzących, do których dzieło jest skierowane.

Pomimo wyszczególnionych powyżej różnic, wydaje się, że Ewangelie mogą zostać uznane za podgatunek biografii antycznych; są biografiami zmodyfikowanymi poprzez użycie w ich obrębie innych gatunków, form i środków wyrazu. Są

⁵⁹ Najstarsza Ewangelia zdaniem J.G. Herdera funkcjonowała w tradycji ustnej i była przekazywana właśnie w formie ustnego podania misjonarzom i głosicielom Ewangelii. Na tej bazie powstało jako najstarsze dzieło Marka, a także aramejska Ewangelia, która się nie zachowała, a z której korzystał Mateusz; E. Linnemann, *Is there a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels*, Grand Rapids 1992, s. 29-30. Podobnie twierdzili G. Heinrici, F. Godet i P. Fiebig (uczeń Heinriciego) przyjmując tezę, że ewangelie synoptyczne „zaksięgowywały” Ewangelię głoszoną przez wędrownych nauczycieli. E. Jacquier sądził natomiast, że ewangeliści używali pisemnych szkiców ustnej katechez; R. Bartnicki, *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, STV 27 (1989), s. 58-59. J.K.L. Gieseler sądził, że Ewangelia była pierwotnie przekazywana ustnie w języku aramejskim. Z czasem zaczęto używać języka greckiego i ten przekaz stał się źródłem dla kanonicznych Ewangelii; M. Rosik, *Ku radykalizmowi ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000, s. 39-42.

biografiami zinterpretowanymi przez światło wiary paschalnej. Jednak nawet jeśli ewangeliści zetknęli się z antycznymi biografiami greckimi (co wydaje się najbardziej prawdopodobne w przypadku Łukasza), nie ulega wątpliwości, że ogromny wpływ na ostateczny kształt ich dzieł miała myśl i literatura judaistyczna.

Summary

Greek's Antique Bibliography and the Gospel: The Issue of Literary Genres

In Biblical studies until a few years ago it was largely admitted that the Gospel is a particular literary genre. Some biblical scholars challenged this statement, beginning research in this field. Their research consisted mainly in *studium comparativum* with the literary genres in ancient Greece. The conclusion of these studies is quite fascinating: today we can assume that the Gospel is sub-genre of ancient biographical narrative. The article presents main characteristics of ancient narratives, comparing them with literary characteristics of the four canonical Gospels.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC
PWT WROCŁAW

TEOLOGICZNA INTERPRETACJA ZAGADNIENIA JEDNOŚCI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

*In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas*¹.

W myśli i nauczaniu Jana Pawła II dominuje pojęcie jedności w znaczeniu teologicznym, które wykracza w swej istocie poza czysto racjonalne ujęcie i charakterystykę jedności². Czym zatem jest jedność? W odpowiedzi na to pytanie i w szukaniu definicji jedności teologicznej Sługa Boży wychodzi od spojrzenia na małżeństwo i rodzinę, stanowiące podstawową ludzką jedność z woli Boga. Jedność ta wiąże się jednak z tymi sakramentami, które otrzymują nazwę sakramentów jedności. Współczesna teologia określa w ten sposób Eucharystię i Kościół³. Według Jana Pawła II „nie ma *wielkiej tajemnicy* (por. Ef 5,31-32), którą jest Kościół i ludzkość w Chrystusie, bez tej *wielkiej tajemnicy*, jaką jest *jedno ciało* (Rdz 2,24), to znaczy małżeństwo i rodzina”⁴.

¹ Jan Paweł II cytuje starożytną maksymę, która każe szukać jedności w tym, co podstawowe i istotne dla wiary i życia chrześcijańskiego, w: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym postannictwie Kościoła (Reconciliatio et paenitentia)*, nr 9.

² Na temat różnych interpretacji pojęcia jedności, zob. W. Chudy, *Jedność* (hasło), w EK, t. VII, kol. 1142.

³ Na temat Eucharystii i Kościoła jako sakramentów jedności ukazała się ostatnio książka: W. Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg 2004.

⁴ *List do Rodzin*, nr 19.

1. CZYM JEST JEDNOŚĆ? – PRÓBA DEFINICJI

a) Jedność a komunია i wspólnota

Jan Paweł II porządkuje pojęcia, którymi posługujemy się na co dzień, i stara się dokładnie określić ich zakres znaczeniowy. W *Liście do Rodzin* precyzuje pojęcie *komunii* i pojęcie *wspólnoty*: „W niniejszym *Liście do Rodzin* pojawiają się dwa pojęcia, które są sobie bliskie, ale nie tożsame. Jest to pojęcie *komunii* oraz pojęcie *wspólnoty*. Komunია dotyczy relacji międzypersonalnej pomiędzy *ja* i *ty*. Wspólnota natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku społeczności, w kierunku jakiegoś *my* [...]. Wraz z zaistnieniem rodziny pojawia się *nowa jedność*, w której *komunijna jedność* rodziców znajduje swe dopełnienie”⁵.

W jakiej relacji do komunii i wspólnoty pozostaje pojęcie jedności? Otóż łączy ono te dwa pojęcia. W rozumieniu Ojca Świętego istnieje jedność komunijna, to jest – jedność między dwoma osobami, dwoma podmiotami, oraz istnieje jedność wspólnotowa, to jest jedność pomiędzy wieloma podmiotami, jedność wielu osób.

Jedność komunijna to przede wszystkim jedność męża i żony w małżeństwie. Jest rzeczą zrozumiałą, że Jan Paweł II mówi najwięcej o tej właśnie jedności, o jedności małżeńskiej. Ale komunია dotyczy także jedności ludzkiej osoby z Boską Osobą Jezusa Chrystusa, który jest obecny w Eucharystii. Komunია eucharystyczna jest także jednością komunijną – jednością między dwoma osobami: ludzką i Boską.

b) Istota jedności

Aby określić jedność”, aby odpowiedzieć, czym ona jest zarówno jako jedność komunijna, jak i jedność wspólnotowa, Jan Paweł II zwraca się ku misterium Trójcy Przenajświętszej, ponieważ w tym niepojętym misterium chrześcijańskim dostrzega jedność komunijną i jedność wspólnotową między Osobami Boskimi⁶. Ojciec daje siebie całkowicie Synowi w Duchu-Miłości, Syn daje siebie całkowicie Ojcu w Duchu-Miłości i Duch-Miłość daje siebie całkowicie Ojcu i Synowi. Trójca Przenajświętsza jest jednością najwyższą, doskonałą i najpełniejszą z możliwych. I właśnie z tego Boskiego wzoru jedności czerpie Papież definicję jedności, którą można wyrazić w następujący sposób: *jedność w Bogu jest miłością, która jest darem osoby dla osoby*. Bóg, który jest miłością (por. 1 J 4,8.16), jest jednością

⁵ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 7.

⁶ O jedności trynitarniej, która jest przyczyną jedności Kościoła, zob. S. Nagy, *Jedność* (hasło) *Kościoła. Doktryna Kościoła katolickiego*, w: EK, t. VII, kol. 1146.

Trójcy. Miłość i jedność wyjaśniają się nawzajem⁷. Nie ma jedności bez miłości i nie ma jedności bez miłości.

Jeśli jedność wiąże się nierozzerwalnie z miłością, to można powiedzieć, że jest ona również darem osoby dla osoby, i to darem bezinteresownym. Taki dar jest równocześnie ofiarą osoby, ofiarą z siebie.

Czym zatem jest jedność? Jest bezinteresownym darem i ofiarą. A jeśli tak, to jedność staje się bardzo bliska misterium Najświętszej Eucharystii, której istotą jest także Ofiara i bezinteresowny Dar Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II pisze o tym w odniesieniu do jedności męża i żony: „*Dar osoby z istoty swojej jest trwały i nieodwołalny [...]. Przysięga małżeńska dopełni się Eucharystią, czyli Ofiarą «Ciała wydanego» i Krwi przelanej. Sama z siebie już jest jej wyrazem*”⁸. W ten sposób „komunia dwojga typowo chrześcijańska [...] przedstawia tajemnicę Wcielenia i tajemnicę Jego Przymierza”⁹.

Jedność jako bezinteresowny dar i ofiara obejmuje całą osobę. Już w samej strukturze osobowej istnieje jedność ducha i ciała, tak że człowiek staje się „jeden ciałem i duszą” (*corpore et anima unus*)¹⁰. Można powiedzieć, że ciało oddaje się całkowicie duchowi, a duch oddaje się ciału. To wzajemne oddanie się ciała i duszy tworzy osobową jedność przy zachowaniu jednak słusznego prymatu ducha nad ciałem (por. Ga 5,16nn). Naturalna jedność osoby ludzkiej jest jednak zagrożona przez grzech pierworodny. Dlatego człowiek może odnaleźć pełną jedność w sobie tylko wtedy, gdy stanie się nowym człowiekiem w Chrystusie¹¹.

Przyjmując istnienie jedności komunijnej czy wspólnotowej, można wyróżnić analogicznie jedność ciała oraz jedność ducha, to znaczy jedność cielesną oraz jedność duchową. Jeśli występują one łącznie, to znaczy jako jedność cielesno-duchowa, to taka jedność jest w pełni jednością osobową. O taką jedność chodzi w małżeństwie. Jan Paweł II zwraca na to uwagę w *Liście do Rodzin*: „Kiedy łączą się z sobą w małżeństwie jako «jedno ciało», to zjednoczenie obojga winno rów-

⁷ Współczesny włoski teolog B. Forte ujmując tę prawdę w następujący sposób: „Jedność Boga jest zatem jednością Jego bycia Miłością, Jego istotowej Miłości, która istnieje wiecznie jako Miłość kochająca, Miłość kochana i Miłość osobowa”, w: *Trójca Święta jako historia*, tłum. A. Rybińska, Kraków 2005, s. 199.

⁸ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 11.

⁹ tenże, Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (*Familiaris consortio*), nr 13.

¹⁰ KKK 362nn.

¹¹ Zwraca na to uwagę prawosławny teolog S.G. Papadopoulos, *Beitrag zur Theologie der Einheit. Zum Dekret über den Oekumenismus*, Eulogos 2003, <http://www.intratext.com/x/Deu0189.htm> Według niego podziały w teologii po IX wieku są odbiciem podziału człowieka w sobie samym, jego wewnętrzny rozdział (tamże, rozdz. 2a).

nocześnie stanowić *jedność* «w *prawdzie i miłości*». Wtedy posiada ona dojrzałość właściwą ludzkim osobom – stworzonym na obraz i podobieństwo Boga¹².

Jedność komunijna i wspólnotowa rozumiana jako bezinteresowny dar i ofiara ma charakter dynamiczny. Ona ciągle się staje. Jest stanem dynamicznym¹³. W tym procesie można wyróżnić moment zróżnicowania i powrotu do jedności, ponieważ ostatecznie miłość jest zróżnicowaniem i jednością¹⁴. Zróżnicowanie jest warunkiem daru i ofiary. Aby stawać się darem dla innych, osoba musi dostrzegać najpierw ich odmienność. Początkiem jedności jest więc zróżnicowanie osób.

2. POTRZEBA JEDNOŚCI

Do jedności jest zdolna istota osobowa, po prostu – osoba¹⁵. Tylko ona może uczynić siebie darem dla drugiej osoby. Taki dar musi być darem stałym, trwałym, nieodwołalnym – jest po prostu „bytowaniem w komunii”. Sługa Boży tak wyraża tę myśl: „Tylko one [istoty osobowe] zdolne są do *bytowania w komunii* na podstawie wzajemnego wyboru, który jest lub powinien być w pełni świadomy i wolny”¹⁶.

Człowiek jako osoba jest nie tylko zdolny do komunii, ale także potrzebuje komunii. Jan Paweł II mówi o tej potrzebie, opierając się na biblijnym opisie stworzenia człowieka zawierającym słowa: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). W cyklu katechez podczas audiencji środowych Papież omawia problem samotności człowieka i naturalnej potrzeby komunii, przede wszystkim komunii małżeńskiej mężczyzny i kobiety, która zostaje ustanowiona przez Stwórcę na początku stworzenia. Ojciec Święty pisze między innymi: „Pierwotna jedność człowieka poprzez męskość i kobiecość wyraża się jako przekroczenie granicy samotności”¹⁷. I dodaje, że komunია mężczyzny i kobiety (*communio personarum*) „oznacza właśnie ową «pomoc» płynącą poniekąd z samego faktu zaistnienia osoby «obok» osoby”¹⁸.

O jedności jako naturalnej potrzebie ludzkiej osoby Jan Paweł II pisze także w Adhortacji apostolskiej *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*: „Owa komunია małżeńska ma swoje korzenie w *naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety* i jest wzmocniana przez osobistą wolę małżonków dzie-

¹² Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 8.

¹³ Por. S.G. Papadopoulos, *Beitrag zur Theologie der Einheit...*, art. cyt., rozdz. 2b.

¹⁴ Na ten temat pisze B. Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, tłum. A. Rybińska, Kraków 2005, s. 145-154.

¹⁵ Ponieważ do definicji osoby należy być istotą „wspólnotową”; zob. C.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 2, Lublin 2000, s. 40.

¹⁶ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 8.

¹⁷ Tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 38.

¹⁸ Tamże, s. 39.

lenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są. Stąd taka *komunia jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej*. Jednakże w Chrystusie Panu Bóg przyjmuje tę potrzebę ludzką, potwierdza ją, oczyszcza i podnosi, prowadząc ją do doskonałości w sakramencie małżeństwa¹⁹. Natomiast w Liście apostołskim *O godności i powołaniu kobiety* dodaje: „Człowiek nie może bytować samotnie (por. Rdz 2,18). Może bytować tylko jako *jedność dwojga*, a zatem – w relacji do drugiego człowieka [...]. Być osobą na obraz i podobieństwo Boga – oznacza także bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego «ja». Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjednego: *jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego*”²⁰. Myśl o *jedności małżonków* stanowiącej przygotowanie do objawienia *jedności Boga w Trójcy Świętej* jest bardzo ważnym spostrzeżeniem, które bywa niekiedy niedoceniane w refleksji teologicznej²¹.

Potrzeba *jedności* wynika też z ludzkiej potrzeby prawdy i miłości, która jest mocno zakorzeniona w każdym człowieku jako osobie. Ojciec Święty wyraża tę myśl w następujący sposób: „Tego rodzaju potrzeba prawdy i miłości otwiera człowieka równocześnie na Boga oraz na wszystko, co istnieje – otwiera go w sposób szczególny na drugiego człowieka, otwiera go ku życiu w komunii”²².

Żyjąc w *jedności*, czyli bytując w komunii – jak mówi Ojciec Święty – człowiek realizuje siebie i urzeczywistnia siebie jako osoba. Istniejąc w komunii osobowej, czyni siebie samego darem dla drugiej osoby, czyni siebie darem bezinteresownym. Jan Paweł II ujmuje to w następujący sposób: „Być osobą – to znaczy: dążyć do samospelnienia, które nie może dokonać się inaczej jak tylko poprzez «bezinteresowny dar z siebie samego» (KDK 24)”²³.

Naturalna *jedność* mężczyzny i kobiety w małżeństwie musi być dopełniona przez sakrament, w którym Jezus Chrystus uzdalnia małżonków do bezinteresownego daru osoby dla osoby. W ten sposób naturalna *jedność* małżonków staje się nową *jednością* komunijną. Według Jana Pawła II, nowa *jedność* – *jedność sakramentalna*, jest owocem działania Ducha Świętego: „Duch Święty, udzielony pod-

¹⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (*Familiaris consortio*) n. 19.

²⁰ tenże, List Apostołski o godności i powołaniu kobiety (*Mulieris dignitatem*), nr 7.

²¹ Na temat obrazu Boga w *jedności* mężczyzny i kobiety pisze E. Stein: „Bóg jest jeden i troisty; jak Syn pochodzi od Ojca, a Duch pochodzi od Ojca i Syna, tak kobieta pochodzi z mężczyzny, a z nich obojga pochodzi potomstwo. I jeszcze: Bóg jest miłością. A miłość może istnieć przynajmniej między dwoma osobami”, w: *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tłum. włoskie O. Nobile, Roma 1987, s. 70-71 (oryg. *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade. Werke V*, Louvain – Freiburg i. Br. 1959). Natomiast *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla odbicie niepodzielnej miłości Boga w *jedności* małżeńskiej mężczyzny i kobiety: KKK 1604.

²² *List do Rodzin*, nr 8.

²³ *Mulieris dignitatem* nr 7.

czas uroczystości sakramentalnej, użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszcześniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana²⁴.

Jedność sakramentalna małżonków jest analogiczna do jedności Chrystusa i Kościoła. Sługa Boży zauważa, że Kościół-Oblubienica żyje życiem Oblubieńca i odpowiada na Jego miłość przez „bezinteresowny dar z siebie samej”²⁵. Podobnie mężczyzna i kobieta w małżeństwie sakramentalnym żyją dla siebie i odpowiadają na swoją miłość przez bezinteresowny dar z siebie.

3. JEDNOŚĆ Z BOGIEM W TRÓJCY

Jan Paweł II niestrudzenie przypomina, że każdy człowiek istniejący z natury w komunii osobowej z innymi ludźmi jest też powołany do wspólnoty z Bogiem w Trójcy. Według niego „Kościół jest powołany do przypominania ludziom tej wielkiej prawdy. Szczególnie pilnym zadaniem jest to w naszej zsekularyzowanej kulturze, która zapomniała o Bogu i hołduje *złudnej samowystarczalności* człowieka”²⁶. Człowiek potrzebuje więc Boga i wspólnoty z Nim, ponieważ nie jest samowystarczalny. Więcej, człowiek jako osoba może urzeczywistnić siebie i zrealizować nie tylko we wspólnocie z ludźmi, ale także we wspólnocie z Bogiem w Trójcy. Przypominając słowa KDK 24 o tym, że Bóg chce człowieka dla niego samego, Sługa Boży pisze: „Do samej genealogii osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga należy to, że uczestnicząc w życiu Bożym, bytuje ona dla siebie samej i urzeczywistnia siebie. A kresem tego urzeczywistnienia jest *pełnia życia w Bogu*”²⁷.

Bóg w Trójcy wychodzi pierwszy z inicjatywą i darem jedności. Po oddzieleniu się ludzi od Boga przez grzech On sam podejmuje działanie w celu przywrócenia pierwotnej jedności. Dlatego Papież przypomina, że „komunia miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi” stanowi „zasadniczą treść Objawienia i doświadczenia wiary Izraela”²⁸. I dodaje w niej: „Komunia między Bogiem i ludźmi znajduje swoje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, Oblubieńcu, który miłuje ludzkość i oddaje się jej jako Zbawiciel, jednocząc ją w swoim Ciele”²⁹.

²⁴ *Familiaris consortio*, nr 19.

²⁵ *Mulieris dignitatem*, nr 27.

²⁶ Jan Paweł II, List Apostolski na Rok Eucharystii 2004-2005 (*Mane nobiscum Domine*), nr 26.

²⁷ *List do Rodzin*, nr 9.

²⁸ *Familiaris consortio*, nr 12.

²⁹ Tamże, nr 13.

4. JEDNOŚĆ EUCHARYSTYCZNA

Jedność ludzkiej osoby z Bogiem w Trójcy realizuje się w pełni przez Jezusa Chrystusa – wcielonego Syna Bożego. Dokonuje się to w misterium Eucharystii³⁰. Ojciec Święty Jan Paweł II ujmuje tę myśl w następujący sposób: „Sam Jezus zapewnia, że owo zjednoczenie, jakie ma miejsce w życiu trynitarnym, naprawdę się realizuje”³¹. Realizuje się ono w życiu każdej osoby, która przyjmuje w komunii sakramentalnej Ciało i Krew Pana. Syn, ofiarując siebie Ojcu, okazuje się Tym, który wprowadza wszystkich do Ojca i rzeczywiście zawiązuje braterstwo krwi – wspólnotę Boga i człowieka³². Dlatego też „Ofiara eucharystyczna sama z siebie jest skierowana ku wewnętrznemu zjednoczeniu nas, wierzących, z Chrystusem przez Komunię: otrzymujemy Tego, który ofiarował siebie za nas”³³.

Przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej prowadzi do jedności z Trójcą Świętą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jeśli każdy sakrament jednocy z Bogiem w Trójcy, to Eucharystia czyni to w sposób najpełniejszy. Dzięki niej człowiek „przyobleka się” w Chrystusa i staje się „świętynią” Ducha Świętego³⁴. Dlatego Jan Paweł II pisze, że „Eucharystia objawia się jako zwieńczenie wszystkich sakramentów, dzięki którym osiągamy doskonałą komunię z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodzonym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego”³⁵. W ten sposób nawiązuje on do myśli św. Tomasza z Akwinu, dla którego Eucharystia stanowi „pełnię życia duchowego i cel wszystkich sakramentów”³⁶. Podobną myśl wypowiada pisarz z tradycji bizantyjskiej N. Cabasilas: „W Eucharystii otrzymujemy Boga i Bóg wchodzi w doskonale zjednoczenie z nami”³⁷.

a) Komunia niewidzialna (duchowa) i komunია widzialna

Jedność eucharystyczna posiada wymiar duchowy – niewidzialny, i wymiar widzialny. Jest to związane z jednością człowieka jako istoty cielesno-duchowej oraz z jednością eklezjalną, która opiera się na zjednoczeniu Jezusa Chrystusa z Cia-

³⁰ Dlatego Eucharystia jest nazywana sakramentem jedności; por. W. Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, RTK 21 (1974) z. 6, s. 59-79.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła (*Ecclesia de Eucharystia*), nr 16.

³² Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 41.

³³ *Ecclesia de Eucharystia*, nr 16.

³⁴ Por. A. Szafrński, *Eucharystia. III. Doktryna katolicka*(hasło) w: EK, t. IV, kol. 1252-1523.

³⁵ *Ecclesia de Eucharystia*, nr 34.

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *S.th.*, III, 73,3.

³⁷ Za: *Ecclesia de Eucharystia*, nr 34.

łem-Kościółem. Jeśli komunija eklezjalna jest równocześnie widzialna i niewidzialna, to podstawą i ośrodkiem tej komunii jest właśnie Eucharystia³⁸.

Na oba wymiary jedności zwraca uwagę Jan Paweł II. O jedności niewidzialnej tak pisze: „Komunija niewidzialna, która ze swej natury ciągle wzrasta, zakłada życie w łasce, dzięki czemu stajemy się *uczestnikami Boskiej natury* (2 P 1,4) oraz [zakłada] praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości. Tylko w ten sposób wchodzimy w prawdziwą komuniją z Ojcem, Synem i Duchem Świętym”³⁹. Niewidzialna jedność z Trójcą Świętą powinna wzrastać, rozwijać się i dojrzewać. Im większa wiara, nadzieja i miłość ludzkiej osoby, tym większa jedność z Trójcą Świętą, a tym samym – tym większe uczestnictwo w naturze Bożej, w łasce.

Udział w Eucharystii jest podstawą komunii niewidzialnej między wszystkimi członkami Kościoła. Eucharystia łączy nie tylko członków Kościoła pielgrzymującego, ale także tworzy więź między uczniami Chrystusa i tymi wszystkimi, którzy stanowią Kościół w niebie lub będą włączeni do niego po pełnym oczyszczeniu⁴⁰.

Natomiast jedność widzialna uczestników Eucharystii wiąże się z jednością Kościoła powszechnego, który jest Ciałem Jezusa Chrystusa. Jedność ta jest również zakorzeniona w jedności episkopatu, która przedłuża się w ciągu wieków za pośrednictwem sukcesji apostoelskiej⁴¹. Dlatego przypominając naukę Soboru Watykańskiego II na ten temat (KK 14) Jan Paweł II pisze: „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, którzy mając Ducha Chrystusa, przyjmują całą jego strukturę i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają z Chrystusem, który rządzi nimi przez papieża i biskupów”⁴².

A zatem jedność z Kościołem, mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa, jest potrzebna, aby cały człowiek jako istota cielesno-duchowa trwał w jedności z Bogiem w Trójcy. Nie można być zjednoczonym z Jezusem Chrystusem, nie trwając w sposób widzialny w jedności z Jego Ciałem – Kościołem.

b) Praktyka „komunii duchowej”

Jan Paweł II przypomina o komunii duchowej jako praktyce życia chrześcijańskiego. Dotyczy ona osób, które nie mogą przystąpić do Komunii eucharystycznej

³⁸ Temat komunii eklezjalnej jest omówiony w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunija*, 28 V 1992 roku (szczególnie n. 4-5).

³⁹ *Ecclesia de Eucharystia*, nr 36.

⁴⁰ Por. *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunija*, nr 5.

⁴¹ Tamże, nr 11-14; „Episkopat jest jeden, jak jedna jest Eucharystia; jedna Ofiara jednego Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał” (nr 14).

⁴² *Ecclesia de Eucharystia*, nr 38.

z różnych powodów. Dotykając tego problemu, Papież cytuje św. Teresę od Jezusa (*Droga do doskonałości*): „Kiedy nie przystępujecie do Komunii i nie uczestniczycie we Mszy Świętej, najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej [...]. Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana”⁴³. W ten sposób Ojciec święty potwierdza tę praktykę i ją zaleca w życiu wierzących. Staje się ona doświadczeniem miłości Boga w Jezusie Chrystusie, pomimo braku sakramentalnego z Nim zjednoczenia⁴⁴. Ten, kto nie uczestniczy w Komunii sakramentalnej, ale praktykuje komunie duchową, jest podtrzymywany miłością żywego Ciała Chrystusa, cierpieniami świętych, łączących się z jego cierpieniami i jego duchowym głodem⁴⁵.

c) Jedność jako dar Trójcy

Jeśli Eucharystia jest przede wszystkim działaniem Trójcy Świętej urzeczywistniającej dzieło zbawienia⁴⁶, to jedność eucharystyczną należy rozumieć także jako owoc działania Boga w Trójcy, jako Jego dar. Myśl tę wyraża Jan Paweł II w następujący sposób: „Trzeba zatem przeżywać liturgię jako *dzieło Trójcy Przenajświętszej*. To Ojciec działa w sprawowanych misteriach; On do nas mówi, przebacza nam, wysłuchuje nas, daje nam swojego Ducha; do Niego się zwracamy, Jego słuchamy, chwalimy, wzywamy. To Jezus działa dla naszego uświęcenia, pozwalając nam uczestniczyć w swoim misterium. To Duch Święty sprawia swoją łaską, że stajemy się Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem”⁴⁷.

W Eucharystii nie tylko człowiek winien *pamiętać o Bogu*, ale także Bóg *pamięta o człowieku*. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II, rozważając słowa Psalmu 8 „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (w. 5). Komentując te słowa, Papież pisze: „Modlitwa jest tym miejscem, w którym najprościej objawia się stwórcza i ojcowska pamięć Boga o człowieku. Nie tyle i nie tylko pamięć człowieka o Bogu, ile przede wszystkim – pamięć Boga [...]. W modlitwie rodzina odnajduje się jako pierwsze «my», w którym każdy jest «ja» i «ty»⁴⁸. W ten sposób podkreśla on jeszcze raz ścisłą więź między jednością rodzinną i jednością eucharystyczną.

⁴³ Tamże, nr 34.

⁴⁴ Przykładem komunii duchowej jest modlitwa: „Pragnę Cię przyjąć, Panie, z tą samą czystością, pokorą i pobożnością, z jaką przyjęła Cię Twoja Najświętsza Matka; z duchem i żarliwością świętych”, w: *Modlitwy*, red. S. Chabiński, Żabki 2000, s. 26.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymon, Kraków 2005, s. 121.

⁴⁶ Por. KL 7. Przez liturgię świętą dokonuje się także uwielbienie Boga w Trójcy.

⁴⁷ Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy (Ecclesia in Europa)*, nr 71.

⁴⁸ *List do Rodzin*, nr 10.

5. SZKOŁA KOMUNII

Szkołą jedności, każdej jedności, jest Eucharystia, a Nauczycielem w niej jest sam Chrystus Pan. On prawdziwie przyjmuje nas i przyłącza do siebie, tak że stajemy się aktywni przez Niego i z Nim⁴⁹. Jan Paweł II zauważa, że podczas ustanowienia Eucharystii Jezus umywa nogi uczniom i poleca im czynić to samo. Wydarzenie to komentuje on w następujący sposób: „Znaczący jest fakt, że Ewangelia według św. Jana w tym miejscu, gdzie synoptycy opisują ustanowienie Eucharystii, proponuje, ukazując jednocześnie jej głęboki charakter, relację o «umywaniu nóg», w której Chrystus czyni siebie *nauczycielem komunii i służby* (por. J 13,1-20). Również Apostoł Paweł, uznaje za «niegodne» wspólnoty chrześcijańskiej uczestnictwo w Wieczery Pańskiej, jeśli jest ona sprawowana w sytuacji podziału i obojętności wobec ubogich (por. 1 Kor 11,17-22; 27-34)»⁵⁰. Przypominając naukę Soboru Watykańskiego II o Kościele, który jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), Papież stwierdza, że „nasze kościelne wspólnoty powołane są, by być prawdziwymi *szkołami komunii*”. Stają się one jednak szkołami komunii tylko wtedy, „kiedy ludzie, rodziny i wspólnoty przeżywają głęboko Ewangelię miłości⁵¹. Uczenie się jedności w Eucharystii polega zatem na uczeniu się miłości ewangelicznej, ponieważ tylko miłość ma siłę jednoczenia w różnorodności⁵².

Eucharystia jest dla ludzi wierzących szkołą jedności przede wszystkim w rodzinie. Jan Paweł II pisze o tym w następujących słowach: „W darze eucharystycznym miłości rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej «komunię» i jej «posłannictwo». *Chleb eucharystyczny czyni z różnych członków wspólnoty rodzinnej jedno ciało*, objawienie szerszej jedności Kościoła i uczestnictwo w niej”⁵³. Wspólne uczestnictwo rodziny we Mszy Świętej łączy wszystkich członków rodziny. Przyjmowana przez nich Komunia Święta tworzy i umacnia jedność rodziny.

Ojciec Święty dostrzega też istotną rolę Eucharystii dla budowania jedności w społeczeństwie – także w tak zwanym społeczeństwie pluralistycznym. Jeśli Kościół ma być znakiem i narzędziem jedności całego rodzaju ludzkiego (por.

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 54-55.

⁵⁰ *Ecclesia de Eucharystia*, nr 20.

⁵¹ *Ecclesia in Europa*, nr 85.

⁵² Por. *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, nr 15. W dokumencie tym jest przytoczona myśl św. Tomasza z Akwinu, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: „Kościół jest jeden [...] przez jedność miłości, ponieważ wszyscy są złączeni w miłości Bożej, a między sobą w miłości wzajemnej”.

⁵³ *Familiaris consortio*, nr 57.

KK 1), to misję jednoczenia wypełnia on przede wszystkim przez Eucharystię. Ona staje się fundamentem całego działania Kościoła, o którym pisze Jan Paweł II w następujący sposób: „Ze samej swojej natury świadectwo miłości winno wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, by dotrzeć do każdego człowieka, tak aby miłość do wszystkich ludzi stała się zaczynem autentycznej solidarności w całym życiu społecznym. Kiedy Kościół służy miłości, równocześnie umacnia «kulturę solidarności», przyczyniając się w ten sposób do utrwalania powszechnych wartości ludzkiego współistnienia”⁵⁴. Chociaż nie mówi tu wprost o Eucharystii, to jednak można słusznie przyjąć, że taka służba Kościoła opiera się na tym sakramencie jedności.

6. NADZIEJA PEŁNEJ JEDNOŚCI

O ile jedność na tym świecie nie może być nigdy pełna i doskonała, ponieważ człowiek „po upadku” nie jest zdolny do całkowitego bezinteresownego daru dla drugiej osoby ani też dla Boga w Trójcy, o tyle Eucharystia pozostaje nadzieją pełnej jedności. Doskonała i pełna jedność będzie ostatecznie darem Boga w niebie, w nowej eschatologicznej rzeczywistości⁵⁵. Eucharystia niesie nadzieję tej pełni. Rozważając słowa aklamacji po Przeistoczeniu podczas Mszy Świętej, Jan Paweł II pisze: „Aklamacja, jaką lud wypowiada po konsekracji, celowo kończy się słowami wskazującymi na wymiar eschatologiczny Ofiary eucharystycznej (por. 1 Kor 11,26): *oczekujemy Twego przyjścia w chwale*. Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecaniej przez Chrystusa (por. J 15,11); w pewnym sensie jest antycypacją Raju [...]. W Eucharystii wszystko wyraża pełne nadziei oczekiwanie *przyjścia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa*. Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: *posiada je już na ziemi* jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca”⁵⁶.

Jedność eschatologiczna jest jednością z Bogiem w Trójcy, ale także z innymi, ludzkimi osobami. Według nauki Soboru Watykańskiego II rozpoczyna się ona już tu na ziemi poprzez „łączność pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusowym”. Łączność ta nie ustaje; „przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych” (KK nr 49)⁵⁷.

⁵⁴ *Ecclesia in Europa*, nr 85.

⁵⁵ Por. G. Mazzanti, *Dimensione escatologica dell'Eucaristia e comunione trinitaria*, w: *L'Eucaristia. Cristo sorgente di vita per l'umanità*, red. D. Bonifazi, Milano 2000, s. 81-97.

⁵⁶ *Ecclesia de Eucharistia*, nr 18.

⁵⁷ Por. KKK 955nn.

Jan Paweł II łączy wyraźnie jedność eucharystyczną z jednością eschatologiczną. Według niego Eucharystia staje się zapowiedzią tej ostatniej. Na ten temat Papież tak pisze: „Ukierunkowanie eschatologiczne Eucharystii wyraża i wzmacnia komunię z Kościołem zbawionych w niebie [...]. Gdy sprawujemy Ofiarę Baranka, uczestniczymy w liturgii niebiańskiej i jednoczymy się z niezliczonym tłumem, który woła: *Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie, i w Baranku* (Ap 7,10)”⁵⁸. Dlatego Eucharystia uzupełnia, dopełnia i pieczętuje realną jedność Boga w Trójcy ze wszystkimi ludźmi, którzy poprzez wcielenie w Jezusa Chrystusa mogą mieć udział w życiu trynitarnym⁵⁹.

W ujęciu Jana Pawła II jedność eucharystyczna staje się „przedsmakiem” jedności eschatologicznej. Opierając się na nauce Soboru Watykańskiego II, pisze: „Liturgię trzeba przeżywać jako głoszenie i antycypację przyszłej chwały, która jest podstawą naszej nadziei. Jak bowiem uczy Sobór, *ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście, Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy* (KL 8)”⁶⁰. I dodaje: „Komunia z Chrystusem, którą przeżywamy jako pielgrzymi w doczesności, daje nam *przedsmak* ostatecznego spotkania w dniu, w którym «będziemy do Niego podobni, bo *ujrzemy Go takim, jakim jest*» (1 J 3,2). Eucharystia jest *doczesnym przedsmakiem wieczności*, jest Boską obecnością i komunią z nią [...]. Otwiera na Bożą przyszłość; będąc komunią z Chrystusem, z Jego ciałem i krwią, jest uczestnictwem w życiu wiecznym Boga”⁶¹.

Eschatologiczny wymiar jedności w Eucharystii nie odrywa nas jednak od spraw tego świata. Przeciwnie, pozwala nam lepiej nimi żyć. Papież wyraża tę myśl w następujący sposób: „*Z tego «źródła i zarazem szczytu całego życia chrześcijańskiego»* (KK 11) Kościół czerpie wszelką nadzieję. Eucharystia bowiem *daje [...] impuls i pozwala nam z żywą nadzieją spełniać nasze codzienne zadania i obowiązki*”⁶².

ZAKOŃCZENIE

W myśli Jana Pawła II jedność ma źródło w Bogu będącym Jednością Osób Bożych. Na podobieństwo tego Boskiego wzoru jedności powstaje jedność osób odrodzonych z wody i Ducha Świętego przez chrzest i odkupionych przez Chrystusa. Dlatego Sobór Watykański II mówi o „pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miło-

⁵⁸ *Ecclesia de Eucharystia*, nr 19.

⁵⁹ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, przekład i oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 219. Autor opiera się na teologii niemieckiego teologa XIX wieku, M.J. Scheebena.

⁶⁰ *Ecclesia in Europa*, nr 71.

⁶¹ Tamże, nr 75.

⁶² Tamże.

ści” (KDK 24). Sługa Boży Jan Paweł II podkreśla jednak, że odbiciem jedności Trójcy Świętej jest także jedność kobiety i mężczyzny w małżeństwie, naturalna jedność ludzka, która zostaje przez Chrystusa podniesiona do godności sakramentu i w ten sposób potwierdzona, umocniona i dopełniona.

Jedność w Trójcy Przenajświętszej jest komunijna i wspólnotowa zarazem. Jej odbiciem jest jedność komunijna między dwoma ludzkimi osobami w małżeństwie oraz jedność w Komunii Świętej z Jezusem Chrystusem. Odbiciem wspólnotowej jedności trynitarnej jest wspólnota rodzinna oraz wspólnota dzieci Bożych w Kościele Chrystusowym.

Jedność wyjaśnia się przez miłość, która jest ostatecznie bezinteresownym darem osoby dla osoby. Dlatego też jedność komunijna i wspólnotowa staje się także bezinteresownym darem osoby dla osoby. Jedność nie jest czymś statycznym, lecz jest dynamicznym procesem ofiarowania osoby dla osoby.

Sommario

Il problema principale dell'articolo *L'interpretazione teologica dell'unità nel pensiero di Giovanni Paolo II* consiste nella giusta spiegazione del contenuto della nozione "unità". Il Papa distingue tra "l'unità di comunione" tra le due persone e "l'unità di comunione" tra più numerose persone, cioè l'unione comunitaria. L'unità di comunione tra le due persone è prima di tutto l'unità matrimoniale tra marito e moglie. L'uomo ha bisogno dell'unità di comunione.

Anche in una persona umana si vede l'unità tra corpo e anima. Quest'unità è però in pericolo a causa del peccato originale, per cui essa diventa per l'uomo un continuo compito di trovare l'unità in se stesso nella grazia di Dio.

La sorgente e fondamento di ogni unità è il mistero della Trinità, cioè il mistero di Dio Uno e Trino. Le unità umane sono un'immagine dell'unità trinitaria. Ogni uomo è chiamato all'unione personale con Dio Uno e Trino.

Il Servo di Dio Giovanni Paolo II parla molto dell'unità eucaristica. Quest'unità ha le due dimensioni: spirituale e corporale. La prima consiste nell'unione con la Santa Trinità per Gesù Cristo, invece la seconda è l'unità ecclesiale, cioè l'unità con i fratelli e sorelle in Cristo nel suo Corpo visibile.

L'unità e l'amore si spiegano a vicenda. Siccome l'amore vero è il dono disinteressato di una persona all'altra, anche l'unione personale consiste nel tale dono di se stesso. Il modello dell'unità personale è la Santa Comunione in cui Gesù Cristo si dona pienamente al Padre e si dona anche a tutti noi.

L'Eucaristia va intesa anche come "scuola dell'unità" personale. Questa scuola vale non soltanto per i credenti nella Chiesa. L'Eucaristia è il fondamento della missione della Chiesa nel mondo in cui essa deve essere un segno dell'unità di tutti gli uomini.

Infine, l'unità eucaristica tra le persone con Gesù Cristo diventa un segno della comunione nella gloria. Giovanni Paolo II parla della dimensione escatologica dell'unione nell'Eucaristia.

KS. PETER CABAN
UNIVERSITY OF BRATISLAVA

CONCEPT AND PERSON OF ORDINARY AND EXTRAORDINARY MINISTER OF THE EUCHARIST

Foreword:

This is a short, but an apt study, which deals with ministers of the Eucharist. It presents to readers the historical development of Eucharistic ministers from the ancient times up to the present recalling the newest Church documents on this problematic. The aim of this study is to give an exact and fitting review of the history and of the present regulations for ordinary and extraordinary ministers of the Eucharist.

In the common praxis of many parishes of Slovakia, we meet with the reality and practice of the ordinary and the extraordinary ministry of Holy Communion, which means that the Eucharist is given to us either by a cleric or by an authorized layperson.

In the document *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich zameranej na kňazskú službu*¹, there is mentioned in article 8 the reality of liturgical service of the extraordinary minister of Holy Communion for the needs of the faithful in the sense of his actualization in the present time. From the very beginning, the complexity of the problematic of the ordinary and the extraordinary ministry of Holy Communion has to be emphasized in order to apply this view correctly in practice. This can be done only, if we look at the problem in the context of liturgical, pastoral and canonical-ecclesiastical aspect.

¹ *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich zameranej na kňazskú službu*, Rome 1997; the Slovak translation SSV, Trnava 1998.

Where does the concept of extraordinary minister of the Eucharist² come from? It comes from the Latin concept *minister*³ that expresses minister of some office, who fulfills his duty in the authority of a higher rank⁴. The word minister is used in the present language in three areas⁵: theological, diplomatic and political.

In practice, we distinguish the use of the word *minister* according to terms of:

1) an ordination

a) *minister consecratus* – the ordained minister

b) *minister non consecratus* – the non-ordained minister

2) a juridical order

a) *minister ordinaries* – the ordinary minister to whom the service belongs by the authority of his office

b) *minister extraordinarius* – the extraordinary minister to whom the service belongs due to some need, and based on delegation

3) a dogmatic aspect

a) *minister primarius* – the primordial minister – Christ

b) *minister secundarius* – the secondary minister – man.

In the first two centuries due to persecution and a lack of priests it was common for lay persons to give to one another Holy Communion⁶. Moreover, we can also deduce from Tertullian's⁷ and Origen's⁸ records that it was an universal custom of lay persons to take and keep the Eucharist in their own homes⁹.

From Tertullian we know that Holy Communion was distributed during the divine liturgies under both species – bread and wine. The celebrant distributed

²In Slovak, the term *vysluhovateľ* – is a celebrant who is a cleric. He consecrates and distributes the Eucharist. The term *rozdávatel* – is an distributor who is a person that has a mandate to distribute Communion without any reference to his clerical state in the Church.

³*minus* – less; *minister, stri, m* – helper, servant, supporter, mediator

⁴Cf. the suffix *-iter* in the comparative meaning.

⁵Cf.: Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, in: Bulletin SSKP, Spišská Kapitula 1999, p. 42.

⁶Cf.: Basilius, M.: *Epistula 93 ad Ceaseriam patriciam*, s. 32, 483°; Cyprianus: *De lapsis*, c. 26, PL 4, p. 486.

⁷Cf.: Tertulianus: *Ad uxorem 2*, 1: PL 1. 1296.

⁸Cf.: Origenes: *In Exodum 13*, 3: PG 12. 391.

⁹Hipolyt confirms it, when he exhorts: "Omnis autem festinet ut non infidelis gustet de Eucharistia aut sorix aut animal aliud, aut nequid cadeat et perat de eo. Corpus enim est Christi edendum creditibus et non contemnendum". Cf.: *Traditio apostolica*, cap. 7.

It is evident that his exhortation could not refer to anybody other than the laymen who after the liturgies packed some particles of the Eucharist into the white cloth and took them home and stored them in a safe place. This custom lasted till the time of St. John Chrysostom in Constantinople during the 5th century. Ibid.: Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, p. 45-46.

Christ's body and the deacon gave the chalice to the faithful¹⁰. Justin, who wrote his first apology in Rome, left in it for us a quite complex record of ceremonies on the Holy Mass about the mentioned tradition of distribution of the Eucharist. It is important for us to remember that his descriptions of the ceremonies have relation to the Roman rite; however, some of the references can be applied to the Eastern rite as well¹¹.

The first council of Nicea in the year 325 prohibited deacon, in canon number 18¹² from distributing Holy Communion to priests. Pope Gelazius I. (492-496) ordained that the deacons would be allowed to distribute Holy Communion only in the absence of bishop or priest¹³. The council in Cartago (398) made it more specific with its claim that the deacons are allowed to distribute the Eucharist only by authorization from the presbyter¹⁴. From the other documents of the medieval councils, it appears that the custom of giving the Blessed Sacrament to lay persons, in particular to women with piteous aims, was quite common. The council of Reims¹⁵ criticized that practice and also other councils such as Council of Rouen (650), of Aix-la-Chappelle (816) and of Paris (829). The Council of Paris pointed out the fact that women dressed in sacred garments were distributing the Eucharist¹⁶. The council of Trent (1545-1563) emphasized that the traditional way of the distribu-

¹⁰ Cf.: Tertulianus: *De corona* 3: PL 2. 79-80.

¹¹ With respect to Holy Communion Justin writes: "et eorum, in quibus gratiae actae sunt, distributio fit ex communicatio unicuique praesentium, et absentibus per diaconos mittitur." – Cf.: *Apologia I*, 67: PG 6. 430. So it was a task of the deacons to bring the Eucharist to those who could not participate in the Eucharistic celebration. Acolytes could also carry out this activity, but they could not distribute Communion during the Holy Mass. Cf.: *Martyrologium Usuardi monachi*: PL 124.366; Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, p. 46.

¹² "Provenit ad sanctum magnumque concilium, quod in quibusdam locis et civitatibus presbyteris gratiam sacrae communionis diaconi porrigant. Quod nec regula nec consuetudo permittit, ut ab his qui protestatem non habent offerendi illi qui offerunt Christi corpus accipiant." Cf.: *Concilium Nicaenum 1*, can. 18: *De privilegiis presbyterorum, in Concilium Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991 s. 14; Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, p. 46.

¹³ "Diaconi sacri Corporis praerogationem sub conspectu pontificis seu presbyteri ius non habent exercendi, nisi his absentibus". Cf.: Gelasius.: *Ad Episcopos per Lucaniam*, c. 13, D 93.

¹⁴ "Praesente presbytero diaconus Eucharistiam Corporis Christi populo, si necessitas cogat, iusus erogat."

¹⁵ "Peruenit ad notitiam nostram, quod quidam presbyteri in tantum parvipendant diuina mysteria, ut laico aut feminae sacrum corpus Domini tradant ad deferendum infirmis, et quibus prohibetur, ne sacratum ingrediantur, nec ad altare appropinquent, illis sancta sanctorum committuntur. Quod quam sit horribile quamque detestabile, omnius religiosum animaduertit prudentia. Igitur interdicit per omnia sinodus, ne talis temeraria presumptio ulterius fiat, sed omnimodis presbyter per semetipsum infirmum communicet. Quod si aliter fecerit, gradus suo periculo subiacebit." in: Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, p. 47.

¹⁶ Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, p. 47.

tion of the Eucharist is that in which the lay people receive Holy Communion from the priests and the priests receive it from themselves¹⁷.

In the old Codex 1917 the public (*publicus*) and the private (*privatus*) ordinary minister of the Eucharist was distinguished. In this codex only a presbyter and a bishop were the ordinary minister of the Eucharist, the deacon was just the extraordinary minister¹⁸.

The sacrament of Eucharist is situated between two sacral actions. By using the scholastic terminology, we can understand it in two ways: as *sacramentum in fieri* (the moment of consecration – presbyter, bishop) and as *sacramentum in facto esse* (as the permanent sacrament lasting as long as the species last). From this can be understood the double meaning of the minister of the Eucharist – the first as a minister for making Christ's sacrifice present and the second as a minister for distributing Holy Communion to the faithful.

Eucharistic ministers according to the new law:

- ordinary: deacon, presbyter, bishop = clergy
- extraordinary¹⁹: acolyte – man properly authorized by the decree
- other member of the Christian faithful deputed in accord with canon 230, § 3 (man or woman qualified to distribute the Eucharist).

¹⁷“In sacramentali autem sumptione semper in ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent, sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent, qui mos tanquam ex traditione apostolica descendens jure ac merito retineri debet.” Cf.: Concilium Tridentinum: *Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento*, sessio XIII., cap. VIII.

¹⁸Ibid. CIC 1917 can. 845.

Before the reform of minor orders, the committee *de Sacramentis* made the following correction of the “old” canon 845 of Codex 1917: “Minister sacrae communionis determinatur: ordinarius minister est sacerdos et diaconus, extraordinarius est alius christifidelis, sive clericus sive etiam laicus, in casibus vero necessitatis pastoralis tantum et servatis loci Ordinarii praescripti.” Cf.: *Communicationes* è. 4, 1972, p. 53.

Paul IV. The apostolic letter *Motu proprio Ministeria quaedam* decided that also an acolyte belongs among the extraordinary ministers of Holy Communion and so he can distribute it always when the ordinary ministers, about whom the can. 845 in Codex 1917 speaks, are absent due to their illness or high age or pastoral duties which prevent them from distributing Communion. Acolytes are also authorized to distribute Communion when there are a great number of recipients of Holy Communion so that the Holy Mass would not last a long time. Cf.: article 6.

¹⁹23 I 1973 Sacred Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments in *De sacra communione et de cultu mysterii Eucharistici extra missam* è. 17, 19) made clear that under the term the extraordinary minister of Holy Communion belong: 1) acolyte 2) other member of Christian faithful.

The same congregation published a short ceremony, which should be used when bishop or priest authorizes the faithful to distribute Holy Communion. *Benedicat + te Dominus ad Corpus Christi fratribus tuis nunc ministrandum*. Ibid.: *Notitiae* è. 9, 1973, p. 167.

The term *acolyte*²⁰ comes most probably from the Greek territory and in the terminology of the New Testament this term acquired metaphorical meaning – following Christ. In the historical practice acolyte belongs to the minor orders that Pope Paul VI reformed into so-called ministries. According to Codex 1983 of Canon law, the ministry of acolyte can be conferred only on a layperson of a male sex, in latin *vir*²¹, *laicus*, and it can be done only through a liturgical celebration²². From the pastoral perspective the ministry of acolyte is the service of the altar that is one of the characteristics of the acolyte.

The deeds in the role of acolyte are:

- a) ordinary: helping the deacon and the celebrant
- b) extraordinary: distributing Holy Communion²³, and exposing the Blessed Sacrament and returning it to the tabernacle without a blessing²⁴.

The other extraordinary Eucharistic minister is a layperson, but not the acolyte, who is chosen by the competent ecclesial hierarchy according to the norm of canon. The acolyte ministry, which permits only to a person of a male sex, this type of extraordinary Eucharistic ministry permits to lay persons of both sexes, man and woman equally, who are granted the faculty of distributing the Eucharist when ordinary ministers are not available.

In order that the extraordinary minister can distribute the Eucharist in the Eucharistic celebration, it is necessary that ordinary ministers are not be present there or they are present there, but they somehow not able to exercise their ministry²⁵.

²⁰ Acolyte in the liturgical sense was understood till 31 XII 1972 as one of minor orders that Pope Paul VI reformed through two apostolic letters *Ministeria quaedam* (15 VIII 1972, in AAS 64, 1972, p. 529-534) and *Ad Pascendum* (15 VIII 1972, in AAS 64, 1972, p. 534-540) in the following way:

1. He canceled tonsure and subdiaconate
2. He changed the terminology: "minor orders" were re-named "ministries".
3. The "ministries" are only two – lector and acolyte, however, they also include functions that the subdeacon used to do.
4. Through canceling the name "minor orders", it is not necessary to call deacon, presbyter and episcopate as "major orders".

²¹ It is an interesting fact that the Latin word *vir – man* is used in CIC 83 only twice and it is in the canon about the ministry of acolyte received by men and in canon 1024 about the candidates for the Sacrament of Holy orders. Cf.: Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovate^{3/4} svätého prijímania*, p. 51.

²² Ibid.: p. 49-52.

²³ Cf.: CIC 83 can. 910, §1.

²⁴ Cf.: CIC 83 can. 943.

²⁵ Cf.: Sacred Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments: *Immensae caritatis de communoine sacramentali quibusdam in adiunctis faciliore reddenda*, 29 I 1973, in AAS 65, 1973, p. 264.

Papal council for credible interpretation of Codex of Cannon law, l. 6. 1998, in AAS 80, 1998, p. 1373.

Likewise one can exercise the role of extraordinary minister only if there is sufficient need for the ministry and that is when there are a great number of communicants who want to receive Holy Communion²⁶. Moreover, the delegated laypersons have to acquire adequate knowledge about the Eucharistic doctrine, and learn how to keep the discipline and veneration to the Sacrament that belongs to it²⁷.

Extraordinary ministers are supposed to be brought into the ministry by means of liturgical ceremony. In choosing *the right person* for fulfilling this service, the following order must be taken into consideration: lector, seminarian, religious brother and sister, catechist, faithful. This order can be changed according to judgments of a local ordinary²⁸. In oratories of religious communities the service of distribution of Communion can be given to the father superior and to the mother superior.

According to the book *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich zameranej na kňazskú službu*, it is necessary to avoid wrong habits and to remove present such as:²⁹

- the extraordinary minister receives Communion from his own hands as if he were a concelebrant

- in the renewal of priestly vows on Holy Thursday the practice of bestowing the authority of extraordinary ministers of Holy Communion

- the habit of commonly using extraordinary ministers of Communion, while there is a lack of understanding what “a great number of faithful in the Church”.

These stated facts can help us to understand better the concept and the meaning of extraordinary minister of the Eucharist and his proper activity in a present renewed liturgy.

²⁶ Ibid.: Sacred Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments: *Immensae caritatis de communione sacramentali quibusdam in adiunctis faciliore reddenda*, 29. 1. 1973, in AAS 65, 1973, p. 264.

Inaestimabile donum, in AAS 72, 1980, 3. 4. 1980, p. 336. *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich zameranej na kňazskú službu*, Rím 1997; Trnava 1998, p. 36-37.

²⁷ *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich zameranej na kňazskú službu*, Rím 1997; Trnava 1998, p. 37.

²⁸ Brtko, R.: *Mimoriadny vysluhovateľ svätého prijímania*, p. 49.

²⁹ *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich zameranej na kňazskú službu*, Rím 1997, p. 37.

Streszczenie

Pojęcie i osoba zwyczajnego i nadzwyczajnego szafarza Eucharystii

To studium trafnie wyróżnia tych, którzy sprawują posługę udzielania Komunii Świętej. Krótko przedstawiony jest historyczny rozwój posługi eucharystycznej i ustalenia dokumentów Kościoła odnośnie do statusu zwyczajnego i nadzwyczajnego szafarza Eucharystii. Autor czyni rozróżnienia:

- ze względu na święcenia kapłańskie: szafarz ze święceniami lub bez święceń;
- w porządku prawnym: zwyczajny szafarz, którego służba należy do autorytetu lokalnego kościoła, albo szafarz nadzwyczajny, którego posługa uzależniona jest od potrzeb i sprawowana jest na podstawie delegacji;
- w aspekcie dogmatycznym: pierwszym i najważniejszym szafarzem jest Chrystus, a drugim dopiero człowiek.

ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA
PWT WROCŁAW

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS CYPRIANA Z KARTAGINY MYŚL O KOŚCIELE

UWAGI WPROWADZAJĄCE

Można się zastanawiać, czy historia eklezjologii wskazuje bardziej osławioną formułę niż: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Wskazanie drugiej, równie znanej, nie jest rzeczą łatwą, a tym bardziej nie można się pocieszać lekceważącym mniemaniem, że dotyczy ona w gruncie rzeczy spraw marginalnych czy drugoplanowych w stosunku do istoty problemu, jakim przez wieki żyje Kościół Chrystusowy. Wyrażenie *extra Ecclesiam nulla salus* wywodzi się z bardzo starej tradycji i jest stale obecne w żywej świadomości Kościoła, przenosząc z pokolenia na pokolenie dyskusję dotyczącą problematyki, która wiąże się z istotą samej wiary i zbawienia chrześcijan.

Pojawiła się ona w znanej nam formie i pozostaje niezmienną do czasów współczesnych, jak potwierdzają to świadectwa patrystyczne, pierwszy raz około 250 r., niemal równocześnie w pismach dwóch znakomych reprezentantów kształtującej się myśli apologetycznej, jakimi są z jednej strony Orygenes z Aleksandrii, z drugiej zaś Cyprian, biskup Kartaginy. Jednakże dla tej starożytnej formuły można bez trudu odnaleźć kilka odpowiedników w pismach Nowego Testamentu, które pozwalają wnosić, że to słynne adagium w krótkiej formule streszcza i wyraża w pewnym sensie istotny element myśli biblijnej, przełożonej na język refleksji oddanej na służbę konkretnym potrzebom pastoralnym. Tak jest w przypadku kartagińskiego biskupa męczennika, któremu przez wieki przypisuje się szczególniejszą zasługę dla zapoczątkowania długiej debaty eklezjologicznej i so-

teriologicznej, która trwa po dziś dzień. Przynosi ona zresztą interesujące wyniki. Historia interpretacji tej formuły pokazuje więc rozwój tego istotnego fragmentu doktryny chrześcijańskiej, która przynależy do istoty Tradycji Kościoła¹. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają nawet w najmniejszym zakresie na śledzenie tej ewolucji.

Formuła składa się z czterech elementów, z których wszystkie zasługują na oddzielną uwagę. Jest naturalne i zrozumiałe, że każdy z nich przeszedł pewną semantyczną ewolucję. A sam Cyprian, którego zasługą jest pierwsze obszerne uzasadnienie kryjącej się w niej myśli, wyraża określony stan, w jakim znalazł się kartagiński Kościół pod jego przewodnictwem.

Wydaje się, że bogata tradycja interpretacyjna tej formuły nie dość jednoznacznie wyeksponowała jej pierwotną wymowę, obarczając, nie zawsze słusznie, Cypriana z Kartaginy odpowiedzialnością za jej późniejsze rozumienie. Jeżeli chcemy odczytać jej sens niejako u źródeł, co ma istotne znaczenie dla pojmowania jej dalszych losów, należy najpierw zwrócić uwagę na kontekst historyczny, w jakim została ona wypowiedziana przez Cypriana. W odniesieniu do niej jest to zabieg szczególnie pożądanym, ponieważ dopiero wtedy można udzielić zadowalającej odpowiedzi na pytanie, do kogo i w jakim celu Cyprian skierował te słowa oraz co ostatecznie chciał przez nie powiedzieć o Kościele. Mając to przede wszystkim na uwadze, najpierw zamierzam wskazać na zatroskanie biskupa z Kartaginy sprawą jedności Kościoła, a następnie przedstawić zasadę *extra Ecclesiam nulla salus* jako apel skierowany do jego członków.

JEDEN, NIEPODZIELNY KOŚCIÓŁ

Współczesnych sobie adwersarzy Cyprian nie musiał przekonywać, że Kościół gromadzi wierzących w Jezusa Chrystusa i równocześnie jest wspólnotą, która dysponuje uświęcającymi środkami i umożliwia zbawienie wszystkim ludziom. W samym centrum chrześcijańskiego życia znajdowała się powszechnie uznawa-

¹B. Sesbotié, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004; por. Jan Paweł II, *Chrystus drogą zbawienia dla wszystkich*, „L'Osservatore Romano” 8-9 1995, s. 52-53; I. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, J. Mastej. Lublin – Kraków 2002, s. 389-395; J. Ratzinger, *Kein Heil außerhalb der Kirche? w: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, s. 339-361; T. Dola, *Interpretacja zasady „extra Ecclesiam nulla salus” w teologii współczesnej*, „Studia Ekumeniczne” t. 4 (1987), s. 215-245; B. Körner, *Extra Ecclesiam nulla salus. Sinn und Problematik dieses Satzes in einer sich wandelnden fundamentaltheologischen Ekklesiologie*, „Zeitschrift für katholische Theologie” t. 114 (1992) z. 3, s. 274-292; A. Houtepen, *Extra Ecclesiam nulla salus? „Studi Ecumenici”* (1997) nr 4, s. 531-548; Y. Congar, *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia?* w: *Szeroki świat moją parafią. Wymiary i prawda zbawienia*, Kraków 2002, s. 127-203.

na prawdę o zbawczych funkcjach Kościoła, której nikt nie kwestionował². W tym środowisku człowiek mógł bowiem szukać ocalenia przed skutkami grzechu i znajdował pomoc do pełnego rozwoju zgodnie z posiadanymi zdolnościami, jakie otrzymał od Boga. Wiedzieli o tym również schizmatycy. Tworzone przecież przez nich ugrupowania zawsze rościły sobie pretensje do występowania w imieniu Kościoła. Stwarzając iluzoryczne podobieństwo do kościelnych struktur (np. wybór własnego biskupa) i rytów liturgicznych (np. chrzest), przyciągały one do siebie zdezyorientowanych często chrześcijan właśnie obietnicą dysponowania środkami zbawienia i łaski, jakie Chrystus zostawił swojemu Kościołowi. Dochodziło więc do sytuacji, gdy tym obietnicom ulegali chrześcijanie. Nie zdawali sobie sprawy, że pozbawieni rzeczywistego dostępu do pojednania z Bogiem i udziału w Jego życiu, trwają w duchowej śmierci. Rodzącemu się wówczas fałszywemu przekonaniu, że Chrystusowy dar odkupienia jest dostępny w każdej wspólnoty, która obwoła się Kościołem, Cyprian przeciwstawił argumentację uzasadniającą takie wewnętrzne wyposażenie Kościoła, które uniemożliwia jego podział, a tym samym chroni i uzasadnia jego zbawczy wymiar.

W konfrontacji z eklezjalnymi roszczeniami schizmatyków wyrosły zręby jego teologicznej argumentacji broniącej jedności i prawdziwości Kościoła, która wyraziła się w charakterystyczny dla starożytnej myśli afrykańskiej sposób. Niezwykle pomocna okazała się w tym przedsięwzięciu teologiczna wymowa formuły jedności zawarta w Ef 4,4-5³, którą Cyprian wykorzystał jako jedno z głównych narzędzi w uzasadnianiu swoich eklezjologicznych tez. Jeśli Kościół jest rzeczywiście kontynuatorem zbawczego dzieła Chrystusa, to kluczowe elementy strukturalnego i misteryjnego wyposażenia tej wspólnoty winny pozostawać ze sobą w nierozzerwalnej więzi, stanowiąc tym samym zbawczy organizm wzajemnych współzależności. Dlatego Cyprian, podążając za Pawłową myślą, pisał, że „jest tylko jeden chrzest, jeden Duch Święty, i jeden Kościół, który nasz Pan jako jeden [...] na Piotrze założył”⁴. Dlatego też w przekazanym przez Apostołów Kościele

² *O jedności*, 8: „Nie ma dla wierzących żadnego innego domu, oprócz jednego Kościoła. W domu Boga, w Kościele Chrystusa, mieszkają jednomyślni, przebywają zgodni i szczerzy”, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. I, *Traktaty*, Z łacińskiego przetłumaczył, wstępami i komentarzem zaopatrzył ks. dr Jan Czuj, „Pisma Ojców Kościoła”, t. XIX, Poznań 1937; Y. Frot, *L'Église selon saint Cyprien*. „Connaissance des Pères de l'Église” 31 (1988) nr 2, s. 16-25; S. Nagy, *Kościół a sprawa zbawienia*, „Znak” (1994) nr 5, s. 42-46; A. Nowicki, *Kościół Jezusa Chrystusa miejscem zbawienia – wokół zasady „extra Ecclesiam nulla salus”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) nr 2, s. 59-69.

³ *O jedności*, 4: „Jedno ciało i jeden duch, jedna nadzieja wezwania naszego, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest”; *O jedności*, 23: „Jest jeden Bóg i Chrystus jeden, i jeden Kościół Jego, i wiara jedna, i lud jeden w silną jedność ciała z związkami zgody złączony”.

⁴ *List 70*, 3, w: Św. Cyprian, *Listy*, tłumaczył W. Szoldrski, opatrzył wstępem M. Michalski, opracował E. Stanula, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” t. I, Warszawa 1969.

Chrystusa składana jest Bogu Ojcu jedna, prawdziwa i pełna ofiara eucharystyczna przez posługę prawowitego biskupa. W myśl Cyprianowej koncepcji jedności żadna z tajemnic zbawienia, którymi Kościół dysponuje z woli Zbawiciela, nie może istnieć, ani tym bardziej być skutecznym środkiem zbawienia, w oderwaniu od pozostałych. Połączenie w jednej formule istotnych elementów stanowiących Kościół oraz interpretowanie ich jako nierozzerwalnej jedności wskazuje na ich wzajemną przynależność, która daje wspólnocie chrześcijańskiej gwarancję rzeczywistego dostępu do nowego życia oraz staje się czytelnym świadectwem jedności i jedyności Kościoła⁵. Ów wymagający porządek jedności jest więc do pomyslenia jako zbawczy tylko w powiązaniu z jednym Kościołem wywodzącym się z wydarzeń paschalnych.

Zachodzi jednak pytanie: dlaczego tak mocno wyeksponowana jedność Kościoła stała się najbardziej znaczącym kryterium i argumentem w eklezjologii Cypriana? Dlaczego w świetle tej zasady orzeka się w kwestiach przynależności i skuteczności zbawczej Kościoła? Dlaczego cała jego sakramentalna i strukturalna rzeczywistość staje się znakiem jedności, na nią wskazuje, potwierdza i zarazem manifestuje?

Pierwsza odpowiedź, jaka się nasuwa, uwarunkowana jest oczywiście historyczną i dramatyczną sytuacją Kościoła narażonego na rozłam. To zrozumiałe, że wtedy należy podjąć wszelkie działania i uruchomić przekonujące argumenty, które wspierałyby zagrożoną jedność. Tak właśnie zrobił Cyprian, gdy wskazał na konieczność powiązania prawomocności i zbawczej skuteczności istotnych wymiarów Kościoła z jego jednością. W tym kontekście jawi się ona jako jedność numeryczna eklezjalnej rzeczywistości i jako niezbędny warunek jedyności wszystkich, zarówno misteryjnych, jak też strukturalnych elementów Kościoła. Ale jedność Kościoła, która do tej pory tłumaczyła i weryfikowała jego istotne elementy oraz była dla nich punktem odniesienia, teraz sama musi zostać uzasadniona i scharakteryzowana w świetle innych jeszcze racji, które czynią z niej tak ważną eklezjalną cechę. Nadal nie znamy przecież odpowiedzi na kluczowe pytanie o ścisłą relację jedności Kościoła z oferowanym przez niego zbawieniem.

Pośród wielu wypowiedzi Cypriana znajdujemy też takie, które wskazują na inny poziom jedności Kościoła i najgłębsze źródła jej pochodzenia. Swoją uwagę kieruje Cyprian ku tym miejscom biblijnym, które mogłyby to w wiarygodny sposób pokazać i uzasadnić. Początkowo, gdy chce przybliżyć naturę i samą wewnętrzną strukturę eklezjalnej jedności, odwołuje się do słów Chrystusa, który swoje relacje z Ojcem określa „jedno jesteśmy” (J 10,30)⁶. Ale szybko rozszerza tę

⁵ *List 43*, 1; *List 69*, 4.

⁶ *O jedności*, 6; *List 69*, 5.

binarną formułę i przekształca ją w trynitarną obejmującą trzy Osoby Boskie (1 J 5,7)⁷. Bożą jedność, jaka istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, przenosi Cyprian następnie na grunt Kościoła. Oznacza to, że wnętrze i przestrzeń Kościoła wypełnia trwale ta sama jedność, która łączy Osoby Boga. Kościół nie posiada więc jakiegoś własnego pomysłu na swoją jedność, lecz wywodzi ją jedynie z tej pochodzącej od Ojca, Syna i Ducha. Ta boska i trynitarna jedność stanowi ostateczny fundament wewnętrznej jedności Kościoła⁸. Bóg jest jej źródłem, początkiem i wzorem, bo sam jest jednością. Odtąd wspólnota ta niejako naznaczona w swoim istotowym wymiarze boską jednością i trwale z nią związana, będzie z tego wzoru czerpać swoją tożsamość. W naturę Kościoła, zobligowanego trynitarnym pochodzeniem jedności, zostają wpisane działania zbawcze, których celem jest jednoczenie i gromadzenie ludu.

Ukonstytuowanie jedności Kościoła przez trynitarną jedność wpływa na kształt i charakter jedności wspólnoty eklezjalnej. Dlatego Cyprian mógł wypowiedzieć jedną ze swoich najważniejszych formuł definiujących Kościół w jego misteryjnym i trynitarnym wymiarze. Doszedł bowiem do wniosku, że jeśli w Kościele Chrystusa nie ma innej jedności poza trynitarną, to w takim razie jego lud jest zgromadzony i zjednoczony tą samą jednością co Ojciec, Syn i Duch Święty⁹. Prawda ta oznacza z jednej strony, że chrześcijanie zgromadzeni w Kościele mają przez chrzest i Eucharystię, już tutaj na ziemi, rzeczywisty udział w życiu Boga Trójjedynego. Ale odsłania ona także prawdę o Kościele jako tej wspólnotce, która sama przeniknięta boską jednością, posiada darowane od Boga możliwości i zbawcze środki do tego, aby w tę jedność, która jest w niej, wprowadzać chrześcijan. Poprzez sakramentalne działanie Kościoła dokonuje się więc nieustanny zbawczy proces polegający na przebaczeniu win i powrocie ludzi do Ojca.

Należy podkreślić, że Cyprian eksponuje bardzo ważną cechę owej trynitarniej jedności Boga, która nie pozostaje oczywiście bez związku ze zbawczym wymiarem eklezjalnej wspólnoty. Tym, co według niego w zasadniczy sposób charakteryzuje jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest jej niepodzielność. Ci Trzej są połączeni między sobą boską więzią, której nie sposób złamać czy rozerwać. Jeśli teraz, podążając za tokiem myślenia Cypriana, odniesiemy tę cechę jedności do

⁷ *O jedności*, 6: „Napisane jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym: ci Trzej jedno są”.

⁸ A. Davids, „*Eine oder keine*”. *Cyprians Lehre über Kirche und Tradition*, „Internationale Zeitschrift für Theologie. Concilium” 8 (1972) z. 1, s. 19; A. Demoustier, *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien*, „Recherches de Sciences Religieuses” 52 (1964), s. 582.

⁹ *O modlitwie*, 23: „Kościół to lud zgromadzony i zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego”; trynitarny wymiar własnej tajemnicy Kościół odkrył ponownie w okresie ożywionej soborowej refleksji teologicznej nad istotą swojej tożsamości i posłannictwa. Przekonaniu temu dał wyraz, odwołując się w Konstytucji *Lumen gentium*, 4, właśnie do tej wypowiedzi Cypriana.

Kościola, którego wspólnotę przecież konstytuuje, to oznacza, że owa niepodzielność, jako cecha właściwa Trójcy Świętej, jest równie silna i trwała jako wyróżnik wewnętrznej jedności Kościoła¹⁰.

Wydaje się, że w samym sposobie rozumienia jedności jako niepodzielności (a nie tylko jedyności), wzorowanej na tajemnicy Trójcy Świętej, można znaleźć wytłumaczenie Cyprianowej konsekwencji i radykalizmu w myśleniu o nierozdzielalnym charakterze współzależności poszczególnych elementów struktury i misterium Kościoła z jego jednością i zbawczym posłannictwem. Zgodnie z tą koncepcją uzasadniał konieczność wyznawania w Kościele integralnej wiary, a także wyjaśniał potrzebę ścisłych związków chrztu i Eucharystii z jednym Kościołem oraz znaczenie jedności kolegium i pojedynczego biskupa. Podejmowane przez schizmatyków próby rozerwania w taki sposób interpretowanej przez Cypriana wewnętrznej jedności Kościoła musiały prowadzić ich do oddzielenia się od jego zbawczego oddziaływania.

Właśnie cechę niepodzielności wspólnoty Kościoła chciał Cyprian wyeksponować, gdy przywołał i zinterpretował symbolikę tuniki Chrystusa, której żołnierze nie podzielili między siebie, ale rzucili o nią losy i dlatego pozostała nierozrywana (J 19,23-24)¹¹. Obraz ten potwierdza najpierw trynitarnie źródła jedności, która cechuje Kościół. Jedność ta pochodzi z nieba od Ojca i nosił ją w sobie Chrystus. Jest to zatem jedność Boga Trójjedynego nierozdzielonego w swoim wnętrzu. Dlatego Kościół, jako wspólnota zjednoczonych z Panem, którzy w tej jedności uczestniczą, nie może ulec rozerwaniu czy zniszczeniu, ale podobnie jak suknia Pana i jej Pierwowiec, pozostaje cały i wewnętrznie spójny¹². W tej wewnętrznej jedności wyraża się siła i tożsamość Kościoła Chrystusa, który zawsze jeden i niepodzielny, manifestuje w ten sposób swoje trynitarnie pochodzenie i konstytutywny związek z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

¹⁰ *O jedności*, 6: „I ktoż uwierzy, że tę jedność, z boskiej mocy pochodzącą, niebieskimi sakramentami spojona, można w Kościele zerwać i rozdzwiekiem ścierających się zapatrywań rozdzielić?”; *O jedności*, 8: „Któż tedy jest takim zbrodniczym i bezczelnym, kto szalem niezgody przepojonym, by wierzył, że można zerwać, albo śmiać zrywać jedność Boga [...], Kościół Chrystusa?”; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000, s. 61.

¹¹ *O jedności*, 7: „Tej jedności tajemnica, ten związek zgody, nierozdzielnie istniejącej, okazuje się wówczas, gdy w Ewangelii suknia Pana Jezusa Chrystusa nie jest dzielona ani rozrywana, lecz gdy los rzucają o suknię Chrystusa, a raczej kto ma przywdziać Chrystusa – cała suknia idzie w posiadanie i zostaje własnością niezniszczoną i niepodzielną”.

¹² *O jedności*, 7: „On [Chrystus] nosił jedność, pochodzącą z górnej części, to jest z nieba, i wychodzącą od Ojca, której w ogóle nie mógł rozerwać otrzymujący ją i posiadający, lecz całą razem, silną i jednolitą nierozdzielnie dzierzył. [...] Ponieważ lud Chrystusa nie może być rozdzielony, przeto suknia Jego, cała tkana i jednolita, nie została przez zdobywców podzielona”; E. Sauser, *Die Tunika Christi in der Exegese der Kirchenväter*, „Trierer Theologische Zeitschrift” (1995), z. 2 s. 89.

Skoro Cyprian uznał, że drugim obliczem jedności Kościoła jest jego niepodzielność, i wokół tej wartości, jak widzieliśmy, zbudował znaczną część swojej koncepcji wspólnoty chrześcijańskiej, to nasuwa się oczywiste pytanie, czy i w jakim zakresie w krąg tego sposobu myślenia i argumentowania zostaje włączony zasadniczy zbawczy wymiar Kościoła

Konsekwentna logika Cyprianowego wywodu o istotowej niepodzielności Kościoła każe dać odpowiedź twierdzącą. Zbawienie, którego udziela Bóg w ustanowionej przez siebie wspólnocie i przez jej posługę, również podlega prawu tajemnicy jedności, która przenika cały Kościół i wszystkie jego wymiary¹³. Tę prawidłowość dotyczącą współzależności oraz nierozdzielności zbawienia i Kościoła widać wyraźniej wtedy, gdy wzajemne przyporządkowanie obu rzeczywistości zostaje wystawione na próbę rozłamu.

Zachodzi jednak pytanie o sposób, w jaki dokonuje się rozerwanie tej jedności, która utworzona na trynitarnych fundamentach winna być przecież trwała. Eklezjalnej jedności rzeczywiście nie da się podzielić i dlatego właśnie nie można utworzyć dwóch Kościołów Chrystusa, z których każdy byłby wspólnotą zbawienia. Zgodnie zatem z logiką tajemnicy eklezjalnej niepodzielności, którą Cyprian tak eksponował, odłączający się od Kościoła nie tyle dzielą go, zabierając ze sobą jakąś część lub całość jego prerogatyw, co raczej oddalają się od niego i zrywają łączność ze zbawczym środowiskiem. Kościół w ten sposób nadal pozostaje jeden, a ci, którzy bezskutecznie chcieli go podzielić, sami się z niego wykluczili, tracąc udział w życiu Bożym i zbawieniu ofiarowanym wszystkim ludziom w tej wspólnocie. Oderwana od życiodajnej całości część nie będzie bowiem mogła żyć osobno¹⁴.

Trynitarnie wyposażenie Kościoła pokazuje, że wspólnota całe swoje posłannictwo, wewnętrzną strukturę jedności i zbawczą moc ma z Ojca, Syna i Ducha Świętego, którzy są Sprawcą zbawienia ludzi. Nic więc dziwnego, że tak ścisłych powiązań jedności i zbawienia w Kościele w Cyprianowej koncepcji nie sposób w ogóle zrozumieć bez refleksji nad tajemnicą jedności Trójcy Świętej¹⁵. Dlatego strzeżenie i domaganie się przez Cypriana radykalnej jedności Kościoła jest nie

¹³ A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt am Main 1993, s. 160.

¹⁴ *O jedności*, 6: „Kto odłącza się od Kościoła, nie może otrzymać ani jego obietnic, ani nagrody Chrystusa [...]. Kto tej jedności nie zachowuje, nie zachowuje prawa Bożego, nie zachowuje wiary Ojca i Syna, nie zachowuje życia i zbawienia”; *O jedności*, 23: „Jedność zerwana być nie może, ani ciało jedno, rozerwaniem spoidła rozdzielone, po gwałtownym wyrwaniu wnętrzości, nie może być na sztuki poszarpane. Cokolwiek odeszło od macierzystego pnia, nie będzie mogło osobno żyć i oddychać, traci podstawę zbawienia (*substantiam salutis*)”; *List 4*, 4; *List 66*, 8; *List 71*, 1; *List 73*, 14; *List 74*, 8.

¹⁵ G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen gentium*, t. I, Paris 1967, s. 91; B. Forte, *L'Église icône de la Trinité*. *Brève ecclésiologie*, Paris 1985, s. 24.

tylko trwaniem i identyfikowaniem się z własną tożsamością, ale równocześnie stanowi znak. Jedność Kościoła jest przez niego rozumiana jako *sacramentum unitatis*¹⁶. Pełni bowiem wobec swego trynitarnego źródła i fundamentu funkcję wskazywania w jednoznaczny i czytelny sposób, na tę rzeczywistość, która stanowi jej istotę i źródło zbawienia.

POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA

Rozumienie Kościoła oraz cała teologiczna i argumentacyjna konstrukcja jedności, jaką Cyprian wypracował, miała służyć obronie i zabezpieczeniu tej sfery eklezjalnej aktywności, w której dokonuje się zbawcza tajemnica jednoczenia ludzi z Ojcem w uprawnionej do tego przez Boga wspólnotie Kościoła. Właśnie z tym ujęciem Kościoła, rozumianego jako lud zjednoczony w Ojcu przez Syna mocą Ducha Świętego, dobrze korespondują słowa Chrystusa: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie, kto nie gromadzi (*colligit*) ze Mną, rozprasza” (Mt 12,30), które Cyprian wielokrotnie wykorzystywał jako argument przeciwko schizmatykom¹⁷.

Kluczowym słowem z werseu Mateusza, które ma znaczenie w Cyprianowej interpretacji biblijnej myśli, jest czasownik „gromadzić” (*colligere*). To słowo odnosił Cyprian w innych wypowiedziach do eucharystycznej wspólnoty chrześcijan, do zgromadzenia ludu wokół prawowitego biskupa sprawującego ofiarę Pana¹⁸. W ten sposób cała perykopa nabiera natychmiast eklezjalnej wymowy. Chrystus przyszedł po to, aby gromadzić ludzi w Bogu. Ci, których zebrał i zjednoczył, nazywają się Jego Kościołem. Kościół jest więc przede wszystkim wspólnotą zgromadzoną i zjednoczoną przez Chrystusa. On jest źródłem wszelkiego gromadzenia, a stosunek do Niego stanowi kryterium jednoczących i zbawczych działań Kościoła. Wspólnota początkowo zwołana przez Pana otrzymała następnie od Niego polecenie zbierania i jednoczenia ludzi z wszystkich krańców świata.

Pozostawanie w jedności z Chrystusem urasta do rangi warunku skuteczności, prawomocności i identyczności eklezjalnego gromadzenia i oznacza trwanie w przyjaźni z Jezusem oraz w łączności z Jego zamysłem zbawczym wobec ludzi.

¹⁶ *O jedności*, 7.

¹⁷ *O jedności*, 6; *List 43*, 5; *List 69*, 1; *List 70*, 3; Niekiedy, błędnie zresztą, uważa się, jakoby Cyprian w swojej argumentacji wykorzystywał inne biblijne słowa, a mianowicie: „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16); R. Małek, *Zbawienie poza Kościołem?*, „Ateneum Kapłańskie” 99 (1982) z. 2, s. 364; J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, „Znak” 1965 nr 5, s. 611; Można pytać jak H. Vogt, dlaczego Cyprian nie sięgnął do „rozszerzonej” wersji wypowiedzi Jezusa zawartej u Mk 9,40 czy Łk 9,50. H. Vogt, *Cyprian – Hindernis für die Ökumene?*, „Theologische Quartalschrift” 1984 nr 1, s. 12.

¹⁸ *O jedności*, 6; *List 69*, 4; H.J. Vogt, *Cyprian – Hindernis für die Ökumene...*, s. 10.

Bez Chrystusa lub przeciwko Chrystusowi nie sposób w ogóle kogokolwiek zgromadzić, można co najwyżej zepsuć i rozproszyć, a działając wbrew Chrystusowym planom jednoczenia, nawet stać się Jego nieprzyjacielem.

Ten sam fragment Pisma Świętego ma także inne znaczenie. Cyprian z Kartaginy uczynił go podstawą dla wypowiedzenia słynnego aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Duch wyrażenia przenika całą myśl eklezjologiczną Kartagińczyka, aczkolwiek samo sformułowanie znajdujemy tylko w kilku miejscach jego pism. Pojawia się ono dwa razy w niemal identycznie brzmiącej formie¹⁹, ale wypowiedziane zostało w zupełnie odmiennych okolicznościach. Wielokrotnie też spotykamy modyfikacje i rozwinięcia tej formuły, w których pierwszy jej człon „poza Kościołem nie ma”... Cyprian łączy z innymi istotnymi elementami struktury lub misterium Kościoła. Cenna różnorodność sytuacji eklezjalnych, w jakich Cyprian zastosował tę zasadę, pozwoli na bardziej gruntowne zbadanie jej znaczenia.

Niecały rok po objęciu stolicy w Kartaginie, a więc jeszcze przed prześladowaniem Kościoła i koniecznością obrony jego jedności przed schizmatykami, odpowiada Cyprian na list biskupa Pomponiusza, który wcześniej prosił go o radę, jak ma postąpić w duszpastersko-dyscyplinarnej sprawie dziewic poświęconych Bogu, które żyły i mieszkały razem z mężczyznami, wśród których był też jeden diakon.

Cyprian pokazuje najpierw, że cała ta trudna sytuacja ma miejsce w Kościele, w przestrzeni wspólnoty, która podąża za Chrystusem. Podkreśla przy tym, że wszyscy wierni, ale w szczególności biskup jest odpowiedzialny za powierzony mu lud oraz uprawniony do kierowania i prowadzenia go drogami zbawienia. Dlatego winien on zachęcać wiernych do przestrzegania przykazań i nie pozwalać, aby w Kościele chrześcijanie żyli w błędzie, siali zgorszenie i zamęt czy kierowali się w swym postępowaniu jedynie własnym upodobaniem²⁰.

Biskupowi Pomponiuszowi radzi definitywnie rozdzielić i wykluczyć z Kościoła zarówno dziewice, jak i mężczyzn, szansę ich powrotu do wspólnoty widząc w surowej pokucie. Jednak gdyby nie posłuchali biskupa i nie chcieli przyjąć proponowanego rozwiązania oraz nadal trwali w swoim występku, siejąc zgorszenie wśród wiernych, nie mogą liczyć na ponowne włączenie do Kościoła ani w związku z tym na zbawienie wieczne²¹.

¹⁹ *List 4, 4; List 73, 21.*

²⁰ *List 4, 1: „Nie odstępujemy od ewangelicznych i apostołskich tradycji. Nieustannie i usilnie troszczymy się o swych braci i siostry, aby to było dla nich pożyteczne i zbawienne. Wszelkimi drogami staramy się o zachowanie karności kościelnej”; List 4, 2. 3.*

²¹ *List 4, 4: „Jeśliby jednak uparcie nie chcieli się rozłączyć i bezwstydnie trwali w swej zatwardziałości, niech wiedzą, że nigdy nie dopuścimy ich do Kościoła, aby swymi występkami nie dawali innym zgubnego przykładu. Niech sobie nie wyobrażają, że mogą liczyć na wieczne życie i zbawienie, jeśli nie chcą słuchać biskupów i kapłanów”.*

Swój wywód uzasadnia Cyprian tekstem z Pwt 17,12, który mówi o funkcjonującym w ludzie Izraela prawie śmierci dla niepoprawnie krnąbrnych i nieposłusznych wobec kapłanów. Według Cypriana prawo to nadal zachowuje aktualność i ma swoje zastosowanie w odniesieniu do chrześcijan, z tym że w Kościele zatwardziali grzesznicy nie ponoszą, jak dawniej, śmierci fizycznej, lecz śmierć duchową przez odłączenie od wspólnoty kościelnej, która daje życie Boże. Poza Kościołem bowiem nikt nie może żyć ani się zbawić, bo tylko on jest jedynym domem Boga²².

Wypowiedziana po raz pierwszy w *Liście 4* formuła „poza Kościołem nikt nie może się zbawić”, interpretowana w oderwaniu od kontekstu, w jakim ją zastosowano, mogłaby nabrać charakteru uniwersalnego i zabrznieć bardzo restrykcyjnie. Cyprian odnosi ją jednak przede wszystkim do ludzi wierzących w Chrystusa, którzy jeszcze do niedawna pozostawali w Jego Kościele. Poucza ich, że separując się od biskupa, wyłączają się z chrześcijańskiej wspólnoty życia i łaski, i jeśli uparcie nie będą chcieli do niej powrócić, powinni zdawać sobie w pełni sprawę z dramatyzmu zbawczych konsekwencji swojej decyzji i sytuacji, w jakiej z własnej woli się znaleźli.

Zakończone w 251 r. pierwsze prześladowanie chrześcijan zrodziło nadzieję na chwilowy przynajmniej okres względnego spokoju, który pozwoliłby Kościołowi otrząsnąć się po doznanych cierpieniach i uporządkować zaległe sprawy dotyczące ponownego dopuszczania do wspólnoty powracających apostatów (odstępców). Właśnie sposób rozwiązania tego problemu był przyczyną dwóch schizm, które zagroziły jedności Kościoła. Pierwsza z nich, zorganizowana przez kartagińskiego diakona Felicissimusa²³, miała co prawda charakter lokalny, niemniej jednak domaganie się przez jej reprezentantów radykalnego złagodzenia pokuty wobec upadłych zyskało wielu zwolenników i na krótki czas podzieliło wspólnotę.

O wiele bardziej brzemienna w skutkach była schizma rzymskiego prezbitera Nowacjana²⁴. U źródeł jej powstania leżała też sprawa apostatów, z tym że nowacjanie przyjęli wobec nich postawę skrajnego rygoryzmu, który wbrew przyjętym w Afryce ustaleniom synodalnym uniemożliwił im podjęcie pokuty i pojednanie z Kościołem. Ugrupowanie to bardzo dynamicznie rozszerzało swe wpływy w wielu

²² *List 4, 4*: „Wtedy, gdy jeszcze istniało cielesne obrzezanie, takich (zatwardziały i nieposłusznych grzeszników) zabijano mieczem, teraz, gdy wiernych sług Boga zaczęło obowiązywać obrzezanie duchowe, pyszni i zatwardziali zabijani są mieczem duchowym przez wydalenie ich z Kościoła. Nie mogą bowiem żyć poza nim, skoro dom Boga jest tylko jeden i poza Kościołem nikt nie może się zbawić. Nieposłuszni zaś giną, bo nie słuchają i nie dostosowują się do zbawiennych zakazów”.

²³ F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, s. 140; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 80-81.

²⁴ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 264-265.

Kościółach i kiedy wybuchł spór o ważność udzielanego przez nich chrztu, okazało się, że konflikt ten dotknął prawie wszystkie wspólnoty ówczesnego chrześcijańskiego świata.

Co właściwie zadecydowało o tym, że ci, którzy jeszcze niedawno byli świecymi, diakonami i prezbiterami w Kościele oraz wymieniali z Cyprianem listy w duchu braterskiej jedności (jak np. Nowacjan), nagle zostali przez niego określani i zakwalifikowani jako odszczepieńcy oraz znaleźli się poza Kościołem? W jakim stopniu brak zgodnego i jednolitego stanowiska w sprawie powrotu apostatów do Kościoła mógł mieć wpływ na zmianę ich statusu?

Trzeba przyznać, że głoszenie błędnej nauki czy stosowanie praktyki odbiegającej od powszechnie przyjętej przez Kościół, nawet w ważnych kwestiach, samo w sobie nie było jeszcze, według Cypriana, wystarczającym powodem, aby uznać kogoś za schizmatyka czy heretyka poza Kościołem. Przykładem jest tu chociażby istotnej wagi dla chrześcijan sprawa niezgodnej z przekazem apostołskim praktyki odprawiania Eucharystii tylko na wodzie²⁵ czy odmienna w różnych Kościołach praktyka pokutna wobec cudzołożników²⁶.

W świetle pism Cypriana nie ma zatem podstaw do wyciągnięcia wniosku, jakoby rygoryzm nowacjan czy laksyzm zwolenników Felicissimusa miał być pierwszorzędą przyczyną ich odłączenia od Kościoła. Zresztą, szczególnie w drugim przypadku, dobrze widać narastający proces oddalania się zbuntowanych od wspólnoty i równoległy do niego cały szereg zabiegów podejmowanych przez Cypriana w celu ratowania jedności kościelnej i wplątanych w konflikt ludzi. Na tym etapie nie są oni jeszcze nazywani schizmatykami, jeszcze Cyprian próbuje przekonywać, napominać, ostrzegać, i w końcu stosuje sankcje karne wyłączające ze wspólnoty krnąbrnych prezbiterów i ich popleczników. Wszyscy oni ciągle jeszcze są w Kościele, co prawda ekskomunikowani i odłączeni od niego, ale przecież nie do końca i całkowicie, skoro Cyprian zapowiada, że będą musieli wytłumaczyć się ze swego postępowania przed zgromadzonymi na synodzie biskupami Kościoła²⁷.

²⁵ *List 63*, 19: „Odpowiada to naszej pobożności i kapłańskim obowiązkom [...], abyśmy co do mieszania (wina i wody) i ofiarowania kielicha Pańskiego zachowywali prawdziwy przekaz Pana i poprawili błąd, jakiego przedtem, jak się wydaje, niektórzy się dopuścili”; *List 73*, 13; W. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 9 (1971) nr 1, s. 174.

²⁶ *List 55*, 21: „Chociaż niektórzy z naszych poprzedników i niektórzy biskupi w naszej prowincji sądzili, że tym, którzy dopuścili się cudzołóstwa, nie należy udzielać pokoju i całkowicie dla cudzołóstwa zamknęli drogę pokuty, to jednak przez to nie odłączali się od kolegium swych współbiskupów i nie zrywali jedności z Kościołem katolickim przez swą twardość i upartą surowość, mimo że inni tym, którzy dopuścili się cudzołóstwa, udzielali pokoju. Ten, kto go nie udzieli, nie odłączał się od Kościoła”.

²⁷ *List 34*, 3: „Gdyby ktoś z naszych kapłanów lub diakonów [...] ośmielił się nawiązać łączność z upadłymi przed naszym przybyciem, niech będzie wyłączony od łączności z nami, a przed wszystkimi wytłumaczy się ze swej zuchwałości, kiedy za pozwoleniem Pana zejdziemy się razem”.

Wydaje się, że o zasadniczej zmianie kościelnego statusu obu ugrupowań, a więc o postrzeganiu ich jako herezji i schizmy przesądziło ustanowienie przez nowacjan w Rzymie i przez stronnictwo Felicissimusa w Kartaginie swoich pseudobiskupów. Bezprawny wybór Fortunata²⁸ i Nowacjana²⁹ na biskupów, w sytuacji, gdy w obu tych Kościołach byli już ustanowieni prawowici biskupi, wprowadziło nową jakość w relacje z Kościołem. Zgodnie z przyjętą w starożytności regułą „jeden biskup w jednym Kościele”, oznaczała ona oderwanie się od jedności Kościoła Chrystusa oraz utworzenie jakiejś całkiem nowej wspólnoty, na czele której stanął biskup-uzurpator. Ten moment uważa Cyprian za punkt zwrotny, który decyduje o schizmatycznym i heretyckim charakterze nowych ugrupowań oraz sytuuje je tym samym poza Kościołem.

Odlączenie się od Kościoła Chrystusa, czego faktycznym przejawem jest utworzenie poza nim osobnej struktury i ustanowienie w jej łonie pseudobiskupa, zamyka definitywnie możliwość dialogu, a poza tym skutkuje dalszymi eklezjalnymi konsekwencjami, które wynikają z takiego posunięcia. W myśl Cyprianowej koncepcji jedności Kościoła i silnej w nim współzależności wymiaru strukturalnego i misteryjnego, schizma to nie tylko zerwanie więzi z biskupem Kościoła lokalnego. Taki krok pociąga za sobą również oderwanie od wspólnoty Kościoła w ogóle, a także od istniejącej w nim przestrzeni łaski Bożej dostępnej poprzez sakramenty. Charakterystycznym sygnałem zmiany stanowiska Cypriana wobec nich jest postawa separacji i braku zainteresowania z jego strony ich tymczasowym losem. Skoro bowiem znaleźli się poza Kościołem, twierdzi Cyprian, nie ma już znaczenia, jaką prawdę głoszą i co praktykują w swoich wspólnotach³⁰. Jak widać, to nie głoszenie odmiennej nauki było przyczyną zerwania z Kościołem. Jest raczej odwrotnie. Odlączenie od Kościoła, przez utworzenie nowej struktury, sprawia, że poglądy i praktyki istniejące poza nim nabierają charakteru doktryny błędnej i schizmatycznej.

Nie były natomiast Cyprianowi obojętne schizmatyczne aspiracje do identyfikowania się z Kościołem Chrystusa, przeciw któremu przecież się zbuntowali

²⁸ List 59, 9-10: „Prywatus, stary heretyk [...] chciał swoją sprawę przedstawić na synodzie, który mieliśmy [...], ale skoro nie dopuściliśmy go, udał się do Fortunata pseudobiskupa. [...] Imię Fortunata jest ci – pisze Cyprian do biskupa Rzymu Korneliusza – dobrze znane. On jest jednym z pięciu prezbiterów, którzy wystąpili przedtem z Kościoła i zostali potępieni wyrokiem naszych współbiskupów”.

²⁹ List 69, 3: „Nowacjan nie jest w Kościele i za biskupa uważany być nie może, bo wzgardziwszy ewangeliczną i apostołską tradycją, po nikim nie nastąpił, sam się nim uczynił”; List 55, 24; M. Figura, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, „Theologie und Philosophie” 59 (1984), s. 562.

³⁰ List 55, 24: „Nie potrzebujemy być ciekawi, czego on [Nowacjan] naucza, skoro naucza poza Kościołem. Kimkolwiek i jakimkolwiek jest, na pewno nie jest chrześcijaninem ten, kto nie jest w Kościele Chrystusa”; List 73, 2; M. Figura, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?...*, s. 562.

i odłączyli od niego oraz ich dążenia do dysponowania jego środkami zbawienia³¹. W tej sytuacji cała argumentacja Cypriana w polemikach ze schizmatykami idzie w kierunku wykazania, że utworzone przez nich wspólnoty nie są Kościołem.

Odszczepieńcy zakwestionowali i złamali jedno z głównych kryteriów prawdziwości i boskiego pochodzenia Kościoła, a mianowicie jedność i niepodzielność. Przez ustanowienie nowej struktury i wybór pseudobiskupa zerwali z apostołską Tradycją wiernego przekazywania Kościoła Chrystusa, który jest jedynym środowiskiem łaski i uczestnictwa w życiu wiecznym³². W miejsce prawdziwego Kościoła i przeciw niemu schizmatycy założyli kościół ludzki³³. Byli przekonani, że utworzona przez nich społeczność wzorowana na Kościele może przejąć od niego i w prawowity sposób kontynuować zbawcze posłannictwo. Tymczasem Cyprian nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że schizmatycka wspólnota nie jest Kościołem i w związku z tym nie może zagwarantować wiernym dostępu do życia i zbawienia³⁴.

Dla Cypriana było oczywiste, że przeciwnicy Kościoła Chrystusa, którzy ten Kościół atakują i rozpraszają, występują w ten sposób również przeciw Chrystusowi. Nie mogą zatem trwać z Nim w związkach jedności, które są koniecznym fundamentem i gwarancją wszystkich zbawczych działań Jego wspólnoty. Nie mogą być umiłowaną Oblubienicą, która zjednoczona z Chrystusem, jako jedyna posiada wszelką zbawczą władzę swego Oblubieńca. Bez tej łączności zbuntowani trwają w duchowej śmierci i nie posiadają w sobie ani prawdy, ani życia właściwego wspólnocie Chrystusa. Nie potrafią więc ożywiać ludu ani pełnić wobec niego duchowego posłannictwa płodnej Matki rodzącej synów Bożych. Ich pretensje do bycia wspólnotą zbawienia są więc bezzasadne, a podejmowane próby przywłaszczenia sobie Kościoła i jego środków uświęcenia bezprawne i nieskuteczne³⁵.

³¹ List 69, 8: „Schizmatycy rozrywają Kościół i buntują się przeciw pokojowi i jedności Chrystusa, ustanawiają sobie katedrę (biskupią) i roszczą sobie prawo do przewodzenia, udzielania chrztu i składania ofiar”; List 73, 2; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit...*, s. 171-174.

³² List 71, 1: „Kościół otrzymał łaskę życia wiecznego i żyje wiecznie, aby ożywiać lud Boga”.

³³ List 55, 24: „A chociaż od Chrystusa pochodzi jeden Kościół [...], to jednak Nowacjan, wbrew boskiej tradycji, wbrew zwartej i wszędzie istniejącej jedności Kościoła katolickiego, stara się założyć kościół ludzki”; *O jedności*, 19.

³⁴ List 74, 4. 11: „U heretyków nie ma Kościoła, ponieważ on jest jeden i nie da się go podzielić”. „[...] a kto od tej jedności odstępuje, musi znaleźć się z heretykami”.

³⁵ List 73, 15: „Nic im [schizmatykom] nie wolno czynić, co dotyczy kościelnej i zbawiennej łaski, ponieważ rozpraszają Kościół Chrystusa i przez samego Chrystusa nazwani są przeciwnikami, a przez Jego apostołów antychrystami”; List 71, 3: „Przeciwnicy Chrystusa nic co do (kościelnej) łaski nie mogą sobie przywłaszczać”; *O jedności*, 13: „Czy sądzą, że gdy się zgromadzili, mają pośród siebie Chrystusa, jeżeli zgromadzają się poza Kościołem?; List 71, 1: „Jest rzeczą jasną, że tych, którzy nie są w Kościele, zalicza się do umarłych, i że ten, kto nie żyje, innego ożywić nie może”; *O jedności*, 8,11.

Odmawianie eklezjalnego i zbawczego charakteru schizmatyckim ugrupowaniom otworzyło Cyprianowi drogę dla dalszej argumentacji obejmującej swoim zasięgiem wszystkie istotne wymiary Kościoła, które schizmatycy chcieli sobie usurpować. Wewnętrzna logika jego wyводу jest właściwie prostą konsekwencją wcześniej wykazanej i przyjętej prawdy, że poza Kościołem Chrystusa nie ma Kościoła.

Dlatego poza Kościołem nie ma chrztu ani związanego z nim odpuszczenia grzechów³⁶. Uzasadnienie tej tezy prowadzi Cyprian w dwóch kierunkach. Najpierw wychodzi od ścisłej wzajemnej przynależności chrztu i Kościoła. Jeden chrzest został udzielony przez Chrystusa tylko założonej przez Niego wspólnocie³⁷, która ma prawo nim dysponować. Ci, którzy odłączyli się od Kościoła, utracili też kościelną tożsamość, a wraz z nią dar chrztu i odpuszczenia grzechów³⁸.

Następnie wykazuje Cyprian, że w pozakościelnych wspólnotach nie ma uprawnionych szafarzy, którzy mogliby udzielać chrztu (nawet gdyby w nich był). W Kościele Chrystusa i z Jego ustanowienia są nimi prawowici biskupi, którzy począwszy od Apostołów, przejmują drogą następstwa sakramentalne prerogatywy związywania i rozwiązywania. Schizmatycy zerwali jednak z Tradycją apostołską i obowiązującym w niej sposobem wybierania zwierzchników, który gwarantował ciągłość i tożsamość Kościoła na przestrzeni wieków. Rozpoczęli jakąś całkiem nową tradycję i samowolnie ustanowili sobie pseudobiskupów, którzy z pewnością nie są pasterzami w Kościele. W związku z tym, nawet gdyby istniał u nich chrzest, to nie byłoby nikogo, kto byłby uprawniony do jego udzielania. Poza Kościołem bowiem nie ma prawowitego biskupa³⁹.

Tak więc zerwanie z Tradycją boską i apostołską, które w konsekwencji uniemożliwia przyznanie eklezjalnego charakteru schizmatyckim wspólnotom, jest ostatecznie przyczyną braku w nich Ducha Świętego. Cyprian jest przekonany, że tylko Kościół jest właściwą przestrzenią Jego sakramentalnego działania i dlatego nie sposób oddzielić od siebie obu rzeczywistości. To właśnie Kościół apostołów

³⁶ *List 71, 1*: „Jest tylko jeden chrzest. Ale ten jeden chrzest jest w Kościele katolickim, gdyż Kościół jest jeden i poza Kościołem żadnego chrztu być nie może”; *List 73, 24*; *List 70, 1*.

³⁷ *List 73, 13*: „Trzymajmy się tego, co otrzymaliśmy od apostołów. Apostołowie przekazali tylko jeden Kościół i jeden chrzest, który jedynie istnieje w tym Kościele”; *List 74, 1*.

³⁸ *List 73, 11*: „Jeśli heretycy nie pozostają w Kościele, lecz owszem występują przeciw Kościołowi, jakże mogą chrzcić chrztem Kościoła?”; *List 74, 7*; *List 70, 2*: „Odpuszczenie grzechów może być tylko w Kościele udzielone, u heretyków zaś, którzy nie są w Kościele, nie ma darowania grzechów”.

³⁹ *List 73, 7*: „Chrzcić i grzechy odpuszczać w Kościele mogą tylko zwierzchnicy, którzy na mocy ewangelicznego prawa i przez Pana są ustanowieni. Poza Kościołem nic nie może być związane ani rozwiązane; nie ma bowiem tego, kto mógłby związywać lub rozwiązywać”; *List 69, 3*; *List 59, 5*: „Poza Kościołem są biskupi, którzy się nimi stają bez woli Boga, wbrew nakazowi i nauce Ewangelii”; *List 44, 1*.

i ich następców otrzymał dar Ducha, aby tylko w tej wspólnotcie mógł być sprawowany chrzest i Eucharystia oraz udzielane odpuszczenie grzechów i biskupia konsekracja. Kto zatem oddziela się od Kościoła i zrywa z nim więź jedności, traci tym samym Ducha Świętego, źródło uświęcenia i duchowego ożywiania wspólnoty. Poza Kościołem nie można więc sprawować sakramentów ani w żaden sposób za ich pośrednictwem udzielić Ducha, bo schizmatyckie ugrupowania i ich szafarze Go nie posiadają⁴⁰.

Prowadzona polemika dotknęła bardzo wówczas aktualnego zagadnienia męczeństwa schizmatyków. Przelanie krwi dla imienia Chrystusa było traktowane w Kościele jako najpełniejszy akt przynależności do Mistrza. Przepisywano mu taką samą moc gładzenia grzechów i włączania w Chrystusa jak sakramentowi chrztu świętego. Dlatego o katechumenach-męczennikach mówiono, że przez swoją śmierć stali się chrześcijanami, bo przyjęli chrzest krwi, zamiast chrztu z wody, na który przecież czekali⁴¹.

Według Cypriana o chrześcijańskim męczeństwie i związanej z nim nagrodzie i chwale zwycięskiego ukoronowania za wiarę oraz czci i modlitwnej pamięci wspólnoty kościelnej można mówić tylko wtedy, gdy dotyczy chrześcijan. Tylko Kościół rodzi, przygotowuje i umacnia wierzących do wiernego wyznawania Chrystusa aż do śmierci męczeńskiej. Z drugiej strony sami męczennicy dają przekonujące świadectwo rozkwitu wiary głoszonej w Kościele i jakości chrześcijańskiego zjednoczenia z Chrystusem, które dokonuje się w Jego wspólnotcie.

Poza wspólnotą wyznawców Chrystusa natomiast, pisze Cyprian, nie ma męczeństwa. Schizmatycy, którzy są poza Kościołem, mogą być zabici, ale nigdy nie będą męczennikami i za poniesioną ofiarę nie otrzymają nagrody. Bunt i oderwanie się od Kościoła, złamanie jedności i miłości braterskiej, wywoływanie podziałów we wspólnotcie – to najcięższe grzechy, których, według Cypriana, nawet chrzest krwi nie gładzi. Poza Kościołem nie ma chrześcijańskiego męczeństwa, bo nie jest ono owocem jedności ani nie wyrasta z ducha Kościoła⁴².

⁴⁰ *List 74, 5*: „Grzechy oczyścić i człowieka uświęcić sama woda nie zdoła, jeśli nie ma Ducha Świętego. [...] Bez Ducha Świętego chrztu być nie może”; *List 69, 14*: „Wszyscy schizmatycy i heretycy będący poza Kościołem nie udzielają Ducha Świętego. [...] Jest oczywistą rzeczą, że ci nie mogą odpuścić grzechów ani z całą pewnością nie mają Ducha Świętego”; *List 74, 4*: „U heretyków dlatego nie ma Kościoła, ponieważ jest on jeden i nie da się go podzielić, następnie dlatego nie ma tam Ducha Świętego, gdyż On jest jeden i u bezbożnych, obcych być nie może, to z pewnością nie może być u heretyków chrztu, który na tej jedności polega, ponieważ nie można go oddzielić ani od Kościoła, ani od Ducha Świętego”; *List 70, 3*; B. Częsz, *Duch Święty...*, s. 26-27.

⁴¹ *List 73, 22*: „[Katechumeni] nie byli pozbawieni sakramentu chrztu, ponieważ zostali ochrzczeni najchwalebniejszym i największym chrztem krwi. [...] Ci są ochrzczeni własną krwią i przez mękę uświęceni i udoskonaleni, i otrzymują łaskę obietnicy Bożej”.

⁴² *O jedności, 14*: „Nawet męczeństwo nie oczyszcza z nieodpuszczalnej i ciężkiej winy za niezgodę. Nie może być męczennikiem, kto nie jest w Kościele. [...] Nie może uważać się za męczen-

W świetle przytoczonych okoliczności, w jakich Cyprian wypowiedział adagium „poza Kościołem nie ma zbawienia”, można teraz wskazać pierwotny sens i wymowę tej formuły. Głównymi adresatami, do których skierował ją Cyprian, byli chrześcijanie, którzy poprzez schizmę i herezję oraz odstępstwo od biskupa i organizacyjne ustanowienie innych wspólnot weszli w konflikt z Kościołem⁴³. Z pełnoprawnych do tej pory jego członków, którzy znali Ewangelię i słyszeli o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, stali się przeciwnikami Kościoła. Z całą świadomością zerwali z tą wspólnotą łączność, sytuując się tym samym poza jej obrębem.

WNIOSKI KOŃCOWE

Zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia” w ujęciu Cypriana z Kartaginy nie odnosi się do niechrześcijan i nie dotyczy ludzi, którzy z różnych powodów nie zetknęli się z chrześcijaństwem oraz nie znali Kościoła. Nie jest również przedmiotem jego zainteresowania problem ich zbawienia. Chyba zupełnie inaczej Cyprian stawiał całe zagadnienie, które próbował wyrazić w tym sformułowaniu. Wydaje się, że jego wielkie zaangażowanie w spory ze schizmatykami miało inny cel niż wydawanie na nich wyroków potępienia. Dlatego w refleksji, którą inspiruje ta zasada, należy raczej pytać, jak to uczynił Cyprian, o Kościół i jego mandat do sprawowania posługi zbawienia. Dopiero wyraźniejsze dostrzeżenie eklezjologicznego wymiaru Cyprianowej zasady pozwala przywrócić właściwe proporcje całemu zagadnieniu i eksponuje rzeczywisty przedmiot szczególnego zainteresowania i refleksji Cypriana, to znaczy Kościół Chrystusa i jego zbawcze prerogatywy. W sytuacji zagrożenia jego jedności przez schizmatyków właściwie wszystkie pisma Cypriana mają na celu uzasadnić rzeczywiste uprawnienia tej jedynej wspólnoty.

Początek i źródło swojej zbawczej wyjątkowości znajduje Kościół w Chrystusie, który zgromadzonej przez siebie grupie apostołów udzielił daru Ducha Świętego oraz ustanowił sakramentalną władzę odpuszczania grzechów, aby w ten sposób kontynuowali Jego własne dzieło zbawienia. Prawowita sukcesja apostolska

nika, kto nie zachował braterskiej miłości. [...] Nie mogą być z Bogiem, którzy w Kościele Boga nie chcieli być jednymi. Choćby gorzeli wydani na ogień [...], nie będzie to korona wiary, lecz kara. [...] Zabitym może być taki, koronowanym być nie może”; *List 55, 17*: „Jeśli poza Kościołem został zabity dla imienia Chrystusa, to jako odłączony od jedności i miłości, nie może przy śmierci otrzymać korony”; *List 55, 29*: „Natomiast odstępcy, przeciwnicy i wrogowie, którzy burzą Kościół Chrystusa, nie mogą być dopuszczeni do pokoju z Kościołem, chociażby poza nim byli zabici dla imienia Chrystusa. [...] Dlatego, że nie zachowali jedności ani ducha Kościoła”.

⁴³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes...*, s. 389; M, *Figura. Ausserhalb der Kirche kein Heil?...*, s. 564.

oraz tradycja wiernego przekazywania Kościoła następcom daje pewność, że biskupi wszystkich czasów nadal przewodzą temu samemu Kościołowi, który ustanowił Chrystus. Jedność Kościoła, a w związku z tym także prawdziwość i skuteczność środków, poprzez które Bóg jednoczy wierzącego z sobą, została zabezpieczona przez ustanowienie w tej wspólnotcie nienaruszalnej zasady jedności. Obejmuje ona, jak widzieliśmy, zarówno strukturalny, jak też misteryjny wymiar Kościoła, splatając je w nierozłączną więź współzależności. Nierozzerwalność i jedność relacji między Trójcą Świętą, Kościołem, biskupem i sakramentami świętymi stanowi dla Cypriana ważne kryterium wiarygodności tej wspólnoty i proponowanego tutaj zbawienia. Według niego tylko radykalna wewnętrzna niepodzielność wspólnoty eklezjalnej zgromadzonej wokół biskupa – znaku jedności, świadczy o prawdzie, że jest ona jedynym Kościołem Chrystusa. Daje to pewność, że ustanowione w niej sakramentalne środki uświęcenia wierzących są w niej rzeczywiście dostępne przez posługę prawowitych pasterzy. O tej wspólnotcie Kościoła powie Cyprian, że jest domem Boga, gdzie chrześcijanie jednoczą się z Ojcem i mogą mieć udział w Jego życiu. Dla chrześcijan – powiada – nie ma innego domu, w którym mogliby oni otrzymać obiecane zbawienie.

Zusammenfassung

Extra Ecclesiam nulla salus

Cyprians von Karthago der Gedanke über die Kirche

Die frühchristliche Interpretation des Axiom „extra Ecclesiam nulla salus“ findet in der Lehre des Cyprians die ausführliche Begründung. In seinen Auffassung betrifft sie des Schlüsselfrage für das Christentum: die Wechselbeziehung der Kirche und der Erlösung.

Der Artikel besteht aus den zweiten Teile. Erste antwortet auf die Frage um die cyprianische Verstehung der Kirche als die unteilbare Gemeinschaft, die die Fundamente der eigenen Einheit in der trinitarischen Einheit auffindet. Der zweite Teil weisst darauf hin, dass die Kirche der Fortführer der Mission des Jesu Christi ist und sie ermöglicht den Christen dem Zugang ans neue Leben und die Erlösung.

KS. MIECZYŚLAW KINASZCZUK
PWT WROCŁAW

„UCHRYSTUSOWIENIE” CZŁOWIEKA W ŚWIETLE TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU

WSTĘP

Parafrazując słowa André Malraux: „Wiek XXI będzie wiekiem religijnym albo nie będzie go wcale”, można powiedzieć, że chrześcijanin naszych czasów będzie mistykiem albo nie będzie go wcale. Stwierdzenie jest dosyć interesujące w konfrontacji z tezą rosyjskiego teologa prawosławnego Paula Evdokimova, który powiada tak: „We współczesnej mentalności, w świecie postchrześcijańskim, zdeskralizowanym i zsekularyzowanym, Bóg nie ma miejsca, a Ewangelia już nie szokuje”¹. Nasuwają się więc pytania: Czy człowiek – uczeń Chrystusa – jest zatem mistykiem? Czy nim się staje w codziennym życiu? I wreszcie, czy chrześcijanin, jeżeli jest mistykiem, to czy stara się swoim mistycyzmem szokować zlaicyzowany świat?

Biblijne pytanie psalmisty Pańskiego: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8,5) jest wciąż aktualne, a w naszych czasach naznaczonych piętnem dyferentyzmu i relatywizmu w dziedzinie wartości, ma szczególne znaczenie i winno mobilizować wielu teologów do udzielenia jak najgłębszych odpowiedzi. Ale trzeba wciąż pamiętać, że pytanie o człowieka należy stawiać w świetle Osoby Jezusa Chrystusa, bez którego nie sposób zrozumieć osoby ludzkiej. Stąd też rodzi się głęboka potrzeba pochylenia

¹ P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973, s. 13.

się nad wspomnianym zagadnieniem. Choć z pewnością nigdy nie uda się dać wyczerpującej odpowiedzi na postawione przez biblijnego autora pytania, ponieważ człowiek, podobnie jak Bóg, pozostaje jakimś misterium. A misterium ma to do siebie, że nie jest w pełni definiowalne. Niemniej jednak trzeba podejmować teologiczną refleksję nad osobą ludzką w jej relacji do Boga objawionego w Chrystusie oraz do świata, który potrzebuje – idąc po myśli Jana Pawła II – reewangelizacji (Nowej Ewangelizacji). Obecny wiek stanowi wielkie wyzwanie w tym zakresie, gdyż daje się zauważyć istnienie ambiwalentnego stosunku świata do wartości życia i człowieka. Jako przykład można podać przerażające eksperymenty dokonywane na ludzkim organizmie przeprowadzane przez naukowców w dziedzinie medycyny. Chodzi tutaj nie tylko o tzw. sprawę Terri Schiavo², ale także o bardziej wstrząsające działania podejmowane przez lekarzy pediatrów w holenderskim Groningen³. W obliczu podobnych eksperymentów tym bardziej zasadne jest pytanie o człowieka, o jego wartość i sens życia. Zwłaszcza że zapomina się często o podstawowej prawdzie biblijnej, która głosi, że człowiek jest najdoskonalszym stworzeniem i w związku z tym zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii bytów⁴. Tej ważnej pozycji w planie Stwórcy nie może zniszczyć nieodpowiedzialne zachowanie drugiego człowieka, który ulega czasami pokusie dominacji nad swoim bliźnim. Przykładem są wspomniani wyżej lekarze. Te i tym podobne sytuacje potwierdzają tylko, że przez nieodpowiedzialne postawy może człowiek z własnej woli zagubić najgłębszą duchową więź z Bogiem. Tymczasem jesteśmy powołani do tego, by wzrastać „w łasce i poznaniu Pana” (1 P 3,18), a prawosławny teolog z Paryża Paul Evdokimov napisze wręcz, że nasze zjednoczenie z Chrystusem ma obfitować w mistyczne przeżycia, tzn. w swoim wnętrzu chrześcijanin ma doświadczyć nieba i zobaczyć światło, aniołów, a nadto samego Pana⁵.

Co prawda, teologia katolicka wyraźnie podkreśla istnienie metafizycznej przepaści pomiędzy Bogiem a człowiekiem⁶, to jednak Stwórca pozwala nam już tu na ziemi kosztować swoich darów, aby każdy mógł się przekonać, jak dobry jest Pan (Ps 34,9). Jest to możliwe tylko wtedy, gdy człowiek cały będzie należał do Chrystusa, to znaczy pozwoli Mu przeniknąć siebie i napełnić swoją obecnością.

² Chodzi o głośny spór na temat zastosowania eutanazji wobec sparaliżowanej od wielu lat kobiety.

³ Eduard Verhagen i Pieter Sauer to profesorowie medycyny, którzy na łamach „New England Journal of Medicine” opublikowali pracę, w której przyznają się do wykonania 22 eutanazji na noworodkach. Jedynym argumentem podawanym przez nich i potwierdzającym słuszość ich decyzji były ciężkie wady, które obarczały niemowlęta. Poprzez eutanazję starali się oni wyeliminować dzieci z defektem fizycznym bądź umysłowym.

⁴ R.E. Rogowski, *Człowiek w odwiecznym planie Boga*, „Colloquium Salutis” 7 (1975), s. 29.

⁵ P. Evdokimov, *La novità dello Spirito Santo*, Milano 1979, s. 52.

⁶ R.E. Rogowski, art. cyt., s. 30.

W niniejszym artykule pragnę podjąć się teologicznej refleksji nad fundamentalnym wymiarem człowieka – chrześcijanina naszych czasów – którym jest „uchrystusowanie” osoby ludzkiej. Apostoł Narodów określa to mianem „ukształtowania się w nas Chrystusa” (Ga 4,19). Jest to proces trwający całe nasze ziemskie życie, aż dojdziemy do pełnego poznania Pana (Ef 4,13) oraz do chwalebного i radosnego spotkania z Nim w Niebieskim Jeruzalem.

PNEUMOFORYCZNY CHARAKTER „UCHRYSTUSOWIENIA”

Ojcowie Kościoła wschodniego ustami św. Efrema Syryjczyka mawiali, że ten, „kto z wiarą spożywa Ciało Pańskie, spożywa też ogień Ducha Świętego⁷. W myśl powyższego stwierdzenia można rozumieć, że człowiek przystępujący do stołu Pańskiego, czyli karmiący się Eucharystią, jest nie tylko mieszkaniem (tabernakulum) dla Syna Bożego, ale także jest nosicielem Ducha Świętego, tzn. istotą pneumoforyczną. Zaś św. Paweł nawracający mieszkańców Koryntu poprzez głoszenie im Dobrej Nowiny o zbawieniu ujął tę myśl w następujący sposób: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha?” (1 Kor 6,19). Tym samym Apostoł Narodów zachęca do odwrócenia się od grzesznych praktyk i zwrócenia się ku Bogu, tak by nie zasmucać Bożego Ducha Świętego (Ef 4,30). Po drugie, Paweł z Tarsu przypominając słuchaczom prawdę o egzystencji pneumoforycznej człowieka, wzywa nas do przyobleczenia się w Jezusa Chrystusa (Ga 3, 27), a proces ten jest możliwy dzięki wzywaniu Ducha Świętego, bez pomocy którego nie jest możliwe pełne wiary i ufności wyznanie: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Tym bardziej nie jest możliwa taka deklaracja i postawa człowieka ochrzczonego bez pomocy Ducha, dzięki któremu ma się objawiać pełne życie w Chrystusie. Widzialnym znakiem wspomnianego sposobu egzystencji w Bogu są obfite owoce, takie jak: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5,22).

W dzisiejszym świecie lansującym często swobodę obyczajową ważne jest przypomnienie każdemu człowiekowi ochrzczoneму powyższej prawdy. Trzeba wzorem Apostoła Pawła głosić „w porę, nie w porę” (2 Tm 4,2), że Bóg uczynił z nas pneumoforów, a co za tym idzie, powołuje nas każdego dnia do tego, byśmy się stawali osobami żyjącymi według Ducha. Ale ta egzystencja chrześcijanina w Duchu Świętym ma jeszcze jedno znaczenie. Dzisiaj człowiek się wszystkiego lęka. Paleta zagrożeń jest naprawdę ogromna, począwszy od chorób nowotworowych, a na kataklizmach skończywszy. Człowiek nie potrafi im sprostać i dlatego pa-

⁷ P. Evdokimov, *Le Mystère de l'Esprit-Saint*, Paris 1968, s. 99.

nicznie się boi wszystkiego, co ma choćby pozór zła. Tymczasem człowiek „uchrystusowiony” powinien stanowić świetlaną alternatywę dla świata pogrążonego w strachu. Trafnie podkreśla to teologia chrześcijańskiego Wschodu, formułując tezę, że chrześcijanin to człowiek, którego wiara wyzwala z „wielkiego strachu”, strachu bomby, raka, komunizmu, śmierci. Co więcej, wiara jest naśladowaniem Pana aż do zstąpienia do otchłani⁸. Dlatego chrześcijanin będący istotą pneumoforyczną, powinien otwierać się na obecność Ducha Świętego, który napędza swoją mocą i udziela rozmaitych darów i charyzmatów. Wśród nich jest odwaga potrzebna w przewyciężaniu tego, co trudne i bolesne. Już w ewangelicznym obrazie Zwiastowania widoczne jest działanie Bożego Ducha, gdy Stwórca, napędzając Maryję łaską, mówi przez swego anioła: „Nie bój się, Maryjo” (Łk 1,30). To Duch Święty, który napędził Matkę Syna Bożego, sprawił, że Maryja stała się odważną nosicielką Chrystusa, niejako pierwszym tabernakulum. Przez ten fakt możemy mówić o Niej, że Jej życie w pełni było „uchrystusowane”, bo zostało ukonstytuowane przez obecność w Niej Jezusa.

W tym miejscu rodzi się pytanie: Gdzie dzisiaj chrześcijanin może doświadczyć radosnej łaski „uchrystusowania”? Innymi słowy, szukamy płaszczyzny, na której dokonuje się proces życia w Chrystusie i dla Chrystusa. Współczesna myśl teologiczna wskazuje przede wszystkim na Eucharystię, którą określa jako sakrament sakramentów⁹. Co więcej, mówiąc o Eucharystii, nazywa się ją „niebem na ziemi”¹⁰. Te określenia mówią same za siebie. To właśnie w niej, w Eucharystii, która ma wyraźny rys pneumatologiczny, chrześcijański Wschód widzi „Komunię Ducha Świętego”¹¹. Widać zatem wyraźnie, jak wielką rolę w procesie „uchrystusowania” pełni sakrament Ciała i Krwi. Nieprzypadkowo więc Eucharystia jest nazywana przedsmakiem komunii niebiańskiej i zjednoczeniem wszystkich rzeczy w Bogu¹².

Proces „uchrystusowania”, upodobnienia się do Chrystusa, który realizuje się dzięki Duchowi Świętemu, ma również swój konkretny wymiar pastoralny, który należałoby promować w Kościele na wszelkie sposoby. Tym bardziej że Apostoł Paweł w *Dziejach Apostolskich* upatruje sens naszego istnienia właśnie w Chrystusie: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28), a przecież nie gdzie indziej tylko w Eucharystii Bóg przychodzi do nas namacalnie w Osobie Syna Bożego. Znakomicie ujął to papież Jan Paweł II, podkreślając z całą mocą znacze-

⁸ Tamże, s.138.

⁹ P. Gianazza, *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo*, Roma 1983, s. 115.

¹⁰ J. Gajek, *Eucharystia w liturgii i teologii Kościoła wschodniego*, „Homo Meditans” 9 (1992), s. 76.

¹¹ Tamże, s. 91.

¹² P. Gianazza, dz. cyt., s. 115.

nie komunii w życiu chrześcijanina. Otóż człowiek przyjmujący Eucharystię „patrzy jakby w oczy samemu zmartwychwstałemu Jezusowi, obecnemu w «w świętych znakach» i razem z apostołem Tomaszem wyznaje: «Pan mój i Bóg mój!» (J 20,28)”¹³. Przyjmowanie Chrystusa i kontemplacja Jego miłości zmaterializowanej w Eucharystii ma i powinno mieć znaczenie jak najbardziej praktyczne dla życia chrześcijanina. Nie dziwi zatem fakt, że na ostatnim Synodzie Biskupów w Rzymie, kończącym Rok Eucharystii, był słyszalny głos przedstawiciela laikatu domagający się szerszej dyskusji na temat pobożności eucharystycznej świeckich chrześcijan. Oznacza to, że pomimo wielu symptomów kryzysowych dotyczących przeżywania Eucharystii przez wierzących, wciąż są i będą osoby, dla których spotkanie z Chrystusem Eucharystycznym stanowi fundament codziennego życia.

Ojcowie chrześcijańskiego Wschodu w swoim niezwykle mistycznym nauczaniu często podkreślają ewangeliczną prawdę niezwykle istotną dla ludzkiej egzystencji, że Bóg wysłuchuje wszystkich modlitw, jednakże bez gwarancji spełnienia ich treści. Istnieje jednakże jeden wyjątek. Jest nim prośba o Ducha Świętego¹⁴. W powyższej myśli słyhać echo zapewnienia samego Chrystusa: „O tyle Ojciec wasz niebieski da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13). Pragnienie życia wypełnionego biblijną prośbą jest otwarciem się na działanie w nas Ducha, który ma moc upodobnić człowieka do Chrystusa. Szczytem ma być wołanie za św. Pawłem: „Teraz żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Skoro teologia prawosławna, mogąca być dla naszej teologii katolickiej inspiracją, podkreśla z całą mocą działanie Ducha Świętego, który przekształca świat w świątynię adoracji i kosmiczną liturgię¹⁵, to o ile bardziej trzeba pozwolić Duchowi Świętemu, by formował w nas oblicze Chrystusa, a nasze życie czynił podobnym do życia Syna Bożego w nas. Bo przecież chodzi o to, „aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4,11).

Rys pneumoforyczny człowieka zaznacza swoją obecność już w momencie przyjęcia sakramentu chrztu świętego. Można rzec, że wtedy wszystko się zaczyna, to znaczy realizacja powołania chrześcijanina do świętości i wiecznego zbawienia. Właśnie w momencie chrztu dochodzi do tajemniczej wymiany pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Z jednej strony człowiek staje się adoptowanym dzieckiem Ojca, przez co Syn Boży zajmuje miejsce człowieka, po to, by człowiek niejako wszedł w pozycję Chrystusa, na Jego miejsce, i stał się oświeconym i wprowadzonym w orbitę komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym¹⁶. Widzimy więc, jak wiel-

¹³ Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, 61

¹⁴ P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1983, s. 122.

¹⁵ Tenże, *La novità dello Spirito Santo*, d. cyt., s. 38.

¹⁶ Tenże, *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982, s. 38.

kie znaczenie teologiczne posiada pierwszy sakrament inicjacji chrześcijańskiej, który naznacza człowieka rysem trynitarną miłości Boga oraz pozwala chrześcijaninowi wejść w obręb misterium światła, o którym mówi Ewangelista Jan (por. 1 J 1,5). Biblia, która identyfikuje Boga z nieprzeniknioną światłością, kieruje nasze oczy w stronę odkrycia i pogłębienia prawdy pentekostalnej, która objawia Ducha Świętego w relacji do Osoby Syna Bożego i odwrotnie. Aspekt pneumoforyczny ma więc ścisły związek z Dobrą Nowiną głoszoną przez Chrystusa; co więcej, w jakiś sposób dotyczy on zmiany istniejącego dotąd porządku w ekonomii zbawienia, gdy Jezus wyraźnie wskazuje na swoje odejście do Ojca i przyjście Poczyciela (J 16,7). W ten sposób Syn Boży objawia siebie jako „wielkiego Poprzednika Ducha Świętego”¹⁷. Tę myśl rozwijają w swoim nauczaniu i pogłębiają ojcowie Kościoła wschodniego, którzy ustami św. Atanazego podkreślają, że Odwieczne Słowo przybrało postać ciała, żeby człowiek mógł otrzymać Ducha Świętego¹⁸. Widzimy więc, że „uchrystusowanie” człowieka ma ścisły związek z przychodzeniem i działaniem Ducha Świętego, w którym dokonuje się również nasze uświęcenie. Zasadne jest więc pytanie o sposób bądź sposoby realizacji drogi do duchowej komunii trynitarną.

PRZEBÓSTWIENIE

Należy wyjść od zagadnień antropologicznych, które ujmują człowieka integralnie jako byt stworzony przez Boga (Rdz 1,27; 2,7) i odkupiony drogocenną Krwią Chrystusa (1 P 1,19). Ponadto trzeba dodać niezwykle ważny aspekt pneumatologiczny, w świetle którego osoba ludzka jest nosicielem Ducha Świętego. Otwiera się przed nami perspektywa życia duchowego w Chrystusie, którą Kościół wschodni nazywa tajemnicą przeobstwienia każdego pojedynczego bytu ludzkiego oraz całego kosmosu. Mówimy zatem o jakiejś komplementarnej wizji osoby ludzkiej żyjącej w stworzonym przez Boga świecie i w orbicie trynitarną obecności Osób tworzących doskonałą komuniją miłości. Czyż zatem nie ma racji teologia siostrzanego Kościoła prawosławnego, gdy mówi o człowieku, że jego pozycja na tym świecie jest jedyna w swoim rodzaju? – umieszczony został na granicy duchowego świata aniołów i materialnego świata przyrody¹⁹. Ta niezwykła wyjątkowość bytu ludzkiego została jeszcze bardziej podniesiona poprzez wspomniany dar przeobstwienia (*theosis*), które pochodzi od Ducha Świętego tworzącego z Ojcem i Synem doskonałą komuniją jedności i miłości.

¹⁷Tamże, s. 130.

¹⁸Tamże.

¹⁹P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 71.

Kiedy mówimy o przebóstwieniu całego stworzenia, czyli człowieka, i świata to w jakimś sensie odnosimy się do wydarzenia, które miało miejsce na górze Tabor i było antycypacją naszego „bycia w Chrystusie”. Właśnie tam, na ewangelicznej Górze Przemienienia Chrystusa dokonała się wspomniana antycypacja uczestnictwa człowieka w życiu samego Boga²⁰. Syn Boży, będąc prawdziwym człowiekiem, w akcie transfiguracji rozpostarł przed nami wspaniałą perspektywę zarysowaną w Psalmie 36: „W twoim świetle zobaczymy światło” (Ps 36,10b). Właśnie w przemienionym obliczu Pana możemy ujrzeć promieniujący blask odwiecznej i prawdziwej światłości (J 1,9). Przyłgnięcie chrześcijanina do Chrystusowego oblicza jest z jednej strony kryterium świętości człowieka, której dawcą i gwarantem jest żywa i żyjąca obecność Ducha Świętego²¹, z drugiej zaś święty, bo „uchrystusowany” człowiek materializuje złotą myśl patrystyki: Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem. Tym samym przebóstwiony człowiek, wypełniony boską energią i łaską, jest osobą „uchrystusowaną”, czyli żyjącą w Chrystusie i dla Niego. Jednakże taka egzystencja sama w sobie nie wystarcza i byłaby zaprzeczeniem przesłania Ewangelii, która wyraźnie wskazuje na rys komunijny – wspólnotowy, w którym realizuje się nasze życie w Chrystusie. Co więcej, człowiek jako taki aktualizuje i potwierdza swoją osobowość (byt osobowy) wówczas, gdy ma osobiste odniesienie do wspólnoty innych osób; przy czym chodzi tutaj jak najbardziej o komunijność miłości²². Tym bardziej osoba ludzka, w której ukształtował się Chrystus, dzięki miłości czerpanej od Niego jest w stanie w pełni uczestniczyć w *communio personarum* i ją budować w świecie.

W naszych rozważaniach postawiliśmy tezę o konieczności przebóstwienia człowieka jako warunek *sine qua non* na drodze do osobistej świętości. Nie chodzi tylko o wymiar etyczno-moralny, który jawi się jako coś zewnętrznego, wtórnego, ale rzecz dotyczy całej ontologii osoby ludzkiej. Właśnie sfera ontologiczna jest fundamentem i ona powinna zostać poddana działaniu przebóstwiającej łaski Trójcy Świętej tak, aby nieustannie zmieniała się wewnętrzna kondycja chrześcijanina. Wówczas będzie on mógł wołać za Apostołem Narodów: „[...] lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). To zainteresowanie człowiekiem z punktu widzenia jego ontologii powinno stać się źródłem nowej jakości wspólnoty Kościoła, który będąc z natury misyjny, ma głosić Imię Chrystusa „w porę i nie w porę” (2 Tm 4,2) tak by szokować zdesakralizowany świat, ale przede wszystkim by wnieść w kosmos światło nie znające zachodu²³. Da się zatem zauważyć fundamentalną misję Jezusa Chrystusa i Jego ekonomię odkupienia człowieka i świata. Mówimy o szczegó-
ł-

²⁰ M.R. Langella, *Pavel Nikolajevic Evdokimov (1901-1970)*, „Credere Oggi” 2 (2004), s. 75.

²¹ Tamże, s. 78.

²² Ch. Yannaras, *Onesti con L'Ortodossia*, Atene 1968, s. 21.

²³ Z prefacej Wigilii Paschalnej zwanej exsultetem.

nym sposobie egzystencji osoby ludzkiej, która po grzechu pierworodnym potrzebowała odkupieńczej relacji z Bogiem. Podniesienie człowieka z upadku mogło się dokonać i *de facto* stało się dzięki Osobie Syna Bożego. W Nim wypełniła się i nieustannie się realizuje każda ontologiczna i egzystencjalna perspektywa, gdyż On jest odwiecznym Logosem. Teologia chrześcijańskiego Wschodu widzi w Chrystusie Logos wszelkiej realnej rzeczywistości. Ponadto upatruje w Nim hipostatyczne objawienie samego Boga, ale również manifestację Jego stwórczej energii²⁴.

Chrystus wiecie więc prymat i zajmuje centralne miejsce w ekonomii zbawienia, co dobitnie podkreśla św. Paweł: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia [...]. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15). W czym się wyraża owo pierwszeństwo Boskiego Logosu? Jest ono rozumiane jako sens wszystkiego, nadto całej historii, gdyż w Chrystusie, Bogu-Człowieku, wypełnia się wspaniała komunია ludzko-boska²⁵. Jej przedłużenie widoczne jest w życiu każdego człowieka złączonego z Chrystusem, który w konkretny sposób odpowiada na dar Boga. Ta odpowiedź na Bożą miłość nie jest tylko faktem sentymentalnym bądź moralnym, ale stanowi sposób egzystencji osoby ludzkiej, a nawet jest określana sakramentem egzystencjalnej komunii człowieka z Bogiem. W ten sposób zrodziła się swego rodzaju „ontologia przebóstwienia”²⁶, zgodnie z którą „przez łaskę, człowiek staje się tym, czym Bóg jest z natury”²⁷. Można tu mówić również o ontologii „uchrystusowania” chrześcijanina, w której człowiek przepelniony łaską Odkupiciela ośmiela się wołać: „Chrystus się we mnie ukształtował” (por. Ga 4,19).

Rozwińmy zatem wspomnianą ontologię przebóstwienia człowieka, którą można utożsamić z ontologią „uchrystusowania”. Prekursor idei przebóstwienia, Grzegorz Palamas, biskup Salonik, zwany także „doktorem wielkiego Światła”²⁸, wychodzi w swoich rozważaniach od podstawowego tekstu biblijnego, jakim jest 2 P 1,4: „Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury [...]”. Wokół tej myśli Piotrowej Palamas rozwija swoją naukę o deifikacji człowieka. Wiąże ją ściśle z istnieniem boskich energii, dzięki którym dokonuje się przebóstwienie osoby ludzkiej. *Theosis* staje się zatem ostatecznym aktem każdego chrześcijanina, którego Bóg powołuje do komunii z sobą, a nawet więcej, do uczestnictwa w swojej boskiej naturze. Można to rozumieć bardziej precyzyjnie jako „partycypację w boskim świetle”²⁹. Jednakże pozostaje do wyjaśnienia i zrozumienia podstawowy fakt. Na

²⁴ Ch. Yannaras, *La persona e l'eros*, Atene 1976, s. 338.

²⁵ B. Petrà, *Christos Yannaras (1935-)*, „Credere Oggi” 2 (2004), s. 127.

²⁶ P. Evdokimov, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 86.

²⁷ Tenże, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 138.

²⁸ Tenże, *L'uomo...*, dz. cyt., s. 38.

²⁹ Tamże, s. 39.

czyż miałyby polegać owo uczestnictwo w naturze samego Boga? Zjednoczenie ontologiczne nie ma racji bytu, gdyż wówczas człowiek musiałby być jedno ze Stwórcą, tymczasem wcielenie Chrystusa pozostaje jedynym i niepowtarzalnym wydarzeniem. Zaś unia z jakąś potęgą stworzoną przez Boga (może to być również łaska) nie jest *de facto* komunią z samym Bogiem. Pytanie zatem: Czy komunია pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest realna? – pozostaje w centrum wiary Kościoła. Chodzi tutaj również o sposoby egzystencji Boga. Ojcowie Kościoła wschodniego (oprócz Palamasa należy wymienić Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcę, Symeona Nowego Teologa i in.) podkreślają w swoim nauczaniu, że Bóg jest obecny w świecie poprzez tzw. boskie energie bądź łaskę. Energie zaś nie są w żadnej mierze częstkami Boga, jednakże nie są od Niego oddzielone; Bóg jest w nich obecny. Mówi się o jeszcze jednej komunii – komunii energetycznej. Jej istnienie notujemy na podstawie tekstu Ewangelii, gdy Chrystus mówi: „[...] i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14,23). Nie znaczy wcale, że sama istota Boga, jego boskość zostanie przeniesiona do człowieka, bo istotnie doszłoby wtedy do unii hipostatycznej. Trójca Święta jest obecna w człowieku właśnie poprzez energie. Jest to ostatni stopień komunii pomiędzy Bogiem, a człowiekiem, o którym mówi Apostoł Piotr. Teologia chrześcijańskiego Wschodu używa terminu *theosis* w odniesieniu do energetycznej komunii z Bogiem albo bardziej mistycznego określenia *iluminacja*: „Bóg zstępuje, objawia się w człowieku i oświeca wszystko swoją obecnością”³⁰.

Człowiek „uchrystusowany” jest więc osobą przeobóstwioną boskimi energiami (żyje w komunii energetycznej z Bogiem) oraz oświeconą, przenikniętą boskim światłem. Iluminacja ma zatem wielkie znaczenie i ma związek również z modlitwą chrześcijanina, w której dokonuje się proces przenikania boskiego światła do wnętrza – serca człowieka. Mowa tutaj o modlitwie Jezusa, która jest nazywana też modlitwą serca, rozpowszechnioną bardzo w chrześcijaństwie wschodnim. W modlitwie serca, za pośrednictwem łaski iluminacji, byt ludzki na nowo odnajduje swoją tożsamość i jedność. Duch i serce, dusza i ciało na drodze modlitwy dostępują niezwyklego pojednania, a człowiek uświadamia sobie, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga: jest przeobóstwiony. Dodać należy i to, że przeobóstwienie jest dziełem łaski, a nie akcją człowieka³¹. Skoro Apostoł Paweł wyraźnie przypomina nam: „Łaską bowiem jesteście zbawieni” (Ef 2,5), to tym samym podkreśla wielki dar Boga ofiarowany człowiekowi. Można też postawić tezę o innym darze Stwórcy, jakim jest komunია z Nim poprzez *theosis* i *iluminację*, które sprawiają, że człowiek staje się stworzeniem „uchrystusowanym”.

³⁰ Tamże, s. 40.

³¹ O. Clement, J. Serr, *La preghiera del cuore*, Milano 1998, s. 20.

EUCHARYSTIA MIEJSCEM UPODOBNIENIA DO CHRYSZTUSA

Jan Paweł II w dokumencie napisanym z okazji ogłoszenia Roku Eucharystii (X 2004 – X 2005) podkreślił znaczenie silnego związku duchowego między człowiekiem a Chrystusem obecnym w konsekrowanej hostii. Papież zauważył, że właśnie w osobistym kontakcie z Eucharystią, w czasie jej kontemplacji dochodzi do niezwykłego doświadczenia miłości ofiarowanej nam przez Odkupiciela. Dzieje się to wówczas, gdy kontemplujący jakby przykładą ucho do eucharystycznego chleba i czuje bicie serca Chrystusa³². Z tego osobistego spotkania ucznia z Panem ma promieniować na codzienne życie i cały świat Pawłowa postawa: „Żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Następuje proces przenikania obecności Syna Bożego, adorowanego i przyjmowanego w sakramentalnych znakach, do najgłębszych miejsc w człowieku, który dzięki temu staje się kimś przekraczającym cały kosmos. Ta wyjątkowość osoby ludzkiej dokonująca się w Eucharystii sprawia, że można człowieka nazwać „współczesnym” z Chrystusem i „współkrewnym” z Nim³³. Praktyczną realizację powyższych słów mogliśmy obserwować w czasie sierpniowych Dni Młodych w niemieckiej Kolonii. Do serc i umysłów setek tysięcy młodych ludzi pochodzących z różnych zakątków świata następcą Jana Pawła II, papież Benedykt XVI, podkreślił z całą mocą rolę Najświętszej Eucharystii w procesie upodobnienia do Chrystusa. Powiedział: „To, co z zewnątrz jest brutalną przemocą, od wewnątrz staje się gestem miłości. [...] Chleb i wino stają się Jego Ciałem i Jego Krwią. Ciało i Krew Chrystusa zostały nam dane po to, abyśmy my sami zostali przemienieni. My sami mamy stać się Ciałem Chrystusa, Jego krewnymi”³⁴. W papieskiej myśli nt. Eucharystii widoczna jest w bardzo wyraźny sposób analogia do teologicznej tezy, którą głosi Kościół chrześcijański wschodu. Chodzi o ideę „współczesności” i „współpokrewieństwa” z Chrystusem. Właśnie w czasie przeżywania Eucharystii może człowiek odczuwać wyjątkową bliskość z Synem Bożym aż po sakramentalne pokrewieństwo i współczesność. Dobrze, że Piotr naszych czasów wyraźnie przekazuje tę prawdę ludziom młodym i zachęca w ten sposób, by swoje życie budowali na skale (Łk 6,48).

Idąc po myśli Apostoła Pawła, mówimy, że istotnie „nie ma już Żyda ani pogańska, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28), ale dzięki eucharystycznej komunii z Chrystusem człowiek wstępuje na drogę „uchrystusowania”, czyli stanowi jedno z Synem Bożym. Naturalnie nie ma tutaj

³² Jan Paweł II, *Mane nobiscum, Domine*, 17.

³³ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, s. 101.

³⁴ Z przemówienia Benedykta XVI do młodzieży wygłoszonego w ramach Światowych Dni Młodzieży w Kolonii w Niemczech w sierpniu 2005 roku.

mowy o jedności metafizycznej, gdyż Chrystus i człowiek to dwa odrębne pod każdym względem byty. Owa pełnia zjednoczenia dokonuje się na płaszczyźnie postaw i wyborów moralnych. Innymi słowy, chrześcijanin zjednoczony z Jezusem w Eucharystii staje się „uchrystusowiony” przez to, że stara się myśleć i postępować wg kryteriów Chrystusa. Mowa w tym miejscu o konkretnych owocach, po których świat ma poznać człowieka „uchrystusowionego” w myśl słów Jezusa: „A więc: poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,20).

a) uzdolnienie do miłości Chrystusowej

W Modlitwie arcykapłańskiej zapisanej w Ewangelii św. Jana (J 17,1-26) Chrystus przedstawia swego rodzaju testament i pragnienie wypełnienia go przez uczniów, a potem przez Kościół. Chodzi o jedność wyznawców i życie w prawdzie. Jednakże jednym z podstawowych postulatów Syna Bożego, który buduje życie w prawdzie i jedności, jest przykazanie wzajemnej miłości między świadkami: „abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34). Prawo miłości (będące znakiem firmowym wszystkich, którzy należą do Chrystusa) nie jest pobożnym życzeniem Syna Bożego, ale realnym przykazaniem stanowiącym o jakości wspólnoty Kościoła i poszczególnych jego członków. Można postawić tezę, że tylko człowiek prawdziwie „uchrystusowiony” jest w stanie kierować się Nowym Przykazaniem (J 13,34) i miłować bliźnich na wzór Chrystusa. Ostatecznie to nie człowiek miłuje, ale sam Jezus ukonstytuowany w nim przez łaskę kocha i oddaje życie za braci (1 J 3,16).

b) dążenie do jedności.

Chrześcijanie podzieleni i rozbici są niewątpliwie zgorzeniem dla świata. Rana schizmy zadana Mistycznemu Ciału Chrystusa wciąż krwawi, choć nie tak mocno jak w dawnych czasach przedsoborowych. Duże zasługi na płaszczyźnie ekumenicznego zbliżenia między chrześcijanami zawdzięczamy Janowi Pawłowi II, który szukał wielu dróg prowadzących do jedności uczniów Chrystusa. Niemniej jednak wciąż przed współczesnymi wyznawcami Jezusa stoi niezwykle trudne i ważne zadanie budowania cywilizacji jedności między sobą, która ma potrójne znaczenie. Mówimy o jedności głoszonej, ofiarowanej i przeżywanej³⁵. Z praktycznego punktu widzenia najłatwiejsza jest ta pierwsza, która ma charakter deklaracyjny. Łatwiej bowiem jest opowiadać o niej, a nawet zachęcać do jedności, aniżeli ją konsekwentnie budować. Papież Polak był nauczycielem jedności, ale przede wszystkim był jej wiernym świadkiem i krzewicielem nawet w najbardziej proza-

³⁵ P. Evdokimov, *Eucharistie – Mystere de l’Eglise*, „Pensee Orthodoxe” 2 (1968), s. 54.

icznych elementach życia³⁶. Jedność głoszona, ofiarowana i przeżywana jest zadaniem, które stoi przed każdym uczniem Chrystusa szczególnie w naszych czasach. Owoc jedności będzie tym bardziej okazały, im bardziej chrześcijanin zjednoczy się z Tym, który jest Jedno z Ojcem i Duchem Świętym (J 10,30).

c) życie w prawdzie

Skoro Chrystus w Ewangelii prosi Ojca: „Uświęć ich w prawdzie” (J 17,17), a w innym miejscu zapewnia: „[...] i poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32), to znaczy że daje ona człowiekowi naprawdę niezwykle żywotny impuls. Co więcej, trzeba pamiętać, że „człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nękanie przez lęk i niepokój”³⁷. Prawda jest tą wartością, dzięki której człowiek złączony z Chrystusem może autentycznie wzrastać i stawać się jej świadkiem w codziennym życiu. Dodać należy, że osoba „uchrystusowiona” będzie na wzór swego Pana oddawać swoje życie za prawdę. Po wtóre, człowiek wypełniony miłością do Chrystusa, napełniony łaską będzie starał się życie oparte na prawdzie dzielić ze wspólnotą. Uwidacznia się tutaj wrażliwość czerpana z Eucharystii mająca podwójne znaczenie. Jest skierowana na Ciało i Krew Pańską, a więc na żywą obecność Syna Bożego w sakramentalnych znakach, oraz na potrzebujących i biednych braci³⁸. W ten sposób zachowany zostaje ewangeliczny sens życia w prawdzie nadany przez samego Chrystusa, który wyraźnie mówi o świadectwie dawanym przez chrześcijan („będziecie moimi świadkami”).

PODSUMOWANIE

a) wnioski teologiczne

Głównym zagadnieniem antropologii chrześcijańskiej rozpatrywanej w świetle Objawienia Bożego jest z pewnością człowiek, osoba ludzka, byt stworzony na obraz i podobieństwo Jezusa Chrystusa. Ale nie chodzi tylko o problem kreacyjny, gdyż takie postawienie sprawy mocno zredukowałoby rozumienie myśli antropologicznej. Równie ważne jest z perspektywy teologicznej, ale i egzystencjalnej, kim jest człowiek *hic et nunc* i jakie jest jego ostateczne przeznaczenie. Chodzi więc o komplementarność zagadnień antropologicznych.

³⁶Znana jest wypowiedź papieża Jana Pawła II wygłoszona w czasie modlitwy ekumenicznej we wrocławskiej Hali Ludowej w 1997 roku w ramach 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. Ojciec Święty w czasie czytania homilii kichnął i zaraz zauważył, że nawet kichnięcie może mieć charakter ekumeniczny.

³⁷Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 28.

³⁸J. Kudasiewicz, *Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii*, „Znak” 2005 nr 9, s. 28.

Akcent pneumatologiczny, którym naznaczony jest człowiek, podkreśla znaczenie Ducha Świętego. Obiecany przez Chrystusa Duch wypełnia swoją misję wewnątrz człowieka, w samym środku jego bytu. Na tym między innymi polega różnica pomiędzy działaniem Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w Starym i Nowym Testamencie. Duch Święty dotykał proroków w Starym Testamencie na krótki czas i później ich zostawiał. Tymczasem w dniu Epifanii Duch zstępuje na ludzkość, na poszczególne osoby, w ich serca, i tam pozostaje. W ten sposób staje się Duch Jezusa Chrystusa Tym, który działa na naturze człowieka. Co więcej, uświęcając osobę ludzką, ofiaruje jej coś z siebie samego³⁹. Widzimy więc, że teologia człowieka powołanego do życia w Chrystusie ma podłoże pneumatologiczne.

Po drugie, cały personalizm chrześcijański ukierunkowany jest na jedną zasadniczą perspektywę wyrażoną przez św. Jana: „będziemy do Niego podobni” (1 J 3,2). Chrystus jawi się więc jako archetyp, na wzór którego staniemy się również i my. Jednakże już tu i teraz realizuje się Boży plan w stosunku do człowieka, w świetle którego Stwórca pragnie podnieść swoje stworzenie do intymnej komunii z Osobami Boskimi. Dzieje się to w nienaruszalnej wolności osoby ludzkiej, która swoją godność personalną realizuje na wzór i obraz wolności Boga. „Życie Trójjedynego Boga jest modelem, źródłem i końcem życia ludzkiego”⁴⁰. Mowa w tym miejscu o misterium przebóstwienia kosmosu i człowieka.

b) implikacje pastoralne

W głośnym filmie amerykańskiego reżysera Mela Gibsona pt. *Pasja* jest ukazana scena rozgrywająca się w ogrodzie Getsemani. Autor filmu przedstawił rozmowę szatana z Jezusem. W jej trakcie diabeł stawia Chrystusowi dwa pytania: „Kim jest Twój Ojciec? Kim Ty jesteś?”. Parafrazując te przewrotne pytania kusiciela, możemy zapytać inaczej: Kim jest człowiek w relacji do Chrystusa? Odpowiedzi winno być całe mnóstwo, a miejscem ich uzyskania powinno być przepowiadanie Ewangelii. Służy temu m.in. katecheza szkolna, ale nie tylko. W dzieleniu się Dobrą Nowiną wszyscy chrześcijanie powinni wziąć udział, choć w pierwszym rzędzie będą to osoby powołane do tego przez Kościół. Jedno jest wszakże istotne: Wśród głoszonych prawd winna znaleźć się prawda o „uchrystusowaniu” człowieka. Z praktycznego punktu widzenia należy zachęcać dosłownie wszystkich: dzieci i młodzież, dorosłych chrześcijan i tych w podeszłym wieku, a nawet osoby nieżyjące w zewnętrznej komunii z Kościołem (a może one przede wszystkim?) do życia w duchowej głębi z Chrystusem. Trzeba ukazywać życie prawdziwie chrześcijańskie jako najbardziej wartościowy model. W procesie ewangelizacyjnym

³⁹ P. Evdokimov, *La novità dello Spirito Santo*, dz. cyt., s. 274.

⁴⁰ Tenże, *La vita trasfigurata in Cristo*, Roma 2001, s. 29.

osoby odpowiedzialne za dzieło głoszenia Dobrej Nowiny winny zupełnie poświęcić własne siły, by dzielić się radością płynącą od Chrystusa. Szczególny nacisk należy położyć na przeżywanie Eucharystii, w której przychodzi do nas żywy i żyjący na wieki Jezus. On jest źródłem prawdziwego wzrostu duchowego i Dawcą pokoju, jakiego świat dać nie może.

Należy również zachęcać, szczególnie dzieci i młodzież, do postawy adoracyjnej i kontemplacyjnej Eucharystii, z której emanuje miłość Chrystusa zdolna przemienić każde serce, a życiu nadać wartościowy kierunek. Ważna jest postawa ufności w Syna Bożego, który wciąż powtarza: „Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16,33). W Nim zatem jest nasze zwycięstwo najpierw nad własną słabością i grzechem, a w dalszej kolejności pokonanie wszelkim trudów i znojów dnia codziennego. Bowiern tylko człowiek „uchrystosowany” jest w stanie iść przez życie jako prawdziwy świadek i nauczyciel Ewangelii.

Conclusione

La vita cristificata dell'uomo nella luce della teologia ortodossa

In un film molto famoso e interessante fatto da il regista americano Mel Gibson intitolato „La Passione di Cristo“ si trova la scena realizzata nel giardino Getsemani. Gesù prima di soffrire e morire pregava tanto. Gibson ha presentato il discorso tra Gesù e satana che ha chiesto: “Chi è il tuo Padre? Chi sei tu?”

Queste domande molto importanti hanno le sue risposte nella Bibbia. Possiamo però gli modificare così: Chi è l'uomo? Questa domanda é veramente fondamentale per ogni persona cristiana. Chi è ogniuno battezzato? Chi dovrebbe essere?

In questo articolo si tratta del problema del nostro essere in Cristo e per Lui. Perché la nostra vocazione umana e cristiana è vivere come “alter Christus”. Perché l'uomo é stato creato da Dio alla somiglianza di Cristo deve fare tutto per avvicinarsi al modello che è Figlio di Dio. Bisogna trasfigurare la sua vita cristiana, giorno dopo giorno, in Lui come ha scritto s. Pietro nella sua lettera per partecipare nella natura di Dio (2 Pt 1,4). In questo modo si realizza la formula *noi in Cristo e Cristo in noi*. In effetti il tema principale della teologia e della vita è quella la vita cristificata dell'uomo.

Come ci sono gli atti più importanti della vita in Cristo? La teologia ortodossa rappresentata da P. Evdokimov (1901-1970) indica Lo Spirito Santo in cui la nostra vita è trasfigurata. Lui parla della deificazione (*theosis* in greco) la persona umana però soprattutto possiamo diventarci come Cristo grazie all'Eucaristia quando mangiamo il corpo e il sangue di Gesù ed anche contempliamo il suo volto durante l'adorazione.

KS. RAFAŁ KOWALSKI
PWT WROCŁAW

PRZEPOWIADAĆ ATRAKCYJNIE PISMO ŚWIĘTE ŹRÓDŁEM PRZEPOWIADANIA

Co stanowi o atrakcyjności przepowiadania? Jak sprawić, by homilia, kazanie, konferencja czy katecheza nie pozostały suchym wykładem treści teologicznych? Pomysłów jest wiele. Panuje jednak przekonanie, że atrakcyjne przepowiadanie wiąże się z odpowiednio dobranymi przykładami. Kaznodzieje, poszukując gotowych kazań, wypatrują ciekawych przykładów, które mają uatrakcyjnić ich przekaz wiary.

Exemplum jako szczególna forma argumentacji kaznodziejskiej od zawsze miało uczyć, budować słuchacza, wzbudzać wstręt do grzechu, skłaniać do pobożności, nakazywać określony sposób postępowania¹. Praktycznie całe Pismo Święte przemawia obrazami. Przykłady stosowali z powodzeniem ojcowie Kościoła (Hieronim, Ambroży, Augustyn). Już w średniowieczu pojawiły się wielkie zbiory przykładów (*Złota legenda* czy *Historie rzymskie*), co potwierdza szerokie na nie zapotrzebowanie. W ten sposób exemplum – jakkolwiek często krytykowane przez synody – przetrwało do dnia dzisiejszego. Już w XV wieku jednak zauważono pewne niebezpieczeństwo, związane z nadmiernym używaniem przykładów, co prowadziło do nadużyć. Dlatego w rozważaniach teoretyków kaznodziejstwa w XVI i XVII wieku coraz częściej pojawiał się postulat oparcia przepowiadanie na Biblii i literaturze patrystycznej, dostrzegając dystans wobec opowiadań świeckich, bajek czy anegdot². Problem ten bardzo wyraźnie pojawił się na Soborze Watykańskim

¹ A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy: exempla XIII wieku*, Warszawa 1997, s. 7-8.

² M. Brzozowski, *Kaznodziejstwo w epoce renesansu*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 363-367.

II, który jednoznacznie określił źródła, czyli materiały służące do opracowania homilii: Pismo Święte, liturgia, Tradycja i nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz sytuacja egzystencjalna słuchaczy³. Rola Soboru nie polega na tworzeniu nowych zasad, lecz stwierdzeniu i usankcjonowaniu tego, co od dłuższego czasu było obecne w Kościele⁴. Według Nalaskowskiego Sobór Watykański II postawił przed przepowiadającym trzy pytania: Kogo albo co głoszę? Do kogo mówię? Jak, w jaki sposób?⁵

W niniejszym artykule postaramy się odpowiedzieć na powyższe pytania. Duży bowiem problem wynika z faktu, że wielu głosicielom brakuje pomysłów na atrakcyjne przekazanie słowa Bożego. Często kazania pozbawione przykładów określa się jako nudne opowiadanie Ewangelii własnymi słowami. Myślę jednak, że można zaryzykować tezę, iż Biblia jest tak atrakcyjnym źródłem, że umiejętne oparcie na niej przepowiadania zapewni posłuch, skuteczność, a przede wszystkim pomoże osiągnąć najważniejszy cel: spotkanie Boga obecnego w słowie.

GŁOSIĆ AUTENTYCZNE SŁOWO BOŻE

Kościół od początku swego istnienia miał troszczyć się o rozwój wiary, a ta rodzi się ze słuchania słowa Bożego (Rz 10,17). W związku z tym słowo Boże poświadczane w Biblii i zwiastowane przez Kościół pełni fundamentalną rolę w zbawczym posłannictwie Kościoła – prowadzi do osobowego spotkania z Chrystusem. Dlatego Sobór wyraźnie podkreśla, że „Kościół zawsze otaczał czią Boże Pisma, podobnie jak samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym. Całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska musi karmić się Pismem Świętym i nim kierować” (KO 21). Z resztą już ojcowie Soboru Trydenckiego, nakładając na duszpasterzy obowiązek głoszenia słowa Bożego, przestrzegali przed wypełnieniem się słów: *dzieci prosily o chleb, a nie bylo nikogo, kto by im lamal*. Gdyby natomiast (po upomnieniu biskupa) duszpasterze nie wypełniali tego obowiązku – czytamy w dokumentach Soboru Trydenckiego – mogą zostać do tego „przymuszeni” za pomocą cenzur kościelnych lub w inny sposób, aż się nie opamiętają i sami nie będą wypełniać głównych zadań swojego urzędu⁶. Realiz-

³ W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 34-59. Zob. także KO 10, 21, 24; KL 24, 52, 78. Por. także A. Adam, *Grundriss Liturgie*, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 143.

⁴ Biblię jako źródła przepowiadania ukazywali już min. papież Benedykt XV (*Humani generis redemptionem*) i Pius XII (*Divino afflante Spiritu*).

⁵ *Myśl posoborowa w Polsce*, red. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 221.

⁶ Sobór Trydencki, Dekret o nauczaniu i głoszeniu, 9-11.

zując swoje posłannictwo, Kościół nie może nie głosić słowa, bowiem „w Piśmie Świętym Bóg przemówił na ludzki sposób” (KO 24).

Podjmując problem atrakcyjności Biblii i zawartych w niej treści dla przepowiadania, niezbędne jest wskazanie i podkreślenie zbawczej funkcji słowa i roli, jaką słowo Boże pełniło w historii. Słowo Boga zawiera w sobie fakty i czyny. Te dwie rzeczywistości są ze sobą wzajemnie wewnętrznie powiązane. To powiązanie daje prawo do mówienia o zbawczym charakterze słowa. Niezbędne jest zatem wyeliminowanie z naszej świadomości czysto ludzkiego rozumowania, że słowo to jeszcze nie czyn⁷. Konieczne jest przejście od pojmowania słowa jako *logos* (swoistego rodzaju „nauka o, przekaz o”) do rozumienia słowa jako *dabar* (sprawiającego to, co oznacza). Ta moc słowa bierze się nie ze zdolności człowieka, ale z faktu obecności samego Chrystusa (por. KL 7). Dlatego Sobór upomina się o obfitsze zastawienie stołu słowa Bożego, które ma moc budzić wiarę. To słowu Bożemu, a nie słowom ludzkim zagwarantowana została owa moc. Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* zauważył, że wierni chcą wiedzieć, o czym Bóg sam poucza w Piśmie św., nie zaś to, co wymowny kaznodzieja czy pisarz w zręczny sposób wyklada, posługując się słowami biblijnymi. Na głoszącym spoczywa nie tylko obowiązek odpowiedzialności za Bożą prawdę, ale także jej umiłowanie i dążenie do takiego jej zrozumienia, które ułatwi przedstawienie tej prawdy w jej zbawczej mocy⁸.

W związku z powyższym głoszący słowo powinien wystrzegać się złych akomodacji, które „pochodzą z własnej fantazji”, stanowiąc nie wykorzystanie, lecz nadużywanie słów Bożych. To zakłada posługiwanie się pracą egzegetów, tak by przepowiadanie było głoszeniem autentycznego słowa Bożego, by było wierne Bogu. Kaznodzieje osobiście odpowiadają za to, czego dokonują w duszy ludzkiej przez zawinioną niewiedzę teologiczną i pastoralną (tutaj także zawiera się brak podstawowej wiedzy biblijnej)⁹. Ponadto błędem jest tak w kaznodziejstwie, jak i katechizacji ukazywanie dzieł zbawczych jako dawnych i przeszłych, z których wyciąga się jedynie naukę moralną lub pewne wnioski dla współczesności. Przepowiadanie powinno przekazywać orędzie pełne nowości. To odróżnia Ewangelię Jezusa od każdego innego orędzia, pozostawionego przez filozofów, polityków czy myślicieli. Dobra Nowina nie może pozostać reliktem przeszłości, pozostałością starożytniej tradycji¹⁰. Orędzie biblijne jest i pozostaje nowe i aktualne. K. Rah-

⁷ L. Kuc, *Inspiracje soborowe w homiletyce*, w: *Mysł posoborowa w Polsce*, red. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 209. Zob. także KO 2.

⁸ J. Kudasiewicz, *Kaznodzieja jako prorok*, w: *Sluga słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 78-82.

⁹ K. Muller, *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 219

¹⁰ S. Dyk, *Ewangelizacyjny charakter przepowiadania Słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 5-6 (2001-2002), s. 29-30.

ner stwierdza wyraźnie, że „ewangelizowanie oznacza po prostu zawsze nowe głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa”, kładąc szczególny nacisk na „zawsze nowe”, gdyż ono ma konkretne odniesienie do nowych sytuacji życia człowieka¹¹.

POTRZEBA AKTUALIZACJI

Jeśli przepowiadanie chrześcijańskie ma być ze swej natury przepowiadaniem biblijnym, wyjaśnianiem, wykładem czytanych tekstów Pisma św., należy podchodzić do tych tekstów z całą rzetelnością i karnością słuchania ich orędzia¹². Należy to na głoszącego obowiązek „dociekania, co hagiografowie rzeczywiście zamierzali powiedzieć i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić” (KO 12).

Poprawne wydobycie orędzia biblijnego polega zatem na ukazaniu tego, co Bóg chciał powiedzieć przez autora natchnionego. Nie to, co zapisał autor, ale jakie przesłanie niosą zapisane słowa. Należy głosić ducha tekstu, a nie literę. Zasada: Pismo święte jako źródło przepowiadania, nie może być utożsamiana z niepisaną zasadą: Pismo Święte treścią przepowiadania. Aby poprawnie dotrzeć do ducha tekstu, niezbędne jest zastosowanie zasad aktualizacji.

Słownik języka polskiego określa aktualizację jako „czynienie aktualnym, uwspółcześnianie”¹³. Proces ten jest niezbędny, gdyż Pisma Święte zostały spisane w konkretnej epoce przez konkretnych ludzi, na których ciążyły uwarunkowania historyczne, kulturowe, polityczne, geograficzne, literackie danego czasu. Owe uwarunkowania – niekoniecznie zrozumiałe dla współczesnego człowieka – wymagają wyjaśnienia, by ułatwić percepcję i interioryzację prawdy zbawczej. Konieczne jest wyjaśnienie i przedstawienie prawd zawartych w Biblii w kodzie lingwistycznym zrozumiałym dla współczesności. Także tutaj czyhają pewne niebezpieczeństwa. Nie może ona polegać na manipulowaniu tekstami. Powinna być raczej rzetelnym szukaniem światła, które te teksty niosą dla obecnych czasów¹⁴. Ponadto przeprowadzając aktualizację dla potrzeb przepowiadania, niezbędne jest ukazanie tego, co dany tekst ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi. Dlatego posługa słowa jawi się także jako interpretacja ludzkich doświadczeń, problemów i zagrożeń w świetle Objawienia¹⁵.

¹¹ K. Rahner, *Wagnis des Christen*, Freiburg 1974, s. 54.

¹² Zob. J. Twardy, *Homilie niedzielne dla dorosłych*, „Współczesna Ambona” 17 (1989) z. 3, s. 110.

¹³ *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa 1978, s. 25.

¹⁴ Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele*, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 87-90.

¹⁵ J. Twardy, *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 7 (2003), s. 36. Zob. także J. Prac, *Kaznodzieja jako tłumacz i interpretator*, w: *Stuga słowa*, dz. cyt., s. 125-127.

Można powiedzieć, że obowiązek aktualizacji nakładają na głoszącego słowo Boże także dokumenty Soboru Watykańskiego II. Celem Soboru było *aggiornamento*, czyli taka odnowa Kościoła, by mógł On skutecznie spełniać zbawczą misję. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „zawiera rejestr sytuacji i problemów, który zaprasza do wykorzystania homiletycznego”. Posługa słowa rozgrywa się zatem między dwoma biegunami: słowem Boga zawartym w Piśmie św. i Tradycji oraz sytuacją egzystencjalną słuchaczy – człowiekiem współczesnym i jego problemami¹⁶. Nazwanie tych biegunów ułatwi dalszą pracę nad tekstem, który ma zostać wygłoszony.

WYKORZYSTANIE PSYCHOLOGII TWÓRCZOŚCI W PRZEPOWIADANIU

1. Bisocjacja

Z psychologii twórczości na grunt homiletyki przeniknęła między innymi zasada bisocjacji, która może okazać się pomocna w czasie aktualizowania tekstu biblijnego i wydobywaniu z niego orędzia. Metoda, ta najprościej rzecz ujmując, polega na zestawieniu ze sobą dwóch rzeczywistości (w przypadku przepowiadania orędzia biblijnego i konkretnych problemów słuchaczy), by spojrzeć na nie z innego punktu widzenia, tak aby dostrzec między nimi analogie i podobieństwa. To zestawienie może prowadzić do interesujących skojarzeń i stać się źródłem oryginalnych pomysłów, rozwiązań i odkryć. W ten sposób rodzi się koncepcja kazania wiernego Bogu i człowiekowi. Stosowanie tej metody zakłada dobrą znajomość orędzia Bożego, Tradycji i wiary Kościoła oraz dobrą znajomość słuchaczy, ich problemów, potrzeb i oczekiwań¹⁷.

Dobrym przykładem bisocjacji w pracy nad homilią może być zastosowanie orędzia biblijnego do różnych sytuacji życiowych. Najczęściej poszczególne perykopy kojarzą się przepowiadającym z konkretnymi tematami (Przypowieść o synu marnotrawnym – pokuta i pojednanie, bądź miłosierdzie Ojca, przemienienie na górze Tabor – człowiek także powinien się przemieniać itd.). To swoistego rodzaju ograniczenie z czasem może prowadzić do monotematyczności i trudności w atrakcyjnym ukazywaniu danego tekstu biblijnego. Dlatego można próbować łączyć węzłowe słowa danej perykopy z różnymi sytuacjami i tematami lub powiązać główne zdanie kerygmatyczne tekstu z różnymi sytuacjami i tematami¹⁸. Pomocne może okazać się odkrycie etymologii najważniejszych słów lub terminów i zbadanie ich

¹⁶L. Kuc, art. cyt, s. 210-213.

¹⁷Zob. J. Twardy, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 225-230.

¹⁸Tamże, s. 230-231.

znaczenie w języku oryginalnym (warto sięgnąć po słownik lub inny przekład). To może rzucić nowe światło na rozumienie perykopy.

Na przykład w perykopie Mt 22,15-21 stwierdzenie faryzeuszów, że Jezus „nie ogląda się na osobę ludzką”, możemy przetłumaczyć dosłownie: nie patrzy się na twarz, oblicze, wyraz twarzy, powierzchowność, wygląd (zwróćmy uwagę, kto wypowiada te słowa). Faryzeusze dbali o to, co zewnętrzne – właściwie sami się potępiali, przyznając, że Jezus nie zwraca uwagi na zewnętrzność. W tej samej perykopie można zwrócić uwagę na słowo: „oddajcie” (22,21), które w dosłownym tłumaczeniu można rozumieć jako dotrzymywanie przysięgi, zachowywanie ślubów, a zatem nie jest to akt jednorazowy. Wykorzystując etymologię tego słowa, możemy zwrócić uwagę na fakt, że oddawanie Bogu siebie samego nie jest jednorazową opłatą, ale czymś trwałym - niczym śluby.

Kolejną metodą ułatwiającą wydobywanie oryginalnego orędzia są antonimy i przeciwieństwa. Może to polegać na przeciwstawieniu sobie różnych elementów danego tekstu, by na bazie dostrzeżenia różnicy wyraźnie zarysowało się orędzie. Na przykład w perykopie Łk 7,11-19 można zauważyć dwie procesje: w pierwszej kroczą tłum, uczniowie, Jezus i tutaj panuje radość i nadzieja (a przynajmniej ewangelista nie wspomina nic o smutku); w drugiej idą: tłum, wdowa, kondukt pogrzebowy. Uczuć, jakie towarzyszą tym ludziom, możemy się domyślać: smutek, żal i beznadzieja. Warto zwrócić uwagę, że po spotkaniu z Jezusem „smutna procesja” się zakończyła. Warto zapytać, w którym miejscu człowiek znajduje się dziś? W której procesji idzie? Warto wskazać możliwość spotkania Chrystusa w czasie Eucharystii.

2. Zastosowanie tekstu przeciwstawnego

Innym sposobem wykorzystania tej metody jest uwydatnienie piękna i pożytku cnót przez podkreślenie brzydoty nałogów i zgubnych skutków grzechu. Polega to na takim przekształceniu węzłowego zdania perykopy, by wyrażało przeciwne zachowanie lub pogląd. Pozwala to odkrywczo spojrzeć na tekst, z którym człowiek mógł się już oswoić, a dzięki temu stworzyć prowokujące alternatywy.

Znana jest przypowieść o zagubionej owcy. Jej orędzie można uwydatnić przez następującą przypowieść. Pasterz traci 99 owiec i zostaje z jedną owieczką. Jednak i tę wypędza ze stajni, zarzucając jej brak inicjatywy. Następnie udaje się do gospody, by dyskutować o pracy pasterza. Nie dostrzega on własnych zaniedbań, ale szuka winy u innych¹⁹.

¹⁹Tamże, s. 233-236.

3. Wizualizacja i dramatyzacja

Kolejną metodą w pracy nad przygotowaniem tekstu jest wizualizacja i dramatyzacja: takie spojrzenie na scenę biblijną, by można było stanąć między występującymi w niej osobami lub postawić siebie w sytuacji konkretnych osób. Zastanowić się, jak oni zachowują się wobec Jezusa, postarać się wejść w przeżycia poszczególnych postaci. To może prowadzić do zaskakujących odkryć i wydatnie wzbogacić głoszenie. Na przykład rozważając fragment perykopy J 8,3-11 (przyrowadzenie do Jezusa kobiety cudzołożnej), można postarać się wczuć w rolę kobiety, faryzeusza, postronnego widza, matki tej kobiety, która mogła być świadkiem sceny, innej kobiety cudzołożnej – i zapytać samego siebie, o czym dane osoby w danej chwili mogły myśleć. Może się okazać, że nasze monotematyczne spojrzenie na ten fragment niezwykle się rozszerzy, stając się źródłem wielu ciekawych pomysłów.

4. Liczby, wartości, położenie geograficzne, zwyczaje i święta

Pomocne może okazać się także spojrzenie na liczby i wartości, położenie geograficzne, zwyczaje i święta. Często uwzględnienie tych szczegółów w przepowiadaniu może rzucić nowe światło na rozumienie danego fragmentu Pisma Świętego. Za przykład niech posłuży Wj 20,5: Bóg karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia, ale miłość okazuje do tysięcznego pokolenia. Pięknie ukazuje ten fragment, co Bóg mówi sam o sobie. Zwróćmy także uwagę na przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37). Warto zwrócić uwagę, że w przypowieści Jezusa droga z Jerozolimy do Jerycha jest bardzo ruchliwa, co może prowadzić do wniosku, iż był to czas świąteczny, zatem każdy Żyd, który szedł tą drogą, wcześniej nawiedził świątynię²⁰. Co w nich pozostało z tego nawiedzenia?

Warto także, przygotowując homilię lub kazanie, uwzględnić kontekst danej perykopy, co zakłada, że w pracy nad tekstem przepowiadający nie będzie pracował z samym lekcjonarzem. Dana perykopa może być częścią większego tekstu, a nieuwzględnienie tego może być przyczyną złego jej zrozumienia. Czasem zasadnicza myśl może leżeć poza perykopą. Spojrzenie na kontekst może wzbogacić wymowę i zrozumienie i przyczynić się do nowych, twórczych pomysłów.

4. PODSUMOWANIE

Ukazane metody to tylko niewielka próbka wielkiego wachlarza sposobów pracy twórczej nad homilią, umożliwiających szersze spojrzenie na konkretny tekst biblijny i ułatwiających wydobywanie orędzia, które ma być głoszone. Po ich zasto-

²⁰ Szerzej na temat perykopy Łk 10, zob. M. Rosik, *Ze wzgórz Samarii*, Wrocław 2005, s. 30-37.

sowaniu jednak niezbędna jest konfrontacja osiągnięć z właściwymi komentarzami biblijnymi w celu weryfikacji poprawności wydobytego orędzia. Głoszący bowiem musi mieć świadomość posłania (misji) i nie może przepowiadać na podstawie metod pracy twórczej czy zasad psychologii twórczości. Owe dziedziny spełniają jedynie funkcję pomocniczą. Treścią przepowiadania nie może być ludzka mądrość czy własne przypuszczenia, ale sam Chrystus.

Przepowiadanie powinno stać się głoszeniem Ewangelii²¹, wyjaśnianiem jakiegoś aspektu Pisma Świętego albo innego tekstu spośród stałych lub zmiennych części Mszy danego dnia, z uwzględnieniem zarówno obchodzonego misterium jak i szczególnych potrzeb słuchaczy²². Tylko takie przepowiadanie może wzbudzić wiarę i doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem.

Summary

Attractive Preaching: Bible as a Source of Preaching

Preaching must be attractive. There are three main questions concerning preaching: to whomever and whatever I preach? whom it concerns? In which way I do this? This article tries to find an answer. Many preachers have no ideas on attractive preaching of God's Word. They use boring story to illustrate the Gospel and to avoid the examples in sermons as *ipsissima verba*. The Bible is a source of attractive preaching if preacher can use proper text in interesting way. Then preaching will be strong and effective, find its goal and help listeners to meet God, present in His Word. On the first place preacher must preach authentic God's Word, but not himself. This preaching must be actualized and based on creative psychology with great imagination.

²¹ H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia?*, w: *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, red. W. Przyczyna, Kraków 1993, s. 63.

²² Zob. Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Inter oecumenici*, 54, por. także OWMR 65.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI
KUL LUBLIN

ROZWÓD A NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W UJĘCIU WYBRANYCH TEKSTÓW BIBLI

W świetle nauczania Kościoła nierozzerwalność małżeństwa polega na tym, że związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, lecz do końca życia jednej ze stron. Z mocy prawa Bożego małżeństwo zawarte pomiędzy ochrzczonymi i dopełnione nie może być rozerwane ani przez wolę zainteresowanych stron, czyli „wewnętrznie”, ani przez jakąkolwiek władzę doczesną, czyli „zewnętrznie”¹. Jest to równoznaczne z tym, że rozwód sprzeciwia się nierozzerwalności małżeństwa².

Za nierozzerwalnością małżeństwa opowiadali się ojcowie Kościoła. Według św. Augustyna wykluczona zostaje jakakolwiek możliwość rozwiązywania małżeństwa, ponieważ jest ono znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej. Jeśli wspólnota małżeńska miałaby być rozwiązywalna, wówczas zostałby zburzony jej sakralny symbolizm. W związku z tym treścią małżeństwa staje się moralny obowiązek, czyli polecenie do wykonania. To zobowiązanie zostaje wzmocnione sakralnym symbolizmem małżeństwa.

Prawda o nierozzerwalności małżeństwa nie była podważana do czasów nowożytnych. Przykładem tego może być doktrynalne orzeczenie Soboru Florenckiego (1438-1445), który stwierdził, że ponieważ małżeństwo wyobraża nierozzerwalny związek Chrystusa z Kościołem, to samo jest nierozzerwalne³. Nieco dalej w tym

¹ M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*. Katowice 1987, s. 61.

² T. Pawluk, *Przestanki nierozzerwalności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 26 (1983) nr 1-2, s. 221; KPK 1056.

³ BF VII 593.

samym fragmencie *Dekretu do Ormian* znajduje się zdanie, że małżonkowie powinni dochować sobie wierności. W takim samym duchu o nierozzerwalności małżeńskiej wypowiedział się Sobór Trydencki, dodając, że przymiot ten został nadany temu związkowi przez Boga już u samego początku zaistnienia małżeństwa⁴. Jest ono więc nierozzerwalne niezależnie od okoliczności⁵, nawet w sytuacji, gdyby jedno z małżonków dopuściło się cudzołóstwa.

Encyklika Leona XIII *Arcanum divinae sapientiae* wiele miejsca poświęca nierozzerwalności małżeństwa⁶. W encyklice tej papież stwierdza, że małżeństwo między chrześcijanami jest umową nierozwiązalną i sakramentem, dlatego Kościół wyłącznie sobie zastrzega prawo decyzji w tej dziedzinie⁷. Leon XIII przedstawia apologię rodziny takiej, jaką ją określił Chrystus i Kościół, poprzez ukazanie dobrodziejstw porządku społecznego. Pomimo dynamiki zawartej w tym dokumencie zabrakło w nim, dla pełniejszego obrazu, sprecyzowania podstaw duchowości małżeństwa i rodziny. *Arcanum* jest więc nauczaniem Kościoła, koncentrującym się przede wszystkim na obronie praw życia małżeńskiego pod kątem dobra społecznego.

Do nierozzerwalności małżeństwa nawiązał także Pius XI w encyklice *Casti connubi*. Według tego dokumentu, że małżeństwo ważne zawarte pomiędzy ochrzczonymi i dopełnione nie może zostać rozwiązane władzą świecką. Dlatego instytucja rozwodów nie może mieć zastosowania⁸. Nierozzerwalność małżeństwa wpływa z woli Bożej, wyrażonej w prawie Bożym i naturalnym. Następnie wpływa ze stosunku małżeństwa do Chrystusa i Kościoła, czyli z faktu, że małżeństwo jest sakramentem. Na rzecz nierozzerwalności przemawiają także dobra, jakie z niej wynikają, zarówno dla małżonków (trwałość, ofiarne oddanie, wzajemne zjednoczenie, prawdziwa miłość, wzajemna pomoc, wierność, zabezpieczenie przed grze-

⁴ BF VII 594.

⁵ BF 602, 604, 605.

⁶ Jedną z głównych przyczyn jej powstania był wszczęty na nowo spór wokół ponownego rozpowszechniania się „legalnych” rozwodów. Warto tu przypomnieć, że to właśnie prawodawstwo francuskie z 1792 roku, a więc w czwartym roku trwania rewolucji francuskiej, po raz pierwszy w świecie, wprowadziło śluby cywilne. Następstwem takiego postępowania było zaprzestanie traktowania przez państwo związku mężczyzny i kobiety za akt wcześniejszy od zaistnienia społeczeństwa i za przewyższający z racji rzeczywistości, jakie angażuje porządek czysto doczesny, do którego należy społeczeństwo i państwo. Od tej pory zlaicyzowane małżeństwo nie wznieś się już ponad przyjemność człowieka, uwarunkowaną często egoistycznym nastawieniem, jego kaprysami i niestałością.

⁷ Należy zaznaczyć, że encyklika ta nie była pierwszą wypowiedzią Kościoła w sprawie ślubów cywilnych. Już bowiem Pius VI w 1794 roku, a po nim Pius VII (1803), Grzegorz XVI (1832) i Pius IX (1851, 1852), usilnie przypominali, że małżeństwo jest instytucją przekraczającą kompetencje społeczeństwa świeckiego, jeśli chodzi o jego najistotniejsze cechy.

⁸ Pius XI, *Casti connubi*. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, Kraków 1931, s. 20; BF VII 613, 614.

chem nieczystości), jak i dla ich potomstwa (wychowania i opieki). Ponadto nierozzerwalność małżeństwa zapewnia społeczeństwu i państwu szczęście i pomyślność⁹.

Również ostatni z soborów, którym był Sobór Watykański II, podjął temat nierozzerwalności w swoim nauczaniu, czego wyrazem są teksty z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, stwierdzające, że zjednoczenie małżonków wymaga pełnej wierności i dąży do nieprzerwanej jedności ich współżycia¹⁰. Podobną treść zawiera fragment z Dekretu o apostołstwie świeckich: „zawsze było obowiązkiem małżonków, a dziś stanowi najważniejszą część ich apostołstwa, ukazywać i potwierdzać swoim życiem nierozzerwalność i świętość węzła małżeńskiego”¹¹.

Sobór Watykański II poucza, że nierozzerwalność małżeństwa nie powinna podlegać żadnym uwarunkowaniom: „[...] małżeństwo trwa jako połączenie i wspólnota całego życia i zachowuje wartość swoją oraz nierozzerwalność nawet wtedy, gdy brakuje tak często pożądanego potomstwa”¹². Nierozzerwalność ta jest podyktowana głównie ze względu na miłość małżeńską, która jest pierwszorzędnym celem związku małżeńskiego. W dalszej kolejności dopełnieniem tego celu jest zrodzenie potomstwa. Brak potomstwa nie czyni jednak małżeństwa rozerwalnym. Tekst KDK przestrzega nawet przed rozerwaniem małżeństwa: „gdzie zrywa się intymne pożycie małżeńskie, tam nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone. Wtedy bowiem grozi niebezpieczeństwo zarówno wychowaniu dzieci, jak i zdecydowanej woli przyjęcia dalszego potomstwa”¹³. Należy zauważyć, że zasadnicza argumentacja wykorzystywana w tekstach soborowych (49, 50, 51) nie pochodzi z refleksji filozoficznej czy racji biologiczno-psychologicznych, ale opiera się na Objawieniu Bożym i na interpretacji Tradycji kościelnej.

Pojęcie jedności małżeństwa, o której mówią powyższe fragmenty dokumentów Soboru Watykańskiego II, łączy się z jego monogamicznym charakterem¹⁴, to znaczy że zawarty związek pozwala na pożycie małżeńskie jednego mężczyzny z jedną kobietą, wyklucza natomiast wielożeństwo, czyli poligamię, która może występować w dwojakiej postaci. Pierwszą jest poligynia, czyli sytuacja, w której jeden mężczyzna żyje z wieloma kobietami¹⁵, drugą jest poliandria, czyli sytuacja

⁹ Pius XI, *Casti connubi*. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, s. 22-23, 52-53.

¹⁰ KDK 48.

¹¹ DA 11.

¹² KDK 50.

¹³ KDK 51.

¹⁴ KDK 47.

¹⁵ Zakaz praktykowania poligamii został sformułowany przez Kościół na II Soborze Lyonskim w 1274 roku, który był XIV w kolejności i jest zawarty w tak zwanym „wyznaniu wiary Michała Paleologa”. BF IX 38.

w której kobieta współżyje z wieloma mężczyznami¹⁶. Ponieważ w jednej i drugiej formie poligamii brak owej równości, jakiej wymaga od obu stron natura tej szczególnej umowy, którą nazywamy małżeństwem¹⁷, dlatego obie z nich są niedopuszczalne w Kościele katolickim. Małżeństwo monogamiczne jest zgodne z naturą ludzką i taka forma występuje u ludów pierwotnych¹⁸.

Stanowisko soborowe o nierozzerwalności małżeństwa zostało podtrzymane przez późniejsze dokumenty Kościoła. Przykładem tego jest list *Haec sacra congregatio* opublikowany w 1973 roku przez Kongregację Nauki Wiary i skierowany do biskupów, w którym zawarte jest wezwanie do czujności w związku z rozpowszechnianiem opinii przeciwstawiających się lub podających w wątpliwość dotychczasową naukę Kościoła w tym przedmiocie¹⁹.

Wiele uwagi nierozzerwalności małżeństwa poświęcił w swoim nauczaniu Jan Paweł II, co widoczne jest już w jednym z jego pierwszych dokumentów, jakim jest adhortacja apostołska *Familiaris consortio*. Papież stwierdza w nim, że komunია małżeńska charakteryzuje się nie tylko jednością, ale również nierozzerwalnością. Ta nierozzerwalność jest zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków, która znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w zamysle Bożym, wyrażonym w Objawieniu. Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją, jako znak i wymóg miłości wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus żywi dla Kościoła²⁰. Słowa przysięgi małżeńskiej wskazują, że trwałość, czyli nierozzerwalność ich związku, jest wspólnym dobrem małżonków²¹. Jan Paweł II podkreśla, że całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym, jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości²².

Dzięki swojej trwałości małżeństwo może się skutecznie przyczynić do pełnej realizacji chrzcielnego powołania małżonków, gdyż jest ono stanem życia, drogą chrześcijańskiej świętości, prowadzącej do chwalebno zmartwychwsta-

¹⁶ W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 13.

¹⁷ P. Chretien, *De matrimonio, praelectiones*, Metis 1937, s. 49.

¹⁸ W. Wundt, *Elemente der Volkerpsychologie*, Leipzig 1912, s. 49n; W. Schmidt, *Die menschliche Gesellschaft. Der Mensch alter Zeiten*, t.III. Regensburg 1924, s. 138; E. Westermarck, *Historie du mariage*, Paris 1943.

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Haec sacra congregatio. List o nierozzerwalności małżeństwa*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. I, red. K. Lubowicki, Kraków 1999; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, s. 15.

²⁰ FC 20.

²¹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1996 nr 97; LR 10.

²² FC 11.

nia i uczestnictwa w królestwie niebieskim. Dlatego nierozzerwalność małżeństwa wyraża wymiar jego obiektywnej natury i nie jest tylko rzeczywistością subiektywną. Dostrzeganie w nierozzerwalności tylko jakiegoś ideału, a nie normy prawa naturalnego, byłoby błędem²³. Niezrozumienie tej cechy związku małżeńskiego równa się niezrozumieniu małżeństwa w jego istocie²⁴. Prawda o nierozzerwalności małżeństwa, podobnie jak całe orędzie chrześcijańskie, jest przeznaczona dla mężczyzn i kobiet wszystkich czasów i miejsc²⁵. Dawanie świadectwa bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej jest jednym z najcenniejszych i najpilniejszych zadań małżonków chrześcijańskich w obecnych czasach²⁶.

O nierozzerwalności małżeństwa, jako istotnym przymiocie tego związku, poucza także *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Dokument ten przypomina, że nierozzerwalność małżeństwa wypływa z zamysłu Boga i wpisuje się ona w pedagogię Bożego planu zbawienia człowieka²⁷. Potwierdza to Chrystus, który przywraca małżeństwu właściwą mu rangę, wypaczoną przez grzech i w którym ten plan znajduje swoje zwieńczenie²⁸. *Katechizm* podkreśla, że nierozzerwalność małżeństwa jest zgodna z wymogiem miłości małżeńskiej, która polega na całkowitym i wzajemnym obdarowaniu się osób²⁹. Ponieważ katechizm posiada charakter pastoralny, dlatego też zwraca uwagę, że rozwody, na które zezwala prawo państwowe, mają charakter niemoralny, gdyż wprowadzają nieporządek w małżeństwo i społeczeństwo. Przyczyniają się one w ten sposób do powstania poważnych szkód³⁰. Dlatego rozwód jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu, zmierza on bowiem do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, aby żyć razem aż do śmierci. Najgorsze jest jednak to, że rozwód znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne³¹.

²³ LR 18.

²⁴ Jan Paweł II, *Dobro nierozzerwalności i dobro samego małżeństwa. Nie możemy ulegać mentalności rozwodowej*, audyencja w Trybunale Roty Rzymskiej z okazji inauguracji kolejnego roku pracy w Dykasterii. Przemówienie Jana Pawła II, Nr 4. w: *O nierozzerwalności małżeństwa*, Kraków 2002.

²⁵ Tamże, nr 5.

²⁶ FC 20.

²⁷ KKK 1610.

²⁸ KKK 1614, 1615.

²⁹ KKK 1643, 1644.

³⁰ KKK 2385.

³¹ KKK 2384.

1. ROZWÓD FORMĄ ZERWANIA JEDNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Podstawowym źródłem do analiz rozvodu jest fragment Pwt 24, 1-4³². Instytucja małżeństwa w Starym Testamencie przechodzi dość wyraźne przemiany. Najstarsze dane Biblii przedstawiają rodzinę typu patriarchalnego, co znajduje swoje odbicie w ustawodawstwie Mezopotamii, z której wywodził się Abraham. Tylko po jednej pełnoprawnej żonie posiadają zarówno Abraham, jak i Izaak. Niewolnice, z którymi żyją patriarchowie, nie bowiem były uważane za żony. Rozwody na etapie starotestamentalnego prawa pisanego nie były przedmiotem zbyt dokładnych określeń. Chronologicznie pierwszy rozwód wspomniany jest w 2 Sm 3,14-16. Mikal, córka Saula, była najpierw żoną Dawida, a potem, jeszcze za życia Dawida, została żoną Palatiela (2 Sm 3,14-16). Wiadomo, że mężczyzna mógł oddalić od siebie pełnoprawną żonę, dając jej tak zwany „list rozwodowy” (Pwt 24,1).

W opinii wielu egzegetów jedną z głównych przeszkód stałego małżeństwa oraz przyczyn rozwodów, w których inicjatywa należała wyłącznie do męża, jest cudzołóstwo. Przepis Pwt 24,1-4 nie tyle ustanawia rozwody, ile je utrudnia. Ubiegającemu się o rozwód mężczyźnie nakazuje, aby wręczył żonie כְּרִיתָהּ סֵפֶר – „*sefer keritut*” – list rozwodowy (grec. βιβλίον ἀποστασίου), oraz zakazuje mu przyjąć ją w przyszłości ponownie za żonę³³. Oba te wymagania nie były łatwe. List musiał zawierać przyczynę rozvodu, co czyniło sprawę publiczną tajemnicą, a niemożność połączenia się po raz drugi z oddaloną żoną, była silną zaporą przed zbyt pochopną decyzją w tak ważnej sprawie. W ten sposób prawo religijne Starego Testamentu z jednej strony przyjmowało, że związek małżeński, który stał się nie do zniesienia, nie musi i nie powinien być definitywny³⁴. Z drugiej strony prawo to dawało rodzinie izraelskiej zabezpieczenie dostosowane z jednej strony do wymogów ówczesnego życia społecznego, z drugiej zaś do zasadniczych imperatywów wiary jahwistycznej. Ów list rozwodowy, zwany także „książeczką odrzucenia”, dawał kobiecie prawo do wstąpienia w nowy związek małżeński³⁵. W ten sposób

³² „Jeżeli mężczyzna pojmie żonę i będzie z nią współżył, jednakże potem nie będzie mu się ona podobała, gdyż odkrył w niej coś odrażającego, wówczas wypisze jej list rozwodowy, a dając go jej do ręki odeśle ją ze swego domu. Gdy ona opuści już jego dom i odejdzie, może wyjść za innego mężczyznę. Jeżeli drugi mąż również powźmie niechęć względem niej, wypisze jej list rozwodowy i dając go jej do ręki odeśle ją ze swego domu, albo jeżeli umrze ten drugi mąż, który wziął ją sobie za żonę, wówczas jej pierwszy mąż, który ją był oddalił, nie będzie mógł ponownie wziąć jej sobie za żonę, gdyż została skalana. To bowiem byłoby rzeczą wstrętną wobec Jahwe, a tobie nie wolno wprowadzać grzechu do kraju, który daje ci w dziedzictwo Jahwe, twój Bóg”.

³³ A.E. Przybyła, *List rozwodowy w Prawie Mojżesza*, ŻM 26 (1976) nr 7-8, s. 54-63; F. Zorell, כְּרִיתָהּ סֵפֶר, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1968, s. 560.

³⁴ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 189.

³⁵ J.K. Pytel, *Rodzina w Piśmie Świętym*, w: *Studium rodziny*, red. T. Rzepecki, Poznań 1999, s. 213-226.

ustawodawca, darząc nieproporcjonalnie dużymi przywilejami mężczyznę, otaczał swoistą opieką także kobietę. Lecz prawo kobiety porzuconej przez męża i obdarowanej książecczką rozwodową było wyraźnie ograniczone (Pwt 24,2-4)³⁶.

Przyczyna rozwodu jest w Pwt 24,1 określana podobnie jak w Pwt 23,15 hebrajskim zwrotem עָרוֹת דָּבָר, który oznacza „nagość”, jakąś rzecz odpychającą, odrażającą³⁷. LXX przetłumaczyła ów zwrot przez „rzecz wstydliva” (grec. ἀσχημοσύνη πράγματος), a Vg przez *aliqua foeditas*”, to jest „jakąś sprośność”. Biorąc pod uwagę występowanie zwrotu βιβλίον αποστασίων w Prz 30,23; Iz 50,1; Jr 3,7-8; Oz 2,4 i w innych tekstach, można by przypuszczać, jak wielu dawniej uważało, że jedynie niewierność małżeńska mogła być tą przyczyną³⁸. Ponieważ jednak za niewierność była wyznaczona kara śmierci (Pwt 22,22), istotnymi przyczynami rozwodów, poza niewiernością (nie każdy mąż korzystał z prawa śmierci, wielu wolało rozwód), mogły być: bezdzietność, ciężka i długotrwała choroba żony, stwierdzenie braku dziewictwa na początku małżeństwa (Pwt 22,19-29), a najprawdopodobniej – związki kazirodcze³⁹. W takim wypadku nie chodziło faktycznie o rozwód, lecz o oddalenie kobiety, która żoną nie była. Widać jednak z tego, że sformułowanie „coś odrażającego” dopuszczało możliwość różnych interpretacji⁴⁰.

Były w zasadzie dwa przypadki, w których mężczyzna nie mógł oddalić swej żony, nawet gdy dostrzegł u niej coś odrażającego. Mężczyźni nie wolno było oddalić żony, jeśli został zmuszony do jej poślubienia w następstwie uwiedzenia jej jako dziewicy (Pwt 22,28-29). Drugi przypadek dotyczył sytuacji, gdy mężczyzna zarzuca „złe czyny” swojej przyszłej żonie (Pwt 22,17-19). Prawo rozwodowe początkowo zezwalało jedynie mężczyźnie zezwalało na żądanie rozwodu. Później, jak wykazują papyrusy elefańtyńskie, także kobiety mogły występować z inicjatywą rozwodową⁴¹. Prawo talmudyczne przewidywało wypadki, kiedy żona mogła żądać rozwodu. Do takich wypadków należały: stała brutalność męża, jego odrażająca i nieuleczalna choroba, jak na przykład trąd. Prawo zakazywało jej jedynie powrotu do pierwszego męża, gdy rozwiodła się ze swoim drugim mężem, albo nawet gdy tamten umarł, albo też gdyby przez cały czas pozostawała bezzen-

³⁶ E. Mock, *List rozwodowy*, w: PSB, kol. 662-663.

³⁷ P. Briks, עָרוֹת דָּבָר, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999 s. 271; F. Zorell, עָרוֹת, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 627.

³⁸ Zob. ἀσχήμων, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 1, oprac. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 1992, s. 56.

³⁹ S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 203-225.

⁴⁰ Zob. ἀσχήμων, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cz. 1, s. 68; O. Jurewicz, ἀσχήμων, w: *Słownik grecko-polski*. t. I, 2000, s. 122.

⁴¹ A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris 1937, s. 505.

na. Ważnie rozwiedziona kobieta uchodziła u Izraelitów za wolną i dlatego mogła zawrzeć nowy związek małżeński. Wydaje się, że początkowo kobieta rozwiedziona, jeśli pozostawała wolna, mogła wrócić do swego męża (2 Sm 3,13). Dopiero później prawodawca deuteronomistyczny wprowadził to prawo. Chciał w ten sposób zapobiec lekkomyślnym rozwodom⁴².

Tak więc pomimo pewnego upośledzenia w prawie, kobieta a zwłaszcza jej dobre imię, jest przedmiotem poważnej troski prawodawcy. Wiadomo również, że nie wszyscy małżonkowie lub przynajmniej niezbyt pochopnie korzystali z przysługującego im prawa wręczania żonie listu rozwodowego. Tak na przykład Abraham przez wiele lat tolerował obok siebie nieplodną Sarę. Podobnie Elkana, który darzył wielką miłością swoją żonę Annę. W rezultacie takiego postępowania dzieje wszystkich patriarchów nie przekazują ani jednego przypadku rozwodu małżeńskiego. Małżeństwa rozpadały się dopiero wtedy, gdy jedna ze stron umierała. Obopólna, dozgonna wierność małżonków jest często opiewana jako ideał godny najwyższych pochwał (Prz 5,18-20; Tb 6,18; Ml 2,14-16)⁴³.

Należy stwierdzić, że pomimo początkowo wyraźnego ideału monogamii, małżeństwo w czasach Starego Testamentu było w zasadzie rozwiązywalne, głównie ze strony męża. Jednak Biblia wyraźnie opowiada się przeciw tej praktyce (Pwt 22,13-19.28n), chociaż nie kwestionuje samego prawa do rozwodu⁴⁴.

Prawo rozwodowe doprowadziło z czasem do plagi rozrywania małżeństw. Dlatego też sytuacja ta domagała się pogłębionej interpretacji teologicznej, czego przykładem jest nauczanie proroka Malachiasza, zawarte w tekście Ml 2,13-16⁴⁵. Dotkliwą niewłaściwością, dotyczącą związków małżeńskich, było łamanie nierozzerwalności małżeńskiej. Ciężar odpowiedzialności za takie postępowanie ponoszą zdradliwi mężowie, którzy stają się sprawcami nieszczęścia i lez swoich żon. Jest tu więc przedstawiony najpierw motyw czysto ludzki, którym jest krzywda żon. Oddalone żony odwoływały się do samego Boga, wylewając przed Nim łzy i szukając u Niego ratunku (ołtarz pokryty łzami i jękiem – w. 13). Prorok podkreślił to,

⁴² S. Łach. *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. Poznań - Warszawa 1971 s. 229-231.

⁴³ K. Romaniuk. *Małżeństwo i rodzina w Biblii*. Katowice 1981 s. 26.

⁴⁴ C. Beuer. *Rozwód*. W: *PSB* kol. 1158-1159.

⁴⁵ 2, 13 *I jeszcze co innego czynicie: zraszacie łzami ołtarz Jahwe wśród płaczu i wzdychania, bo nie spogląda już na wasze ofiary i nie przyjmuje ich chętnie z waszych rąk, 14 i pytacie: „Dlaczegoż to?” Dlatego, że Jahwe był świadkiem między tobą a żoną twą młodości, której złamałeś wiarę; a była przecież twoją towarzyszką i twą małżonką prawnie poślubioną. 15 Czyż nie stworzył jej jedyny Bóg i nie ożywił jej ciała duchem? I czegoż oczekuje Jedyny? Potomstwa, które pochodzi od Boga. Strzeżcie się tedy własnego życia! Nie sprzeniewierzaj się żonie twą młodości! 16 Nienawidzę bowiem rozwodów (mówi Jahwe, Bóg Izraela) i każdego, kto szatę swoją plami krzywdą – mówi Jahwe Zastępów. Strzeżcie tedy własnego życia i nie bądźcie wiarołomcami!*

zestawiając trzy wyrazy obok siebie: רָמַעָה – lza, בָּכָה – płacz, יָאָהָה – jęk. Dlatego Bóg, wysłuchując bólów strapionych żon, nie może przyjąć daru ofiarnego od tych, którzy czynią krzywdę swojej żonie.

W całości tekstu jest uwzględniony jeszcze jeden motyw, ściśle teologiczny. U Izraelitów wierzone, że małżeństwo ma swoje korzenie w Bogu, ponieważ instytucja ta była od początku zamysłem Stwórcy. Skoro tak, to od Boga pochodzi miłość do osoby odmiennej płci, co w konsekwencji prowadzi do zawarcia małżeństwa. Bóg jest więc świadkiem miłości małżeńskiej. Prawdopodobnie na Boga powoływano się jako świadka podczas ceremonii ślubnej (Rdz 31,50). Chciano w ten sposób podkreślić ważność małżeństwa⁴⁶. Świadek mógł równocześnie występować w roli sędziego, obrońcy i oskarżyciela. W tej konkretnej sytuacji Malachiasz stawia Boga w roli oskarżyciela niewiernych mężów. Bóg jest tu najwyższym autorytetem, przez co podkreślona jest godność małżeństwa.

Na określenie świadectwa Boga, jest użyte słowo הָעֵד – świadek. Normalnie w takiej funkcji jest ono używane w dwu znaczeniach. Pierwsze służy określeniu czynności pozostającej w związku z przymierzem na Synaju albo z nakazem Boga (1 Krl 17,5; Ne 9,34; Rdz 43,3; Pwt 8,19; Wj 19,23; Jr 11,7). Jest tu wyrażone działanie Boga, który przez przymierze wszedł w szczególną więź z narodem i troszczy się, aby przepisy i prawa, wynikające z tego przymierza, stale pomagały ludziom wybierać drogę życia. Drugie znaczenie, rzeczownikowe (Pwt 4,26; 30,19), określa świadków, jakimi są niebo i ziemia, które Bóg powołuje na swój sąd nad narodem wybranym, aby ci świadkowie stwórczej mocy Boga i ustanowionego przez Niego porządku skłonili Go do zmiany postępowania i odmiennego życia. Takim właśnie świadkiem miłości męża i żony jest Bóg. W ten sposób staje się On gwarancją trwałości i świętości małżeństwa. Troszczy się, aby małżeństwo od samego początku oparte na Jego stałości i niezmienności było drogą życia. Malachiasz nazywa żonę „żoną młodości”. Związek małżeński zawarty w młodości, jako owoc pierwszej miłości, był ideałem, do którego wracano w chwilach trudnych późniejszego okresu. Prorok przypomniał ten okres życia małżeńskiego, bo w nim miłość i wierność wzajemna były szczególnie żywe⁴⁷. W ten sposób stawał na straży takiego życia małżeńskiego, które ciągle powinno pielęgnować te uczucia oraz ideały, jakie mu przyświecały na początku wspólnego życia.

Następnie prorok określa małżonkę jako „towarzyszkę męża” – הַבְּרֵתָהּ (w. 14). Wyraz ten używany w Starym Testamencie zazwyczaj w rodzaju męskim, określał kogoś bliskiego, kto dzieli ze swym przyjacielem dobry i zły los (Iz 1,23; Ez 37,16;

⁴⁶ J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi. An Introduction and Commentary*, London 1974, s. 239.

⁴⁷ H.W. Wolf, *Antropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980, s. 163.

Dn 2,17)⁴⁸. Odniesienie tego słowa do małżonki wydaje się pochodzić z okresu po niewoli⁴⁹. Występuje ono także w Prz 31. Określenie żony jako towarzyszkę wydaje się odnosić do współdziałania w codziennym trudzie i pracy, jakie podejmuje mąż. Jednak Malachiasz, przypisując żonie to określenie, nawiązuje raczej do początków istnienia małżeństwa w ogóle (Rdz 2,18). Małżonkowie bowiem, z woli Bożej, są towarzyszami wspólnej drogi życiowej⁵⁰. Nazywając żonę towarzyszką, prorok wartościuje jej obecność jako najbardziej pomocną i konieczną dla życia męża, którą Bóg łączy w jedno ze swym mężem i taką ona pozostaje przez całe życie. Malachiasz w ten sposób wskazał na prawdę o wielkiej wartości małżeństwa, jeśli chodzi o aspekt wzajemnego współżycia i korzyści zeń płynących dla związanych ze sobą węzłem małżeńskim mężczyzny i kobiety.

W dalszej kolejności prorok używa określenia „żona twojego przymierza” (w. 14b). Malachiasz widział zatem w węzle małżeńskim relację podobną do przymierza między Bogiem a narodem wybranym. Przez przymierze rozumiano związek dwóch osób lub grup, równych sobie i pragnących żyć na równych prawach wzajemnej pomocy (Rdz 14,13; 21,27; 31,44; 1 Sm 23,18; Am 1,9). Zawarcie takiego przymierza odbywało się według rytuału ustanowionego praktyką. Słowo *בְּרִית* jest pojęciem małżeństwa, dobrze oddającym rzeczywistość, jaka istnieje w związku małżeńskim. W odniesieniu do małżeństwa, wyraz „przymierze”, akcentuje układ pomiędzy dwoma osobami odmiennej płci, ich zadania, obowiązki i wzajemne korzyści, jakkolwiek nie mówi o sankcjach religijnych. W Izraelu i Mezopotamii małżeństwo było bowiem umową, której nie towarzyszył żaden obrzęd religijny⁵¹. Przymierze małżeńskie opierało się na ówczesnej koncepcji związku, który nakładał wzajemne obowiązki. Podobieństwo przymierza Boga z narodem zobowiązywało do wierności przez całe życie, ponieważ opierało się na miłości i wzajemnej potrzebie w urzeczywistnianiu swego życiowego powołania, jakim jest przekazywanie życia⁵².

Głównym elementem przymierza na obszarze starożytnego Wschodu była dobra wola obu stron i wzajemne zrozumienie. Przymierze małżeńskie było głównie przymierzem miłości, zaufania i przyjaźni, dlatego nie towarzyszyły mu sankcje podobne do tych, jakie były stosowane przy zawieraniu przymierza. Ważne jest tu podkreślenie prawdy, że wierność przymierzemu małżeńskiemu, wynikającemu z miłości, łączyła się z wiernością przymierzemu synajskiemu, ponieważ zawierały go

⁴⁸ H. Cazalles, *Habar*, w: TWAT, t. II, s. 722-725; F. Zorell, *חָבַר*, w: *Lexicon hebraicum et aramicum Veteris Testamenti* s. 20-221.

⁴⁹ A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, London 1989, s. 447.

⁵⁰ M. Adinolfi, *Il ripudio secondo Mal 2,14-16*, *BibOr* 12 (1970), s. 251.

⁵¹ M. Weinfeld, *Berit*, w: TWAT, t. I, s. 782-783.

⁵² P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964, s. 48.

strony należące do narodu wybranego. Bóg był świadkiem ich małżeństwa i wzajemnej miłości. W takim kontekście małżonkowie stawali się współpracownikami Boga Stwórcy. Poprawny stosunek małżonków do siebie powinien wypływać z ich właściwego stosunku do Boga. Żona ma stanowić odpowiednią dla męża pomoc. Mąż natomiast ma być dla niej opiekunem i gwarantem jej bezpieczeństwa. Nazwanie małżeństwa przymierzem podnosi związek dwojga ludzi do godności prawdziwie Bożej wspólnoty. Przymierze małżeńskie to już nie związek stanowiący prywatną sprawę małżonków, ale poprzez taki czyn i następnie zrodzenie potomstwa dwoje ludzi włącza się w życie społeczne narodu. Naród bowiem jest wspólnotą, opierającą się na rodzinie, której podstawą jest prawowite małżeństwo.

Aby jeszcze mocniej podkreślić zło tkwiące w rozwodach, Malachiasz przytacza argumentację z dziejów swojego narodu. Przedstawia postać Abrahama, protoplasty narodu (w. 15)⁵³. Pomimo pragnienia posiadania potomstwa pozostał on wierny swej żonie Sarze, chociaż do późnych lat ich pożycia małżeńskiego nie dała mu ona potomka, będąc nieplodną. Na tej podstawie prorok wyciąga wniosek, że każdy Izraelita, będący „spadkobiercą ducha” Abrahama, powinien go naśladować w swoim życiu małżeńskim i w każdym przypadku dochować wierności małżeńskiej, nie oddalając swojej żony. Takie postępowanie byłoby równoznaczne ze zdradą, a nawet gwałtem (w. 16)⁵⁴. To kategoriyczne „nie” wobec rozwodów ma swoje uzasadnienie w następnych słowach ukazujących grzech, dlatego taki czyn musi być zakryty⁵⁵. Porzucenie żony jest tu równoznaczne z plamieniem własnej szaty, czyli grzechem (Zch 3,3-5; Iz 64,5).

Malachiasz więc występował bardzo radykalnie przeciwko rozwodom, do czego skłoniła go potrzeba ówczesnych czasów. Plaga porzucania prawowitych żon z błahych przyczyn oddziaływała ujemnie na stosunki społeczne, powiększając liczbę pokrzywdzonych i ubogich ludzi. Prowadziła ponadto do poganizacji wyznawców religii objawionej, jak również zaniku samej religijności. Dlatego też pouczenia Malachiasza należy traktować jako uwieńczenie nauki proroków na te-

⁵³ Wyraz „jeden”, egzegeci odnoszą właśnie do Abrahama. R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, Cambridge 1977, s. 150; E.F. Sutcliffe, *Malachias. W: A catholic commentary on Holy Scripture*, Toronto 1953, s. 701-705.

⁵⁴ Wiersz 16 przedstawia pewną trudność w jego interpretacji. Występuje tam bowiem wyrażenie: *ki sane sallah*. Jeśli wyrażenie: *sane* zmieni się na bardziej zrozumiałe *sone*, a bezokolicznik *sallah* na *sillah* (perf. Piel), wtedy ta część wiersza brzmiałaby: „jeśli nienawidząc, oddalił”... i byłaby zgodna z tekstem Pwt 24,1-4, dopuszczającym rozwody. Inni zamiast *sane* czytają: *sane ti* – nienawidzę. Zatem w. 16a oddawałby słowa samego Boga: „ponieważ nienawidzę, jeśli ktoś odsyła żonę – mówi Pan, Bóg Izraela”. J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, s. 241. Wydaje się, że opierając się na wcześniejszym nauczaniu proroków, do takiego właśnie ujęcia zmierzała cała nauka Malachiasza.

⁵⁵ W. Rudolph, *Zu Mal 2,10-16*, ZAW 93 (1981), s. 85-90.

mat małżeństwa. To, co wcześniejsi prorocy powiedzieli o godności małżeństwa w symbolice dotyczącej oblubieńczego związku Boga z narodem, Malachiasz wyraził słowami bez przenośni, w sensie wyrazowym. W jego przekonaniu małżeństwo ma swe źródło w Bogu jako Stwórcy całego świata. Dlatego też jest On świadkiem związku małżeńskiego. To właśnie z Bożej woli pomiędzy małżonkami zawiązuje się więź miłości, w której małżonka jest „żoną młodości”, „towarzystwą” i „żoną przymierza” dla swego męża. Z tego też powodu mąż jest obowiązany dochować jej wierności, jeśli nie chce, aby Bóg nazwał zdradliwym jego postępowanie (w. 16).

Starotestamentowe rozumienie problematyki „listu rozwodowego” zostaje pogłębione w paralelnych tekstach Ewangelii Mt i Mk. Teksty te opisują rozmowę faryzeuszów z Jezusem, któremu zadają pytanie o możliwość oddalenia swej żony⁵⁶. W odpowiedzi na postawione pytanie Chrystus odwołuje się do prawa ustanowionego przez Mojżesza. Chociaż ten prawodawca zezwolił na taką praktykę rozwodów, to jednak było ona podyktowana grzesznością człowieka i nie jest zgodna z zamysłem Bożym wobec małżeństwa, który miał na celu jedność i nierozzerwalność tej podstawowej wspólnoty ludzkiej. Dlatego Chrystus wskazuje ostatecznie na pierwotny zamysł Stwórcy wobec małżeństwa (Mt 19,3-5; Mk 10,2.6-8)⁵⁷, w którym podkreślona jest wyraźnie jedność pomiędzy kobietą i mężczyzną, tworzącymi ten związek. To właśnie ten zamysł jest wzorem, wedle którego powinno być rozpatrywane każde małżeństwo. Następnie odwołuje się do prawa ustanowionego przez Mojżesza, dopuszczającego możliwość dania żonie tzw. listu rozwodowego.

⁵⁶Faryzeusze byli grupą w judaizmie, której początki sięgają czasów drugiej świątyni. Nazwa ich wywodzi się z języka hebrajskiego od wyrazu *pěrušim* i oznacza „oddzieleni”. Chodzi tu o rygorystyczne przestrzeganie Prawa przez tę grupę ludzi. J. Riches, *Faryzeusze*, w: SWB, s. 177. Należeli do nich wszyscy uczeni w Piśmie i nauczyciele Prawa, a ponadto część kapłanów (J. Continat, X. Léon-Dufour, *Faryzeusze*, w: STB, s. 276-277.). Faryzeusze wywodzą się z ruchu chasydów, od których odłączyli się z powodu odmiennych poglądów mesjańsko-apokaliptycznych. Pod koniec II wieku przed Chrystusem wystąpili jako przeciwnicy Hasmoneuszów, zwalczając ich świecką politykę i hellenizujące tendencje. Dbali głównie o zewnętrzne i dokładne wypełnianie Prawa. Odgrywali znaczącą rolę w kształtowaniu religijnego życia Izraela. Jezus Chrystus często toczył z nimi spory o prawidłowe rozumienie pobożności (A. Baum, *Faryzeusze*, w: PSB, kol. 352-353).

⁵⁷Mt 19,3: „*Podeszli do Niego faryzeusze i zapytali Go podstępnie: Czy wolno mężczyźnie rozwieść się z żoną z jakiegokolwiek powodu? Odpowiedział: Czy nie czytaliście, że „Stwórca na początku stworzył ich mężczyzną i kobietą”? I powiedział: „Dlatego mężczyzna opuści ojca i matkę i połączy się z żoną, i oni dwoje staną się jednym ciałem”*. Mk 10,2 „*Podeszli też do Niego faryzeusze i pytali podstępnie: Czy wolno się żonatomu rozwieść z żoną? Lecz na początku stworzenia Bóg „uczynił ich mężczyzną i kobietą. Dlatego opuści człowiek swojego ojca i swoją matkę a połączy się z żoną i będą oboje jednym ciałem”, tak że już nie są więcej dwojgiem ludzi, lecz jednym człowiekiem*”.

W czasach bardziej współczesnych Chrystusowi pojawiły się dwa odmienne stanowiska w sprawie przyczyn rozwodu⁵⁸. Jedno z nich reprezentował rabbi Szamaj. Było to stanowisko rygorystyczne, w myśl którego rozwód był dopuszczalny jedynie w przypadku cudzołóstwa, zdecydowanie odrzucając wszelkie inne przyczyny⁵⁹. Drugie stanowisko reprezentował rabbi Hillel⁶⁰. Było ono laksystyczne i dozwalało na rozwód z błahych powodów. W takim to właśnie kontekście Jezus Chrystus wypowiada znamienite słowa: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony”, świadczące o tym, że rozwód nie był zamiarem Bożym, ale wynikał on jedynie z błędnego postępowania ludzi. Zewnętrzny wyraz oddalenia żony był „list rozwodowy”. W tekście Mt 5,31 występuje wyrażenie ἀποστασιον, które należy tłumaczyć dosłownie jako „oddalenie, rozwód”⁶¹. Faktycznie jest to termin prawniczy, używany na określenie dokumentu oddalenia małżonki lub też aktu jej oddalenia⁶².

Wydaje się jednak, że bardziej precyzyjny termin w odniesieniu do oddalenia żony przez męża znajduje się w Mt 19,7 i Mk 10,4⁶³. Występuje tam greckie wyrażenie βιβλιον αποστασιον. Ważne jest w tym wyrażeniu słowo βιβλιον, które należy tłumaczyć nie tyle jako „list”, ale raczej jako „księga, dokument, pismo”⁶⁴. Faktycznie, wyrażenie βιβλιον αποστασιον oznacza urzędowy dokument, będący aktem oddalenia żony przez męża, uwolnienie się od wszelkich więzów, czego następstwem była możliwość zawarcia przez kobietę ponownego związku małżeńskiego⁶⁵. Co więcej, nie do przyjęcia jest pogląd, że chodzi tu o separację. Wskazuje na to występujący w tych tekstach grecki wyraz απολύω, który należy tłumaczyć jako „odczepić, rozwiązać, usunąć, rozstać się, uwolnić, oswobodzić, odwiązać od cze-

⁵⁸ S. Bielecki, *Jezus a wspólnota małżeńska*, w: *Z potrzeby serca. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Doktorowi Edwardowi Pohorockiemu, Dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL*, Lublin 2004, s. 275.

⁵⁹ J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*, Roma 1955, s. 394-408.

⁶⁰ T. Jelonek, *Hillel – jeden z wielkich nauczycieli judaizmu*, PS 4 22 (2000) nr 6, s. 91-110.

⁶¹ Mt 5,31 *Powiedziano*: „Kto rozwodzi się z żoną, niech da jej list rozwodowy”. P.C. Bosak, ἀποστασιον, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin 2001, s. 86.

⁶² R. Popowski, ἀποστασιον, w: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 40; R. Popowski, ἀποστασιον, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 67.

⁶³ Mt 19,7 „Mówią Mu: «To dlaczego Mojżesz kazał dać list rozwodowy i rozwieść się?»”, Mk 10,4 „Powiedzieli: «Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i rozwieść się»”.

⁶⁴ O. Jurewicz, βιβλιον, w: *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 149; P.C. Bosak, βιβλιον, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu* s. 114.

⁶⁵ Dokument taki był krótkim formularzem, do wystawienia którego miał prawo mąż. Jednakże żona mogła wymusić wystawienie takiego dokumentu (najprawdopodobniej taka ogólna możliwość jest przedstawiona w Mk 10,14), jeśli zaistniały do tego stosowne okoliczności. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, s. 203-225.

goś⁶⁶. Ponadto we wszystkich tekstach, mówiących o małżeństwie, czasownik απολύω oznacza definitywne oddalenie żony, bez nadziei połączenia się z nią na nowo, a nawet z wyraźnym zamiarem wstąpienia w nowy związek małżeński⁶⁷. Także prawodawstwo i zwyczaj starotestamentowe nie znały w ogóle separacji.

2. ZATWARDZIAŁOŚĆ SERCA PRZYCZYNĄ ROZWODU

W świetle słów Chrystusa przyczyną niewłaściwego przepisu prawnego zezwalającego na oddalenie żony, czyli faktycznie rozwodu, jest „zatwardziałość serca”. Termin ten występuje w Mt 19,8⁶⁸ i Mk 10,5⁶⁹ w formie greckiego wyrażenia σκληροκαρδίαν. W dosłownym tłumaczeniu oznacza ono „twardość serca, stwardnienie serca, szorstkość serca, uschnięcie serca, nieczułość, zatwardziałość, upór”⁷⁰.

Dwoma podstawowymi elementami w życiu człowieka w czasach Starego Testamentu były przymierze, poprzez które Bóg obwieszcza swoją zbawczą wolę, oraz grzech, poprzez który człowiek zaprzecza urzeczywistnianiu tego planu. Po między tymi czynnikami występuje właśnie zjawisko „zatwardziałości serca” ludzkiego. Oznacza ono odrzucenie Bożej pomocy w osiągnięciu zbawienia⁷¹. Jest to ośpienie moralne i intelektualne, polegające przede wszystkim na obstawaniu przy swoich planach i niedostrzeganiu innych możliwości⁷². Jest to postawa odmowy słuchania Bożego wezwania, Jego głosu, niemożności zrozumienia lub buntu i nieposłuszeństwa, przeciwstawianie się woli Bożej⁷³. W ten sposób człowiek staje się zaślepiony na wszelkie wartości, nie tylko religijne, ale także etyczno-moralne i społeczne. Wówczas utwierdza się on jeszcze bardziej w swojej krnąbrnej i samowolnej postawie, nie liczącej się z niczym i z nikim, poza własnym egoizmem. Dlatego kiedy człowiek „zatwardza serce”, popełnia grzech. Zatwardziałość charakteryzuje zatem stan grzesznika, który nie chce się nawrócić i trwa w oddaleniu od Boga. W ten sposób sprowadza na siebie sąd Boży, przekleństwo i potępienie. Dlatego „zatwardziałość serca” przybiera charakter wezwania do nawrócenia. Z ta-

⁶⁶ O. Jurewicz, απολύω, w: *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 92; S. Jankowski, *Geneza i znaczenie klauzul mateuszowych. Studium historyczno-egzegetyczne* (mps), Warszawa 2001, s. 227.

⁶⁷ P.C. Bosak, απολύω, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, s. 85.

⁶⁸ „Mówi im: «Mojżesz pozwolił wam rozwodzić się z powodu waszego zatwardziałego serca, ale na początku tak nie było»”.

⁶⁹ „Jezus zaś powiedział: «Dał wam takie prawo z powodu waszej zatwardziałości»”.

⁷⁰ R. Popowski, σκληροκαρδίαν, w: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 302.

⁷¹ B. Widła, *Zatwardzać, zatwardziałość*, w: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 327.

⁷² W.H. Propp, *Zatwardziałość serca*, w: SWB, s. 815.

⁷³ Zob. *Twardy, zatwardzać*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, s. 1028-1029.

kiego stanu może uleczyć i wyzwolić człowieka tylko sam Bóg (Iz 29,18n; Ez 36,26n)⁷⁴.

Obecna rzeczywistość, w której działa Jezus Chrystus, domaga się przywrócenia pełnego wymiaru małżeństwa, jakim jest nierozzerwalność⁷⁵. Stwierdzenie to potwierdza zwrot w Mk 10,9; Mt 19,6⁷⁶. Nakaz ten nie może być zniesiony przez człowieka, ale ma być normą obowiązującą bezwzględnie. Jest to zobowiązanie dla człowieka, aby swoje poczynania w tej sferze podporządkował woli Bożej⁷⁷. Jest to bezwzględny imperatyw, od którego nie może być żadnego odstępstwa⁷⁸. Ponieważ nakaz ten nie był jednoznacznie rozumiany w świetle dotychczasowych obyczajów przez uczniów Chrystusa, dlatego budzi on pewne wątpliwości, na które jednak Chrystus odpowiada jednoznacznie przypomnieniem zasad małżeństwa, co podkreśla bezwzględny zakaz oddalania żony, lub też przyjmowania oddalonej za żonę (Mt 5,32; 19,9; Mk 10,10-12; Łk 16,18)⁷⁹. Czyn taki równoznaczny jest z cudzołóstwem. Wiersze te określają zasadę cudzołóstwa, zarówno w odniesieniu do mężczyzny, który oddał swoją żonę i żeni się z inną, jak również w odniesieniu do mężczyzny, który poślubia kobietę już rozwiedzioną.

Na uwagę w tym zagadnieniu zasługuje stwierdzenie wypowiedziane przez Jezusa Chrystusa dotyczące oddalenia żony w przypadku określanego w tłumaczeniu polskim jako „nierząd”, „rozpusta” (Mt 5,32; 19,9)⁸⁰. Wydawać się może, że istnieje przypadek szczególny, zezwalający na oddalenie żony. Ponieważ kwestia ta jest bardzo ważna dla całości zagadnienia, należy ją rozpatrzeć dogłębnie. Tekst grecki tego fragmentu używa wyrażenia *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, co dosłownie znaczy – „poza słowem rozpusty”⁸¹. Rzeczownikowi *λόγος* w tym przypadku, na-

⁷⁴ X. Léon-Dufour, *Zatwardziałość*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, s. 691.

⁷⁵ P. Hoffmann, *Słowa Jezusa o rozwodzie i ich interpretacja w przekładzie nowotestamentalnym*, Conc 1-5 (1970), s. 330-340.

⁷⁶ Mt 19,6 „Tak że już nie są dwojgiem ludzi, ale jednym człowiekiem. Tak więc co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”. Mk 10,9 „Co więc Bóg połączył, niech człowiek nie rozdziela”.

⁷⁷ B. Widła, *Oddalać*. W: *Słownik antropologii Nowego Testamentu* s. 157.

⁷⁸ S. Bielecki, *Co Bóg złączył (Mk 10,9)*, „Współczesna Ambona” 19 (1991) nr 4, s. 118; E. Przekop, *Chrystusowy zakaz rozwodu w Nowym Testamencie (w rozumieniu tradycji wschodniej i łacińskiej)*, WKAB 5 (7) (1979) nr 4 (34), s. 56-72.

⁷⁹ Mt 5,32 „A Ja wam powiadam: Każdy, kto rozwodzi się z żoną z wyjątkiem przypadku rozpusty, sprawia, że ona dopuszcza się cudzołóstwa. I kto żeni się z rozwiedzioną – dopuszcza się cudzołóstwa”. 19,9 „Powiadam wam, że każdy, kto rozwodzi się z żoną z wyjątkiem przypadku rozpusty, a żeni się z inną, cudzołoży”. Mk 10,10 „W domu uczniowie znów Go o to pytali. I mówi im: «Kto rozwiedzie się z żoną i ożeni się z inną, popelnia cudzołóstwo». Jeśli żona rozwiedzie się z mężem i wyjdzie za innego, popelnia cudzołóstwo. Łk 16,18 „Kto rozwodzi się z żoną i żeni się z inną, cudzołoży, a kto żeni się z rozwiedzioną, cudzołoży”.

⁸⁰ R. Karpiński, *Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5,32 i 19,9*, DPZG 15 (1964), s. 255-267.

⁸¹ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, s. 20.

leży nadać szersze znaczenie niż „słowo”. Chodzi tu raczej o „przypadek, sprawę”⁸². Pojawia się tu jednak pewna trudność, ponieważ w takim ujęciu πορνεία oznaczałoby przypadek rozpusty, występki cudzołóstwa⁸³. Tymczasem wiadomo, że w Mt na określenie cudzołóstwa, występuje wyrażenie μοιχεία⁸⁴.

Pomocą w ustaleniu sensu rzeczownika πορνεία wydaje się być analiza przekazanego przez Dzieje Apostolskie dekretu tzw. soboru jerozolimskiego (Dz 15). W dekreście tym występuje uchwała soboru, zobowiązująca chrześcijan nawróconych z pogaństwa do powstrzymania się od tego, co zostało określone terminem πορνεία (Dz 15,29). Skoro trzy wcześniejsze uchwały nawiązują do trzech zakazów z Księgi Kapłańskiej (Kpł 17,8n; 17,10-12; 17,13), to wydaje się słuszne przypuszczenie, że czwarta uchwała, zawierająca termin πορνεία, nawiązuje też do czwartego zakazu z tejże Księgi (Kpł 18,6-18). Nie ulega wątpliwości, że chodzi tam o zakaz wstępowania w związki małżeńskie z własnym ojcem, teściową, zięciem, synową, itp. Zatem wyrażenie λόγος πορνείας z tekstu św. Mateusza, oznaczałoby wszystkie przypadki, w których zachodziła między stronami zawierającymi związek małżeński przeszkoda pokrewieństwa. Pożycie dwojga ludzi połączonych węzłem małżeńskim mimo istnienia takiej przeszkody jest, obiektywnie rzecz biorąc, zwykłą rozpustą⁸⁵.

Powyższa interpretacja pokrywa się z najbardziej dziś rozpowszechnioną hipotezą J. Binsirvena, która utrzymuje, że odpowiednikiem greckiego terminu πορνεία w języku aramejskim jest najczęściej rzeczownik ܡܢܝܐ⁸⁶. Otóż termin ten jest używany zazwyczaj w przepisach dotyczących małżeństwa i oznacza małżeństwo nieważne wskutek istnienia przeszkody zrywającej⁸⁷. Wypadek małżeństwa nieważnego, a w opinii powszechnej uchodzącego za ważne, znany prawodawstwu żydowskiemu, wyjaśnia umieszczenie go w Ewangelii przeznaczonej dla czytelników pochodzenia żydowskiego, którzy znali przepisy prawne ustalające przeszkody małżeńskie i pojęcie związku nieważnego pomimo pozorów legalności. Wyjaśnia też jego pominięcie przez ewangelistów Marka i Łukasza, piszących dla środowiska nieżydowskiego i nieobeznanego z przewidywanym przez prawo judaistyczne przypadkiem.

⁸² O. Jurewicz, λόγος, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, s. 18; R. Popowski, λόγος, w: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 195; P.C. Bosak, λόγος, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, s. 367.

⁸³ A. Fridrichsen, *Excepta fornicationis causa*, SEA 9 (1944), s. 55.

⁸⁴ A. DBez-Macho, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Madrid 1978, s. 32, 37-40.

⁸⁵ K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 79.

⁸⁶ P. Briks, ܡܢܝܐ, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 103.

⁸⁷ B. Vawter, *The Divorces and Clauses in Mt 5,32*, CBQ 16 (1954), s. 155-167.

Istnieje jeszcze inna możliwość tłumaczenia tej sytuacji. Uwzględniając fakt, że w Starym Testamencie słowo „nierząd” było używane na określenie niewierności Izraela wobec Jahwe, polegającej na uczestnictwie Izraelitów w praktykach religijnych pogan, może wydawać się słusznym rozumienie terminu πορνεία w znaczeniu metaforycznym, czyli w odniesieniu do małżeństw mieszanych. Takie rozwiązanie byłoby zgodne z ideą „przywileju Pawłowego”⁸⁸.

Summary

A Divorce and Marital Inseparability according to Chosen Texts of the Bible

Marriage has been and is treated as a fundamental element of society in the past as well as presently. A relationship of a woman with a man was regarded as a marriage. Although this relationship has been and is subject to the influence of numerous factors forming ways if its realization, yet almost always understanding of the nature and tasks of marriage remained largely unchanged. Nowadays it is going to change. This is way a question about a marital unity is special actual and a necessarily. A deeper reflection over marriage is included in the texts of the Bible, which are fundamental for teaching of The Catholic Church about marriage. Inseparability, whose basis is good of spouses and society, is an important characteristic of marital unity, and through this, of social order. Divorce is contrary to God's plan with regard to marriage, because it destroys marital unity. Human spirit condition, described by the Bible as “hardness of heart”, consisting in persistence in evil, defying God's plan and rejection of God's help – aimed at reaching salvation – by humans, is cause of divorce.

⁸⁸ S. Jankowski. *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium historyczno-egzegetyczne*, Warszawa 2001 (mps).

KS. JANUSZ PREJZNER

AUTORYTET W ROZUMIENIU LICEALISTÓW PEŁNOSPRAWNYCH I NIEPEŁNOSPRAWNYCH RUCHOWO

WPROWADZENIE

Autorytet – rozumiany jako układ interpersonalny, w którym jedna osoba lub grupa osób uznaje zwierzchność, powagę i kompetencję drugiej – w odczuciu ludzi młodych ulega stopniowej dewaluacji. Dużą rolę w tym procesie odgrywa ideologiczne negowanie pierwszego i bezwzględnego autorytetu Boga oraz moralności płynącej z wiary. Rozluźniają się także więzi rodzinne i rodzicielskie, a równoległe z tym zjawiskiem rosną problemy szkolno-wychowawcze¹. Pociuszający jest jednak fakt, że młodzież – świadomie czy podświadomie – szuka wzorców umożliwiającym im naśladowanie ważnych dla niej osób czy pewnych form zachowań.

1. WYJAŚNIENIE TERMINOLOGICZNE

Termin autorytet ma swój źródłosłów w łacińskim słowie *auctoritas*, oznaczającym „prestż, wpływ, powagę, znaczenie lub władzę”². Według Chlewińskiego

¹Por. M.B. Pecyna, *Rodzinne uwarunkowania zachowania dziecka w świetle psychologii klinicznej*, Warszawa 1998; G. Mendecka, *Środowisko rodzinne w percepcji osób aktywnych twórczo*, Częstochowa 2003; E. Trempela, *Środowisko rodzinne dziecka a sytuacja szkolna ucznia*, Włocławek 2003.

²*Autorytet* (hasło), w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2002.

i Majdańskiego autorytet w węższym znaczeniu oznacza „osobę, która dzięki zespołowi cech osobowościowych, szczególnie kompetencji w danym zakresie (dziedzinie), wpływa na kształtowanie się sądów i postaw innej osoby lub grupy społecznej, uznających jej wartość [...]”³. Z kolei, w szerszym znaczeniu, to symbol, wytwór, funkcja lub surogat zastępujący osobę, a w specjalnym zaś – dane empiryczne logiki, systemu, teorii (tzw. autorytet obiektywny, naukowy).

Osoby autorytatywne, jako społeczno-kulturotwórcze, tworzyły kult słowa pisanego, przy czym rzymska tradycja władzy senatu i uprawnień sędziowskich zrodziła autorytet prawno-społeczny. W starożytności chrześcijańskiej autorytetem posługiwano się w przekazywaniu Bożego Objawienia zawartego w księgach Starożytności i Nowego Testamentu oraz Tradycji apostoelskiej. Sam Jezus Chrystus podkreślał, że daje świadectwo prawdzie, powołując się na autorytet Boga Ojca, którego wolę przyszedł wypełnić. Wspomina to w swej Ewangelii św. Jan: „zstąpiłem z nieba, aby spełniać wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38). W tym też znaczeniu autorytet odpowiada relacji międzypersonalnej typu dominacja – subdominacja, gdzie osoba lub grupa uznaje zwierzchność, powagę i kompetencje osoby znaczącej, wraz z respektowaniem i akceptacją jej sądów lub dzieleniem postawy emocjonalno-dążeniowej. Dlatego też analizowane tu pojęcie może być rozumiane jako termin interdyscyplinarny z zakresu szeroko rozumianej antropologii⁴.

2. CEL OPRACOWANIA

Celem niniejszego opracowania jest poznanie semantyki i syntaktyki terminu autorytet przyswojonego przez młodzież licealną pełno- i niepełnosprawną ruchowo, zamieszkałą na terenie Dolnego i Górnego Śląska oraz Podkarpacia. Zasadna w tym zakresie była próba uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy niepełnosprawność u młodzieży zróżnicowała zakres konotacji tegoż terminu. Wydaje się bowiem, że dysfunkcja ruchowa nierokująca pełnosprawności modyfikuje w sposób zasadniczy kryteria semantyczne terminu *autorytet*.

3. CHARAKTERYSTYKA BADANEJ MŁODZIEŻY I METODY BADAŃ

Badania przeprowadzono u 200 licealistów w wieku 16-20 lat, w podziale na dwie grupy: A i B. Grupę A liczącą 100 osób utworzyli uczniowie pełnosprawni,

³Z. Chlewiński, S. Majdański, *Autorytet* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1985, kol. 1164.

⁴B. Marcińczyk, *Autorytet osobowy – geneza i funkcje regulacyjne*, Katowice 1991; I. Jazukiewicz, *Autorytet nauczyciela*, Kraków 1999; J. Kosmala, *Autorytet nauczyciela w teorii i badaniach socjologicznych*, Częstochowa 1999.

w tym 54 dziewcząt i 46 chłopców, grupę zaś B – 46 dziewcząt i 54 chłopców z dysfunkcjami motorycznymi, uczących się w liceach ogólnokształcących.

W badaniach wykorzystano dane z *Arkusza informacyjnego* w opracowaniu własnym, który zawierał metryczkę osoby badanej (dane personalne obejmujące 17 zmiennych) oraz część badawczą składającą się z 65 zadań podzielonych na dziewięć następujących kategorii:

- autoopis niesprawności motorycznej;
- wielkość napotkanych trudności i przeciwności szkolnych;
- wybór sposobu niezrażania się trudnościami i niecofania się przed nimi;
- właściwości tego, co jest trudne i uciążliwe w życiu społecznym;
- wymiar praktyk religijnych;
- poziom znajomości Starego i Nowego Testamentu;
- umiejętność faktycznego zastosowania wiedzy religijnej w konkretnych sytuacjach życiowych;
 - stopień rozumienia tajemnicy Trójcy Świętej, Kościoła i bliskoznacznych terminów określających desygnat wiary;
 - zgodność definicji tych pojęć z subiektywnie przyjmowanymi określeniami.

Aby sprostać celowi opracowania, zastosowano w poszczególnych kategoriach odmienne heurystyczne metody eksploracyjne. I tak poziom zgodności wewnętrznej z zewnętrzną zbadano metodą zdań niedokończonych, np.:

- „Największym autorytet moralny w świecie jest”...
- „Święty, którego podziwiam, to”...
- „Tato jest osobą, która”...
- „Dla mnie mama jest”...
- „Moi nauczyciele byli ze mnie dumni, gdy”...
- „W trafnym podejmowaniu trudnych życiowych decyzji proszę o pomoc”...

Uzupełniające treści zdań niedokończonych zostały pogrupowane w siedmiu kategoriach (przy czym siódma dotyczy treści odpowiedzi wieloznacznych, niemieszczących się w przyjętych sześciu kategoriach). Pozwoliło to na dokonanie jednolitego opisu statystycznego uzyskanych wyników z dwóch grup badawczych: młodzieży pełnosprawnej (grupa A) i z dysfunkcją motoryczną (grupa B). Istotność różnic określono testem dla dwóch wskaźników odsetkowych, stosując poniższy wzór:

$$u = \frac{\frac{m_1}{n_1} - \frac{m_2}{n_2}}{\sqrt{p(1-p) * \left(\frac{1}{n_1} + \frac{1}{n_2} \right)}}, \text{ gdzie } p = \frac{m_1 + m_2}{n_1 + n_2}.$$

Badania młodzieży przeprowadzono w ich środowiskach, głównie w szkołach i internatach.

4. ANALIZA WYNIKÓW I ICH OMÓWIENIE

Zgodnie z przyjętą konwencją opracowania zanalizowano uzyskane treści ze zdań niedokończonych, stanowiących bodźce do wyrażania stanowisk dotyczących rozumienia autorytetu. I tak w zdaniu oznajmującym: „Największym autorytetem moralnym w świecie jest”... w grupie A wskazano aż w 64 proc. na osobę Jana Pawła II, w grupie B zaś tylko 45 proc. Uzyskane różnice są statystycznie istotne przy $p < 0,01$ (gdzie $u = 2,697$). Oznacza to, że w porównaniu z młodzieżą niepełnosprawną młodzież pełnosprawna bardziej ceniła w swoim młodym życiu osobę Jana Pawła II, bardziej niż Jezusa Chrystusa (tylko 5 proc.).

Celem sprawdzenia prawidłowego rozumienia terminu autorytet osobom badanym zaproponowano do uzupełnienia kolejne zdanie, zaczynające się od słów: „Święty, którego podziwiam, to”... W grupie A 16 proc. najbardziej podziwiała bł. Matkę Teresę z Kalkuty, a 8 proc. – św. Franciszka z Asyżu. Wśród uczniów z grupy B (niepełnosprawnej) tylko po 6 proc. podziwiała bł. Matkę Teresę, Jana Pawła II i św. Franciszka z Asyżu. Zestawienie jakościowo wskazuje, że co trzeci uczeń pełnosprawny ruchowo i co czwarty z dysfunkcją motoryczną wskazał różnych świętych, których podziwiał, co oznaczało, że osoby niepełnosprawne mają bardziej zróżnicowane wzorce świętości. Rzeczą godną podkreślenia jest to, że licealiści niepełnosprawni w 6 proc., a pełnosprawni w 16 proc. jeszcze za życia Jana Pawła II uznali go za osobę świętą ($p < 0,05$, $u = 2,259$). Fakt ten świadczy o niewielkiej wiedzy teologicznej i warunkach kanonizowania u uczniów pełnosprawnych. Wydaje się, że widoczny był też wpływ przekazywanych przez media informacji o osobach świętych, ponieważ najczęściej charakteryzowano współczesnych świętych jako ludzi niosących pomoc innym. Przykładem była postać bł. Matki Teresy z Kalkuty czy św. siostry Faustyny Kowalskiej.

Ciekawe wyniki uzyskano po skierowaniu do badanych następujące bodźców werbalnych typu: „Dla mnie mama jest”... oraz „Tato jest osobą, która”... Matka u młodzieży zdrowej w 75 proc. była zawsze osobą ocenianą pozytywnie, a więc wiązana z autorytetem. Uczniowie określali ją słowami: kochana, rodzicielka, przyjaciel, wzór, przykład, życzliwa i kochająca podpora życiowa. W grupie B, czyli z dysfunkcją motoryczną, podobnie oceniło matkę tylko 57 proc., co oznacza w interpretacji statystycznej różnicę przy $p < 0,01$ ($u = 2,828$), zaś w psychologicznej – podświadome czy świadome uczucie krzywdy skierowane do rodziców, jako głównych winowajców dysfunkcji motorycznych oraz poczucie porzucenia przez nich, a nawet traktowania marginalnie życiowych problemów niepełnosprawnych.

Ważną funkcję w życiu młodego człowieka pełnią nauczyciele i wychowawcy, stąd zasadne było zaproponowanie zdania: „Moi nauczyciele byli ze mnie bardzo dumni, gdy”... Okazało się, że 36 proc. pełno- i 22 proc. ($p < 0,01$, $u = 2,181$) niepełnosprawnych czuło się dowartościowanych, pozostali (64 proc. i 78 proc.)

nie zauważyli żadnego zainteresowania ze strony swych nauczycieli i wychowawców. Prawdopodobnie z tego powodu nauczyciele nie mieli u nich autorytetu lub tylko autorytet narzucony.

W końcowym etapie badań bodźcem różnicującym badane grupy było następujące zdanie niedokończone: „W trafnym podejmowaniu trudnych życiowych decyzji proszę o pomoc”... W porównaniu z uczniami pełnosprawnymi (59 proc.), uczniowie niepełnosprawni (43 proc.) w znacznie mniejszym stopniu prosili o pomoc rodziców i przyjaciół ($p < 0,05$, $u = 2,263$). W pozostałych kategoriach typu: Bóg, Jezus Chrystus, święci, oraz dziewczyna/chłopak nie uzyskano statystycznie znamiennej różnicy.

Uwzględniając płeć badanych, uzyskano również bardzo interesujące wyniki, które mogą być przydatne w nauczaniu i wychowywaniu integracyjnym współczesnej młodzieży pełno- i niepełnosprawnej. Dziewczęta z obu grup badanych niemal jednogłośnie określiły Jana Pawła II za największy autorytet moralny w świecie (grupa A – 64,2 proc., grupa B – 54,5 proc.). Bł. Matka Teresa z Kalkuty jako święta była podziwiana głównie przez dziewczęta pełnosprawne (22,6 proc.), u dziewcząt zaś niepełnosprawnych wskaźnik ten wyniósł zaledwie 11,4 proc. (uzyskane różnice były istotne przy $p < 0,05$, $u = 0,273$).

Grupa badanych chłopców niepełnosprawnych tylko w 37,5 proc. uznała w osobie Jana Pawła II autorytet moralny, przy czym grupa ich pełnosprawnych rówieśników aż w 63,8 proc. Różnice statystyczne były istotne przy $p < 0,001$ ($u = 3,723$), co wskazuje na prawdopodobieństwo zaburzonej relacji chłopców niepełnosprawnych z ojcami, bo tylko 21,4 proc. wypowiedziało się o nich pozytywnie. Podobne różnice w wartościach odsetkowych wystąpiły w relacjach badanych chłopców do bł. Matki Teresy z Kalkuty. Chłopcy pełnosprawni podziwiali ją w 8,5 proc., niepełnosprawni zaś tylko w 1,8 proc. ($p < 0,05$, $u = 2,151$). Otrzymane wyniki rzutują na zaburzone relacje badanych z ich matkami. Potwierdził to dalszy sondaż kierujący do nich bodziec werbalny: „Dla mnie mama jest”... Uzyskane wskaźniki przyjęły następujące wartości: pełnosprawni wyrazili się pozytywnie o matkach w 70,2 proc., niepełnosprawni tylko w 44,6 proc. ($p < 0,001$, $u = 4,245$).

Relacje obu grup dziewcząt do nauczycieli i wychowawców były analogiczne. Pedagodzy według nich zostali zaliczeni do osób wynagradzających przede wszystkim za sukcesy szkolne (A – 35,2 proc., B – 34,1 proc.), pracowitość (A – 14,8 proc., B – 18,1 proc.) i zdyscyplinowanie (A – 1,8 proc., B – 4,5 proc.). Uzyskane różnice statystyczne były nieistotne.

Badani pełnosprawni o swych nauczycielach wypowiedzieli się pozytywnie w 38,9 proc., niepełnosprawni zaś tylko w 23,2 proc. ($p < 0,001$, $u = 4,026$). Podobne różnice ($p < 0,001$, $u = 4,008$) uzyskano przy ocenie przez nauczycieli sukcesów szkolnych swoich uczniów. Chłopcy niepełnosprawni pozytywnie ocenili w tym względzie 12,5 proc. nauczycieli, pełnosprawni zaś aż 36,9 proc. nauczycieli ($p < 0,001$, $u = 4,008$).

Znaczące są też różnice uzyskane w podziale na płeć przy bodźcu werbalnym: „W trafnym podejmowaniu trudnych życiowych decyzji proszę o pomoc”... I tak w porównaniu z niepełnosprawnymi (51,1 proc.) dziewczęta pełnosprawne (70,3 proc.) częściej zwracały się o tę pomoc do rodziców i przyjaciół ($p < 0,001$, $u = 2,788$), chłopcy zaś pełnosprawni do przyjaciół w 45,7 proc., ci z dysfunkcją w 36,4 proc. (przy $p < 0,005$, $u = 2,013$). Oznacza to, że chłopcy w tym wieku rozwojowym pragnęli być bardziej samodzielni i dlatego ich decyzje nosiły znamiona autonomicznych. Prawdopodobne, że również w porównaniu z dziewczętami chłopcy nie darzyli swoich rodziców zbyt wysokim autorytetem.

5. PODSUMOWANIE I KOŃCOWE WNIOSKI

Zgodnie z uzyskanymi danymi, prawidłowo integrując współczesną młodzież pełno- i niepełnosprawną, należy uwzględnić zróżnicowanie płciowe oraz ich odmienny obraz siebie i świata, a także relacje typu: ja – święci, ja – mama, ja – tata, ja – nauczyciele i wychowawcy, ja – rówieśnicy. W ich szczegółowych opisach dostrzeżono następujące różnice:

- młodzież pełnosprawna ruchowo bardziej ceniła autorytet osoby Jana Pawła II niż ich niepełnosprawni rówieśnicy, przy czym w podziale na płeć najmniej cenili go chłopcy niepełnosprawni;
- podobne wartości badanych wskaźników uzyskano w relacjach do innych świętych, jak np. bł. Matka Teresa z Kalkuty czy św. Franciszek z Asyżu;
- młodzież pełnosprawna w porównaniu z niepełnosprawną miała znacznie lepsze relacje ze swoimi rodzicami, a szczególnie dziewczęta z obu grup;
- nauczyciele i wychowawcy byli postrzegani jako kuratorzy dyscypliny, nagradzający tylko za osiągnięcia szkolne, przy czym znacznie większe zaburzenie relacyjne wykazali chłopcy niepełnosprawni.

Cytowane rezultaty z badań zwracają uwagę na fakt, że w porównaniu z młodzieżą pełnosprawną młodzież niepełnosprawna przeżywa znacznie większą alienację wewnętrzną, która prawdopodobnie rzutuje na nieprawidłowe stosunki z rodzicami, nauczycielami i rówieśnikami. Tym samym wyklucza ona z pełnej komunikacji interpersonalnej w kierunku marginalizacji społecznej. Stąd kadra nauczająca w szkołach integracyjnych powinna bardziej zwracać uwagę na potrzeby psychiczne i duchowe młodzieży niepełnosprawnej, ponieważ ich nadwrażliwość powoduje ogólną depryzację potrzeb i postaw.

Wydaje się więc konieczne uwzględnienie powyższych rezultatów badań we współcześnie preferowanych metodach nauczania i wychowywania integracyjnego, które w swych dotychczasowych założeniach w pełni nie spełniają oczekiwań młodzieży niepełnosprawnej.

Summary

The Authority in Understanding of Secondary-School Students Health and Physically Handicapped

The authority, understood as interpersonal arrangement, in which one person has seriousness and competence over group of people, today has gradually devaluated. In this process a great role has played negation of the first place of God in human life, and also faith and moral laws, the weak relationship between parents and children and teachers and students. The subject of research were: John Paul II, Mother Teresa from Calcuta, St. Francis from Assisi, parents and teachers. Students were divided in two parts: boys and girls.

KS. ROMAN SŁUPEK SDS
WSD BAGNO

TEOLOGICZNE PRZESŁANKI ZASTOSOWANIA MYŚLENIA KOMPLEMENTARNEGO W TEOLOGII

Przeгляд współczesnych publikacji teologicznych, dotyczących często bardzo różnych zagadnień, pozwala zauważyć pewną prawidłowość. Jest nią regularne odwoływanie się w refleksji teologicznej do myślenia komplementarnego czy też zasady komplementarności. Obecność tej zasady w teologii nie tworzy jakiegoś szczególnie wyraźnego nurtu, ale zyskuje sobie coraz szerszą rzeszę zwolenników. Wspomniane publikacje pokazują, że odwołanie się do myślenia komplementarnego wpływa znacząco na jakość i wszechstronność tejże refleksji.

W polskiej teologii za prekursorów takiego myślenia, które odwołuje się do formalnie określonej na gruncie nauk przyrodniczych zasady komplementarności, mogą być uznani W. Hryniewicz i T. Dola. Nie są oni jedynymi, którzy idą tym nurtem, ale z pewnych względów zasługują na uwagę. W. Hryniewicz ze względu na fakt, że w opracowanym zarysie chrześcijańskiej teologii paschalnej myślenie komplementarne uczynił istotnym wymiarem całej uprawianej teologii¹, zaś T. Dola – ze względu na wykorzystanie wspomnianej zasady dla pogłębienia jednego konkretnego zagadnienia teologicznego (soteriologia)².

¹ W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1987; t. II *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987; t. III. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*. Lublin 1991. Zob. tenże, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976.

² T. Dola, *Komplementarność współczesnych modeli soteriologicznych*, w: *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 270-280; *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994; *Zasada komplementarności w teologii*, ZNKUL 38 (1995) nr 1-2, s. 79-87.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel ukazanie teologicznych przesłanek dla stosowania myślenia komplementarnego w refleksji teologicznej. Najpierw zostaną przedstawione pozateologiczne korzenie zasady komplementarności. Następnie ukazana zostanie natura Bożego Objawienia, z której to wynikają podstawy dla stosowania myślenia komplementarnego w teologii. Akcent zostanie położony przede wszystkim na dynamizm Objawienia oraz jego historyczno-eschatyczny charakter.

1. POZATEOLOGICZNE KORZENIE ZASADY KOMPLEMENTARNOŚCI

Dla ukazania przywoływanego w teologii myślenia komplementarnego trzeba odwołać się najpierw do przedstawionej przez N. Bohra we wrześniu 1927 roku interpretacji mechaniki kwantowej zwanej zasadą komplementarności. Opiera się ona na dualizmie falowo-korpuskularnym światła. Dla pełnej charakterystyki tego zjawiska konieczne jest zastosowanie dwóch odrębnych punktów widzenia niedających się połączyć w ramach jednego opisu; użycie dwóch dopełniających się (łac. *complere* – dopełniać) opisów – ujęcia światła zarówno jako fali, jak i cząstki. Falowe i korpuskularne właściwości światła są niezbędne dla jego pełnego opisu, choć jednocześnie wykluczają się wzajemnie. Te dwa opisy są komplementarne, a cecha ta oznacza, że choć wzajemnie pozornie wykluczają się, to są jednak nieodzowne do pełnego opisu i ostatecznie dopełniają się. Tak rozumiana komplementarność ma fundamentalne znaczenie dla poznania i opisu istniejącej rzeczywistości³.

Komplementarność może być przywoływana wszędzie tam, gdzie wiedza intersubiektywna prowadzi do uznania wielu różnych aspektów w jednej poddawanej badaniu rzeczywistości. Zakłada ona fragmentaryczność i aspektowość ludzkiego poznania. Choć u jej podstaw leży przekonanie o niemożności dojścia do ostatecznego i w pełni adekwatnego opisu badanego przedmiotu, to jednak pozwala przez dopełniające się opisy zbliżyć się do natury badanej rzeczywistości i uniknąć zbyt jednostronnego jej ujmowania⁴.

Przywołana aspektowość i fragmentaryczność ludzkiego poznania ściśle wiąże się także z inną cechą charakterystyczną współczesnej refleksji naukowej, którą przy omawianiu komplementarności należy zaznaczyć. Jest nią teoria modeli. Jest

³Z. Hajduk, *Komplementarności zasada*, EK, t. IX, kol. 483-484; J. Fantino, *Les emprunts du discours théologique: L'exemple du concept de complémentarité*, LThPh 59 (2003) nr 3, s. 473-476; I.G. Barbour, *Mity, modele i paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984, s. 97-98.

⁴M. Wojciechowski, *Porównanie teologii do fizyki*, „Znak” 30 (1978) nr 6, s. 792-793; T. Dola, *Zasada komplementarności w teologii*, s. 81-82.

ona ważnym osiągnięciem współczesnej filozofii nauki, które owocuje tym, że posługiwanie się modelami, „myślenie przez modele”⁵ stało się w nauce dość powszechne. Nauka – jak stwierdza M. Heller – „wypowiada się modelami”⁶.

Przez model rozumie się nie tyle opis rzeczy czy zdarzeń, lecz pewne narzędzie myślowe – „pro wizoryczne i hipotetyczne schematy, teoretyczne konstrukcje” służące do zrozumienia i interpretacji określonego zjawiska lub serii zjawisk⁷. Model jest „narzędziem wyobraźni” służącym do porządkowania, zrozumienia i opisywania doświadczanego świata. Podstawą tworzenia modeli jest analogia, która zakłada podobieństwo pod pewnymi względami i różnice pod innymi. Model powstaje dzięki wykorzystaniu podobieństwa badanego zjawiska do znanych już dobrze mechanizmów lub procesów. Temu, co znane i rozumiane, towarzyszy w modelu otwartość na to, co nowe i nieoczekiwane. Tak rozumiany model charakteryzuje się swoistą relacją z rzeczywistością, do której się odnosi. Będąc „oryginalną konstrukcją ludzkiego umysłu”, nie jest on ani dosłownym odbiciem rzeczywistości, ani też fikcją. W sposób wprawdzie jedynie fragmentaryczny, ograniczony i nieadekwatny, ale rzeczywisty stara się przedstawić to, co nie jest wprost obserwowalne. Wyrażając w sobie pro wizoryczność i cząstkowość każdej perspektywy poznawczej, model domaga się jednocześnie uzupełnienia ku doskonalszemu ujęciu. To uzupełnianie się modeli ku doskonalszemu i pełniejszemu ujęciu rzeczywistości nazywa się komplementarnością⁸.

Interdyscyplinarność badań naukowych, wespół przenikanie się nauk czy też odkrywanie pewnych wzajemnych zbieżności między nimi, uznawane za istotne cechy współczesności⁹, powoduje, że zasada komplementarności w swym zastosowaniu wykracza poza fizykę, w której została formalnie określona, a myślenie komplementarne odnaleźć można w innych naukach¹⁰. Ukazanie obecności myślenia komplementarnego w innych naukach nie stanowi wprawdzie głównego wątku niniejszych rozważań, ale dla pełniejszego ujęcia tematu warto przytoczyć pewne przykłady.

Możliwość zastosowaniem zasady komplementarności w biologii przedstawia A. Meyer-Abich. Komplementarność rozumie on zarówno jako „podstawową

⁵ A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare” (2005) nr 1(21) s. 119.

⁶ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 140.

⁷ A. Perzyński, *Metoda teologiczna*, s. 120.

⁸ T. Dola, *Zasada komplementarności w teologii*, s. 79-81; A. Perzyński, *Metoda teologiczna*, s. 120; G. Barbour, *Mity, modele*, s. 48-52, 64; por. Fantino, *Les emprunts*, s. 474-475.

⁹ A. Perzyński, *Metoda teologiczna*, s. 124.

¹⁰ J. Fantino (*Les emprunts*, s. 476) i G. Barbour (*Mity, modele*, s. 99) stwierdzają, że to już sam twórca zasady komplementarności N. Bohr dopuszczał możliwość zastosowania tejże zasady także w innych naukach, np. biologii, psychologii, filozofii czy nawet teologii.

metafizyczną cechą całej rzeczywistości”, jak i ważny element naukowego myślenia¹¹. Pierwszy jej rodzaj stwierdzony w biologii dotyczył komplementarności biologicznych kategorii formy i funkcji oraz odpowiadających im dyscyplin – morfologii i fizjologii¹². Ten rodzaj komplementarności nie jest bynajmniej ostatnim stwierdzonym na gruncie biologii. Oprócz komplementarności obejmującej morfologię i fizjologię, jako dwie podstawowe dyscypliny biologiczne, istnieją także podobne dopełniające się relacje w obrębie logicznej struktury jednej i tej samej dyscypliny. W obrębie fizjologii za takie komplementarne kategorie biologiczne mogą być uznane choćby środowisko i świat wewnętrzny organizmu czy też dziedziczność i adaptacja¹³.

Oprócz zastosowania analizowanej zasady w biologii, komplementarność jest – często z koniecznymi dopowiedzeniami i rozróżnieniami oraz także pewnymi wątpliwościami – przywoływana w innych naukach. Można tu wymienić chociażby socjologię¹⁴, psychologię, antropologię kulturową czy etnologię¹⁵. To szerokie zastosowanie komplementarności w naukach wiązane jest z zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Według tej zasady nie jest możliwe jednoczesne dokładne określenie położenia i pędu atomu. Ścisłe wyznaczenie jednej wartości powoduje niedokładne określenie drugiej i odwrotnie. Skoro zasada Heisenberga znalazła swoje uzasadnienie to, jak twierdzi A. Meyer-Abich, „istnienie komplementarności we wszystkich naukach dotyczących rzeczywistości również zostało ostatecznie uprawomocnione” jako jej inny logiczny aspekt¹⁶.

2. DLACZEGO W TEOLOGII?

Powyższa intuicja znajduje swoje odzwierciedlenie także w odniesieniu do teologii. Teolog, jak stwierdza W. Hryniewicz, może uczyć się od przyrodnika; obydwaj stają w obliczu tajemnic, których nikt nie zgłębił do końca¹⁷. Jeśli bowiem – jak stwierdza, przesuwając jednak akcent w stronę teologii, J. Ratzinger – „w dzie-

¹¹ A. Meyer-Abich, *Zasada komplementarności w biologii*, w: *Główne zagadnienia filozofii*, t. III: *Filozoficzne zagadnienia biologii*, red. A. Bednarczyk, W. Krajewski, Warszawa 1966, s. 141-143; por. J. Fantino, *Les emprunts*, s. 475.

¹² A. Meyer-Abich, *Zasada komplementarności w biologii*, s. 143-149.

¹³ Tamże, s. 149-154; por. J. Fantino, *Les emprunts*, s. 477-478.

¹⁴ B. Siewierski, *Czy możliwe jest zastosowanie zasady komplementarności w socjologii?*, „*Studia Socjologiczne*” (1988) nr 2, s. 79-96.

¹⁵ Z. Hajduk, *Komplementarności zasada*, kol. 483; M. Wojciechowski, *Porównanie teologii*, s. 794; J. Fantino, *Les emprunts*, s. 476-478.

¹⁶ A. Meyer-Abich, *Zasada komplementarności w biologii*, s. 155.

¹⁷ W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, Warszawa 1996, s. 38.

dzinie fizyki mamy do czynienia ze skutkami ograniczoności naszego widzenia, tak w nieporównanie wyższym stopniu mamy z tym do czynienia w dziedzinie rzeczywistości duchowych i w odniesieniu do Boga”¹⁸.

Możliwość odwoływania się do myślenia komplementarnego w teologii związana jest z naturą Bożego Objawienia, które w świetle wiary jest przez teologię zgłębiane. Jego wewnętrzna logika wyraża się między innymi w stopniowym odsłanianiu przez Boga samego siebie i swoich zbawczych zamiarów. Tę Bożą pedagogię wyraża już sam jego źródłosłów (gr. *apokalipsis*, łac. *revelare* – zdjęcie zasłony, ujawnienie tego, co było zakryte i osłonięte tajemnicą). To stopniowe odsłanianie się pozwala wieloaspektowo odkrywać tajemnicę Boga A poznane elementy tworzą dopełniającą się całość.

1. Dialektyka jednoczesnego odsłaniania i ukrywania się Boga

Stopniowe objawianie się Boga już od samego początku charakteryzuje się swoistą dialektyką. Ten dwoisty charakter wyraża się w jednoczesnym odsłanianiu się i ukrywania się Boga. Bóg nie jest kimś niedostępnym, choć pozostaje dla człowieka niewidzialnym; odkrywa coraz bardziej swe zbawcze zamiary i przez realizację historii zbawienia staje się coraz bliższy człowiekowi, lecz dalej pozostaje Bogiem ukrytym; stanowi tajemnicę, którą człowiek nie może zawładnąć¹⁹.

Już starotestamentowa historia zbawienia poświadcza tę prawidłowość. Szczególnie widoczne jest to wtedy, kiedy Bóg, objawiając się Izraelowi, pozwala mu poznać swoje imię. W tradycji biblijnej imię wyraża istotę osoby, jej tożsamość i sens jej życia. Kiedy Bóg objawia swoje imię, to staje się dostępny dla człowieka i jest możliwy do głębszego poznania. Choć Bóg objawiał się swemu ludowi stopniowo i pod różnymi imionami, to zasadniczym dla całej historii zbawienia okazało się objawienie wobec Mojżesza imienia JAHWE (Wj 3,14). To imię Boga jest tajemnicze, tak jak On sam jest tajemnicą; jest imieniem objawionym i jednocześnie w pewnej mierze uchyleniem się od ujawnienia imienia (por. Rdz 32,30). Przez tę dwoistość wyrażona jest owa prawda, że choć staje się bliski ludziom, to jednak nieskończenie przekracza to wszystko, co możemy o Nim zrozumieć lub powiedzieć²⁰. Swoją obecność wobec Mojżesza Bóg objawiał także przez widzialne znaki płonącego krzewu (por. Wj 3,2) czy słupa obłoku podczas ucieczki z Egiptu (por. Wj 13,21). Choć znaki te były widzialne i poświadczały obecność i działanie

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 126; por. M. Wojciechowski, *Porównanie teologii*, s. 792.

¹⁹ T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 130-131, 277.

²⁰ KKK 203-206.

Boga, to jednak On sam wymykał się bezpośredniemu widzeniu²¹. Tę dwoistość w objawianiu się Boga wyraźnie można zobaczyć także w zestawieniu dwóch innych wydarzeń z życia Mojżesza. Wchodzi on do Namiotu Spotkania i słup obłoku – znak Bożej obecności – pojawia się u wejścia do namiotu. Może on wtedy rozmawiać z Bogiem, jak obrazowo ujmuje to Wj 33,11, „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (por. Rdz 32,31). Chwilę później ten sam jednak Mojżesz usłyszy od Boga, że nikt nie może oglądać Jego oblicza i pozostać przy życiu. Z tego względu Mojżesz ujrzy Boga jedynie – jak określa to Wj 33,23 – „z tyłu”; oblicza swego Bóg mu nie ukaze (por. Wj 33,18-23).

Choć w ciągu wieków wiara Izraela rozwijała i pogłębiała całe bogactwo zawarte w objawieniu imienia Bożego A Izraelici doświadczali Jego bliskiej obecności w historii swego narodu, to owa dwoistość jednoczesnego odsłaniania się i ukrywania się Boga była dalej obecna. Wyrażające istotę Boga Jego imię i On sam pozostanie dla Izraelitów dalej rzeczywistością tajemniczą (por. Sdz 13,18) i ukrytą (por. Iz 45,15), przedziwną (por. Ps 8,2.10) i przekraczającą krańce ziemi (por. Ps 48,11; 83,19; 148,13), odwieczną (por. Iz 63,12.16) i trwającą przez wszystkie pokolenia (por. Ps 102,13). Coraz większa bliskość Boga pozwoli poznać, że ciągle Jego mądrość i wielkość jest niezgłębiona (por. Iz 40,28; Ps 139,6; 145,3); Jego wiedza i myśli, ujmując to obrazowo, górują nad myślami ludzkimi, jak „niebiosa górują nad ziemią” (Iz 55,9).

Ta istotna dla podjętego tematu cecha Bożego Objawienia uwidacznia się także w Jezusie Chrystusie. Choć w Nim Boże udzielanie się człowiekowi osiąga swoją pełnię, to jednak nie zmienia to w sposób zasadniczy owej dialektyki Objawienia. Widzenie Boga w Jezusie Chrystusie jest widzeniem wiary, które musi się przebić przez człowieczeństwo Jezusa; pozostawia Boga w Jego ukrytości²². Choć o Bogu, którego „nikt nigdy nie widział” (J 1,18), pouczył Jezus Chrystus, to jednak Bóg i Jego działanie będą stanowiły dla człowieka wieczną tajemnicę. Wymownym tego wyrazem jest ciągle pojawiające się ludzkie niezrozumienie i zadziwienie, które w spotkaniu z Jezusem domaga się przekroczenia czysto naturalnego spojrzenia; domaga się spojrzenia wiary w to, co zakryte pod zasłoną człowieczeństwa. Poświadcza to Maryja w chwili zwiastowania i jej „Jakże się to stanie”... (Łk 1,34); poświadcza to doświadczenie Maryi i Józefa, którzy odnalazszy dwunastoletniego Jezusa w świątyni, słysząc Jego wytłumaczenie – „jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2,50); poświadcza i Nikodem, nauczyciel Izraela, który wobec nauki Mistrza z Nazaretu bezradnie pyta: „Jakżeż to się może stać?” (J 3,9).

²¹ Por. Tamże, s. 276-278.

²² Por. Tamże, s. 285-286.

W sposób najbardziej widoczny objawia się to zetknięcie z tajemnicą Jezusa we wspólnym Jego byciu z uczniami. O tych, którzy byli najbliżej Jezusa, najczęściej jest też mowa, że nie rozumieli do końca Jego Osoby, nauki i misji. Mimo tej bliskości pozostają „tak niepojętni” (Mk 7,17) wobec Jego nauki, nie rozumieją dokonujących się wydarzeń, gdyż „umysł ich był oziębiał” (Mk 6,52). Ten brak zrozumienia wobec tajemnicy Jezusa i logiki działania Bożego w Nim najwyraźniej widać w ich reakcji na kolejne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania (por. Łk 9,45; 18,34). Choć Jezus wyraźnie im o tym mówił, to jednak – jak podaje św. Łukasz – „nic z tego nie zrozumieli. Rzecz ta była zakryta przed nimi” (Łk 18,34). Wobec tego powszechnego niezrozumienia bardzo wymowne stają się Jezusowe zachęty do wiary, do zrozumienia w wierze: „starajcie się zrozumieć” (Mt 9,13), „chciejcie zrozumieć” (Mt 15,10).

Wydarzenia paschalne odkrywają więcej z tajemnicy Jezusa i pozwalają z nowej perspektywy spojrzeć na Jego życie i śmierć. Uczniowie przypominają sobie słowa i czyny Mistrza; to, czego wówczas nie rozumieli, teraz w świetle wydarzenia zmartwychwstania staje się dla nich bardziej zrozumiałe i pobudzające do głębszej wiary (por. J 2,22; 12,16). Mimo tego pełniejszego poznania pozostaje ciągle w świadomości rodzącego się chrześcijaństwa, że ma się do czynienia, jak ujął to św. Paweł, z „niezłębionym bogactwem Chrystusa” (Ef 3,8). Ten, który przyjął postać sługi i stał się podobnym do ludzi (por. Flp 2,6-7), pozostał jednak w swej istocie niepojmowalny i niewyrażalny dla człowieka (por. Rz 11,33-34; 1 Kor 2,9).

Przyjmujące taką dialektyczną formę, Objawienie jest podstawą wzrastania w rozumieniu i głębszym poznawaniu Boga. Świadomość tego wyraźnie widać choćby w zachęcie św. Piotra: „wzrastajcie zaś w łasce i w poznaniu Pana” (2 P 3,18). To wzrastanie wynika z faktu, że „po części tylko poznajemy” (1 Kor 13,9); „teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12).

Zarysowana powyżej dialektyka Bożego Objawienia organicznie związana jest z biblijnym rozumieniem prawdy. Prawda w Biblii wiąże się z ideą obietnicy i jej wypełnieniem oraz z osobową wiernością Boga. Prawda pozostaje zawsze obietnicą, której wypełnienie przekracza ludzkie oczekiwania oraz zawiera w sobie wymiar nowości, zaskoczenia i pewnej nadwyżki; nie można jej adekwatnie wyrazić za pomocą zdań ani sformułować za pomocą zasady tożsamości. Jest ona zawsze w procesie stawania się (*in statu fieri*), zawsze w drodze do eschatycznego wypełnienia. Oprócz tej eschatologicznej celowości istotny jest jeszcze rys pneumatologiczny, gdyż to Duch Święty jest Tym, który stopniowo doprowadza do jej pełni (por. J 16,13). Nowotestamentową koncepcję prawdy cechuje dynamiczne napięcie między „już” a „jeszcze nie”. Z jednej strony trzeba jasno podkreślić, że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie cechuje się historyczną jednorazowością. Wyraża ją choćby biblijne określenie „raz na zawsze” – *ephapax* (por. np. Hbr 9,12.26-27; Rz 6,10, 1 P 3,18). Z drugiej jednak strony, choć objawiona prawda

jest definitywna, gdyż w Jezusie Chrystusie Bóg nieodwołalnie objawił się człowiekowi (por. 2 Kor 1,20), to równocześnie zachowuje ona także tymczasowy i fragmentaryczny charakter (por. np. 1 Kor 13,9)²³.

Objawienie chrześcijańskie jest dawne i zarazem zawsze nowe. W Jezusie Chrystusie wszystko zostało nam już powiedziane i darowane, lecz jednocześnie, ze względu na ogrom tajemnicy Boga oraz ograniczoną zdolność ludzkiego poznania, każde pokolenie – dzięki mocy Ducha Świętego – wnika w tajemnicę Chrystusa i uczy się zawsze czegoś nowego²⁴.

2. Świadectwa z historia teologii

Ten dynamiczny, historyczno-eschatologiczny charakter biblijnej koncepcji prawdy znalazł swój wyraz we wczesnochrześcijańskim rozumieniu dogmatu. Jest on rozumiany jednocześnie jako wyraz definitywnej prawdy oraz zachowuje swój charakter prowizoryczny i otwartość na przyszłość; jest jedynie odzwierciedleniem niektórych aspektów prawdy objawionej. Prawda objawiona choć jest zawarta w sformułowaniach dogmatycznych i wyraża się przez nie, to jednocześnie je przekracza, gdyż język religijny nie może w pełni oddać wieloaspektowej treści prawdy, którą ma wyrażać²⁵.

Niezgłębione bogactwo Chrystusa wymaga – dla przynajmniej jakiegoś bliższego poznania – wieloaspektowego spojrzenia. Te dwie cechy, niepojmowalność Boga oraz jakieś jednak aspektowe i fragmentaryczne poznawanie Go, obecne są w całej historii teologii. Dla wyeksponowania teologicznych przesłanek zastosowania myślenia komplementarnego w teologii zostaną przywołane tylko wybrane tego przykłady.

a) paradoks i misterium

Ukazana w perspektywie biblijnej dialektyka Objawienia Bożego znajduje swój wyraz w rodzącej się teologii ojców Kościoła, zwłaszcza greckich. W ich mówieniu o tajemnicy Chrystusa widoczne jest upodobanie do myślenia paradoksalnego²⁶. Pojęcie paradoksu opisujące rzeczywistość Boga, zawsze nieskończenie bogatszą od ludzkich konstrukcji myślowych, kryje w sobie nieoczekiwane i zaskakujące zestawienie takich właściwości i stanów, które wydają się wzajemnie wykluczać; łączy ono przeciwstawieństwa i antynomie, między którymi istnieje – jak stwierdza W. Hryniewicz – jakieś dialektyczne napięcie i wymóg komplemen-

²³ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji*, s. 38-39, 128.

²⁴ Benedykt XVI, *Postuga Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu*, OsRom-Pol 26 (2005) nr 7-8 s. 19.

²⁵ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji*, s. 43-47, 73.

²⁶ Tenże, *Nasza Pascha*, s. 123.

tarności²⁷. Określenia paradoksalne, wyrażające zmysł tajemnicy, mają umożliwić zrozumienie, że coś jest tym, czym właściwie równocześnie nie jest, gdyż jest ponad i poza poznawaną rzeczywistością²⁸. Dla ojców Kościoła największym paradoksem chrześcijaństwa, „paradoksem paradoksów” (*paradoksos paradokson*), jest tajemnica Wcielenia, paradoks osobowego zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie. W tajemnicy Chrystusa jest obecna paradoksalna dwupostaciowość oraz zdolność łączenia w sobie tego, co według praw logiki wydawać się może sprzecznością, np. paradoks Jego królewskiego posługiwania, paradoks misterium krzyża i zmartwychwstania, uniżenia i chwały²⁹. Myślenie paradoksami jest istotnym wątkiem teologii obecnym aż do dziś. Pozwala ono wyrazić nierozwiązywalną dla rozumu aporię pozytywnych ontologicznych stwierdzeń o Bogu, takich jak Jego jedność i trójność czy niezmienność i zmienność³⁰.

Dla wyrażania niezgłębionego bogactwa Jezusa Chrystusa teologia ojców Kościoła stosuje także grecki zwrot *mysterion*, który w kontekście omawianego zagadnienia należy przywołać. Pochodzi on od *myein* (zamykać usta). Oznacza coś utajonego; rzeczywistość, która wprawdzie działa i ujawnia się w ludzkich dziejach, ale pozostaje nadal ukryta i niepojęta, trwa w oczekiwaniu na swe eschatyczne dopełnienie³¹. Wyraża niewyczerpaną tajemnicę, której nie da się do końca ogarnąć umysłem; będzie zawsze rozumiana jedynie fragmentarycznie. Kiedy jednak umysł przyjmuje ją w wierze, daje mu niewyczerpane możliwości refleksji. Przywołanie w tym miejscu zwrotu *mysterion* jest tym bardziej uzasadnione, że ma on także swe biblijne korzenie. W Piśmie Świętym występuje w powiązaniu ze słowami oznaczającymi objawienie (*apokalypsis*), takimi jak: odsłonić, ogłosić, ujawnić czy obwieścić (por. Rz 16,24-25; 1 Kor 2,7.10; Kol 1,26; Ef 3,9). Objawienie, charakteryzujące się ową dialektyką jednoczesnego ujawniania i zakrywania, ujawnia tajemnicę (*mysterion*) Boga, ale jej nie narusza³².

b) świadectwa teologów

Objawiający się Bóg pozostaje niewyraźną tajemnicą, nieskończenie przekracza to, co po ludzku możemy pojąć. Nie oznacza to, że mówienie o Nim traci

²⁷ Tenże *Paradoksy chrześcijańskiej tożsamości*, „Więź” 23 (1981) nr 5, s. 100.

²⁸ Y. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 18.

²⁹ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 148-150, 162; tenże, *Paradoksy chrześcijańskiej tożsamości*, s. 100.

³⁰ Por. Dzidek, *Granice rozumu*, s. 270-273.

³¹ Grecki termin *mysterion* został oddany w łacinie zarówno przez *mysterium*, jak i przez *sacramentum*. Z czasem pierwszy z nich stosowano głównie w aspekcie poznawczym (wyrażanie prawd wiary), drugi zaś w aspekcie liturgicznym (obrzędy sakramentalne).

³² Y. Congar, *Wiara i teologia*, s. 16-18; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, s. 220-222; T. Doła, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 36-37.

sens. Wyznacza jednak granice ludzkiemu rozumowi i sposobowi wyrażania się. Ta świadomość obecna była w myśli teologicznej. Dla jej zobrazowania wystarczy przytoczyć choćby pewne reprezentatywne świadectwa.

Św. Augustyna owe ludzkie granice w poznaniu Boga wyraża znaną formułą: „Si comprehendis, non est Deus” (Jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem)³³. Istotną przesłankę dla myślenia komplementarnego w teologii wnosi także św. Grzegorz z Nazjanzu. Stwierdza on sensowność wieloaspektowego ujmowania tajemnicy Boga wraz z ograniczonością ludzkiego spojrzenia. Naucza, że można Boga do pewnego stopnia wyobrazić sobie dzięki Jego przymiotom. Zaraz jednak dodaje, że „zbierając coraz to inne wyobrażenia w jakieś jedno odbicie prawdy”, doświadcza się jego ulotności i niepełności³⁴. W podobny sposób, dynamiczny i ciągle otwarty, poznanie tajemnicy Boga ujmuje św. Grzegorz z Nyssy: „Nie zatrzymywać się nigdy nad tym, co już pojęto, lecz dążyć niestrudzenie poza to, co jest znane”³⁵. Z podobnym realizmem wyraził tę myśl św. Maksym Wyznawca. Uczył on, że Bóg pozostaje ukryty „nawet w swojej epifanii” A znalezienie Go wymaga dalszego poszukiwania³⁶.

W drugim tysiącleciu ten analizowany wymiar Objawienia Bożego w sposób bardzo wymowny określi św. Tomasz z Akwinu: „Boga czci się milczeniem – nie dlatego, że o Bogu nie możemy niczego powiedzieć, ale dlatego, że [...] wszystko, co o Bogu mówimy, jest nieodpowiednie w odniesieniu do Boga”³⁷. To spojrzenie będzie obecne także w nauczaniu Kościoła tego okresu. Wyraźnie ukazał to Sobór Laterański IV (1215), który nauczał, że jeśli między Stwórcą a stworzeniem istnieje pewne podobieństwo, to jednak niepodobieństwo jest jeszcze większe. O Bogu nie można z perspektywy świata powiedzieć pozytywnie nic takiego, o czym nie należałoby zarazem stwierdzić, że pozytywna treść takiej wypowiedzi radykalnie nie odpowiada rzeczywistości, o której mowa³⁸.

Pośród teologów, których nauka w sposób szczególny bliska jest obecnemu stosowaniu myślenia komplementarnego w teologii należy, bez wątpienia wymienić Mikołaja z Kuzy (XV wiek). W swoim najważniejszym dziele pt. *O oświeconej niewiedzy (De docta ignorantia)* przedstawił ideę o „zgodności przeciwstawieństw” (*coincidentia oppositorum*). Już samo to sformułowanie bliskie jest

³³ *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

³⁴ *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 419.

³⁵ *In. cant.*, hom 12: PG 44, 1024.

³⁶ Por. W. Hryniewicz, *Katafaticzna teologia*, EK, t. VIII, kol. 977.

³⁷ *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 1 ad 6.

³⁸ Sobór Laterański IV: DS. 806; por. K. Rahner, *Doświadczenie katolickiego teologa*, „Znak” 44 (1992) nr 2, s. 72-75.

formalnie ujętej kilka wieków później zasadzie komplementarności. W samym Bogu istnieje, jak uczył Kuzańczyk, jedność i zgodność przeciwstawieństw. Można o Nim orzekać w sposób antynomiczny; Bóg łączy w sobie antonimy, które jednocześnie są synonimami³⁹.

c) między katafatycznością i apofatycznością teologii

Ukazana powyżej dialektyka Bożego Objawienia wyrażająca się w jednoczesnym odkrywaniu się Boga przed człowiekiem i pozostawaniu w ukryciu, będąca podstawową przesłanką dla stosowania myślenia komplementarnego w teologii, przejawia się także we wzajemnym odniesieniu istniejącym między teologią katafatyczną i apofatyczną.

Teologia katafatyczna (gr. *katafatikos* – twierdzący, orzekający w sposób pozytywny), zwana także teologią pozytywną (*via positiva*) czy twierdzącą (*via affirmationis*), opiera się na wierze w to, że objawiający się człowiekowi Bóg pozostawił pewne ślady swej obecności. Wszystkie stworzenia, a zwłaszcza człowiek, noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga. Tym śladem-podobieństwem są różne doskonałości stworzeń odzwierciedlające w jakimś stopniu nieskończoną doskonałość Boga. Na drodze analogii, czyli jakiegoś podobieństwa i odpowiedniości między Stwórcą i stworzeniem można o Bogu coś powiedzieć. Z tego jednak względu, że między Bogiem a stworzeniem, istnieje „ontologiczna przepaść”, że przewyższa On nieskończenie swoje stworzenia, mówiąc pozytywnie o Bogu, należy zachować świadomość ograniczoności i niedoskonałości takiego mówienia.

Prawda o tym, że słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga, leży u podstaw teologii zwanej na wschodzie apofatyczną (gr. *apofatikos* – przeczący) a na zachodzie negatywną (*via negativa*). Nie jest ona agnostyczna czy ateistyczna, nie zaprzecza też sensowności i potrzebie dążenia do poznania Boga. Stosuje ona w poznaniu Boga metodę negacji (ukazuje, jakim Bóg nie jest), antynomii i paradoksu. W celu poznania Boga głosi, że należy wznieść się ponad to, co zaczerpnięte jest z rzeczywistości widzialnej, oraz ponad wszelkie idee utworzone na podstawie doskonałości stworzonych⁴⁰. Pewnym łącznikiem powyższych ujęć jest teologia przewyższająca, uwznioślająca (*via eminentiae*). Głosi ona, że wszelkie określenia dotyczące Boga należałoby uzupełnić superlatywem „nad”, gdyż On sam jest, jak głosi anafora z liturgii św. Jana Chryzostoma, „niewypowiedziany, niepojęty, niewidzialny i nieuchwytny”⁴¹.

³⁹ Por. Dzidek, *Granice rozumu*, s. 308-311; W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, EK, t. I, kol. 747.

⁴⁰ T. Dzidek, *Granice rozumu*, s. 129-146; K. Tamowski, *Źródła niepoznawalności Boga*, „Znak” 48 (1996) nr 4 s. 53-55; Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, kol. 745-748; tenże, *Katafatyczna teologia*, kol. 976-978.

⁴¹ Z: KKK 42.

Przyjęta przez Boga taka właśnie pedagogia objawiania się człowiekowi, w której jednocześnie obecne jest odkrywanie i zakrywanie się Stwórcy, ma znaczący wpływ na kształt refleksji teologicznej. Teolog – jak stwierdza W. Hryniewicz – nie może nigdy dać się zwieść poczuciu jasności i przejrzystości myślenia. Przestałby wtedy być prawdziwym teologiem. Zdany jest raczej na nieustanne stawanie w obliczu niepojętej i niewypowiedzianej rzeczywistości, która nieskończenie go przekracza⁴².

* * *

Tajemnica Boga zakreśla ludzkiemu myśleniu określone granice. Rezerwa wobec zdolności rozumu nie przekreśla jednak zasadności zgłębiania niezgłębionego bogactwa Chrystusa. Niezdolność ludzkich pojęć do wyrażenia całej pełni tej tajemnicy nie oznacza ostatecznie ich bezużyteczności w dążeniu ludzkiego umysłu do osiągnięcia – jak uczy Sobór Watykański I – przynajmniej „jakiegoś zrozumienia tajemnic” (*aliqua mysteriorum intelligentia*)⁴³. Tylko przez wieloaspektowe spojrzenie na Boga, mówiąc wiele słów, nie mających pretensji do bycia ostatecznym słowem o Bogu, można w jakiś sposób przybliżyć się do Jego tajemnicy, która pozostanie zawsze w swej pełni zakryta. Takie podejście, będące owocem, jak stwierdza J. Ratzinger, ukrytego wzajemnego oddziaływania wiary i nowożytnej myśli, prowadzi także do koniecznego w teologii myślenia komplementarnego⁴⁴.

Na zakończenie konieczne wydaje się jeszcze jedno dopowiedzenie. Ukazywanie teologicznych przesłanek dla komplementarności w teologii nie oznacza bynajmniej bezkrytycznej akceptacji dychotomii i niespójności poznania, przyjmowania za prawdziwe wszelkich nieuzasadnionych i subiektywnych sądów. Według W. Hryniewicza muszą być spełnione pewne podstawowe warunki, aby modele teologiczne mogły być uznane za komplementarne. Muszą one dotyczyć tej samej rzeczywistości i każdy z nich winien stanowić próbę całościowego naświetlenia badanego zagadnienia oraz być otwartym na ubogacającą konfrontację z innymi modelami. Każdy z modeli będzie tym bardziej adekwatny i prawdziwy, im głębiej zostanie skonfrontowany z innymi modelami. Winny one ponadto cechować się pewną spójnością poznawczą oraz mieścić się w obrębie tego samego języka wiary i wewnętrznej logiki Objawienia, którego ostatecznym wypełnieniem jest Jezus Chrystus⁴⁵.

⁴² W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, s. 26.

⁴³ Sobór Watykański I: DS. 3016.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 126-127.

⁴⁵ Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach*, s. 358-359; tenże, *Rola Tradycji*, s. 298-300; por. M. Wojciechowski, *Porównanie teologii*, s. 793. Kryteria przedstawione przez W. Hryniewicza wydają się być, choć sam autor tego jasno nie stwierdza, adaptacją ogólnych zasad komplementarności modeli w nauce przedstawionych przez D.M. MacKay'a (zob. G. Barbour, *Mity, modele*, s. 99-101).

Choć komplementarne modele teologiczne wzajemnie się ograniczają, to jednak się nie wykluczają. Każdy z nich z własnej perspektywy lepiej naświetla pewne aspekty tajemnicy Boga, a z konieczności inne mniej. Ukazując głębię Bożej prawdy widzianej z własnej perspektywy, nie wyklucza, a wręcz przeciwnie, uznaje możliwość i konieczność dopełnienia tej perspektywy inną – także rzeczywiście dotykającą niezgłębionego bogactwa tajemnicy Boga.

Résumé

Dans la théologie contemporaine, la règle de la complémentarité est évoquée très souvent. Le but de l'article est de décrire quelles sont les prémisses théologiques pour appliquer cette règle dans la théologie. C'est la nature de la règle de la complémentarité, définie dans la physique, qui a été présentée en premier lieu. On a également souligné la nature de la Révélation de Dieu qui donne les fondements pour appliquer la règle de la complémentarité dans la théologie. L'accent a été mis avant tout sur le dynamisme de la Révélation et son caractère historique et eschatologique. Cette dimension de la Révélation a été indiquée dans la Bible et dans l'histoire de la théologie chrétienne.

LESZEK UTRATA
MIĘDZYRZECZ

BÓG, CZŁOWIEK, NATURA TEOLOGICZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA NATURE

FAKT STWORZENIA

Człowiek istnieje w realnym świecie. Czy świat ten jest dobry, czy zły, zależy od okoliczności towarzyszących temu istnieniu. Stąd nie dziwi, że dla jednych to przedsmak raju, a dla innych zaczątek lub autentyczne piekło.

Świat jest wystarczający ukonstytuowany w swoich strukturach i dlatego może się w nim rozwijać życie. Wszechświat, jak się okaże w dalszych rozważaniach, jest jakąś idealną całością. Wyrazi to w jednostkowy sposób Księga Mądrości, pisząc o odpowiedniej „mierze, liczbie i wadze” (Mdr 11,20)¹. Dlatego właśnie całe stworzenie nazwano kosmosem (κοσμος – ład, porządek). Ta widoczna harmonia, uporządkowanie i celowość wszystkich występujących praw zmusza do pewnej pryncypialnej formuły – to, co jest, nie może być dziełem przypadku. Owszem, można by przyjąć taki początek kosmosu, ale jakże niewyobrażalna musiałaby to być przypadkowa siła tworząca tak skomplikowane organizmy i struktury. Jak np. wytłumaczyć dziełem przypadku budowę oka czy mózgu? Prędzej czy później trzeba rozważyć tę konieczność, którą filozofia nazywa Absolutem, religia Bogiem. Odrzucając więc pogląd wskazujący na jakiś Byt, który jest początkiem wszystkiego, dochodzimy do ślepej wiary w przypadek, a co gorsza, do braku sensu istnienia. Nie ma bowiem sensu to, co jest dziełem przypadku z założenia².

¹ Por. Orygenes, *O zasadach*, IX.

² Pogląd taki prezentuje, będący pod wpływem Sartre’a i strukturalizmu, Jacques Monod. Zob. jego książka *Przypadek a konieczność*. Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 99-100.

Jak świat stary, istniały przekonania o ingerencji jakiejś Siły w dzieło stworzenia³. Bez względu na to, w jakiej kulturze znajdowałby się człowiek, uznawał on, że skoro świat istnieje, to musi być przyczyna tego istnienia. Pogląd ten *de facto* istnieje do dzisiaj, z tym tylko że chce się go przygnieść naukowymi teoriami, które miałyby jakoby stać w opozycji do tego przeświadczenia. Oczywiście naiwne byłoby dzisiaj, w dobie tak rozwiniętej nauki, przyjmować literalnie starożytne opisy stworzenia.

Biblia, księga Żydów i chrześcijan, również posiada swoją kosmogonię. Biblijna protologia jednak znacząco różni się od pozostałych opisów stworzenia. Pierwszym istotnym odmiennym elementem jest kwestia materiału, jaki został użyty do skonstruowania świata. Tylko w Biblii takiego materiału nie ma. Wszystko stwarzane jest z nicości, co daje początek charakterystycznej formule *creatio ex nihilo* (2Mch 7,28; KKK 296n). Nie jest to banalne stwierdzenie, ponieważ wyróżnia Boga Biblii od innych bóstw potęgą i dynamizmem twórczym⁴. Dla Boga z Księgi Rodzaju stworzenie świata nie jest trudnością wynikłą z braku materiału. Skoro więc materiał jest przez Niego stworzony, tym bardziej świat należy do Niego: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię [...]. I widział Bóg, że były dobre” (Rdz 1). Trzeba więc już tutaj wprowadzić ważny operator – to, co istnieje, jest własnością Boga Stwórcy. Skoro jest On Właścicielem kosmosu, więc sprawuje nad nim władzę, co wynika z faktu, kim jest Bóg Biblii⁵. Ziemia, niebo i cały świat jest dobry. To również ważne stwierdzenie dla chrześcijan, ponieważ wyznacza ono kierunek, w jaki sposób ma być to dobro wykorzystane i jak traktowane. Określenie „dobre” nie jest tylko właściwością świata. Przede wszystkim wskazuje na źródło tej cechy. Dobroć nie wynika tylko z faktu przydatności i piękna, ale z pochodzenia – z Boga. Jak napisze w *Teodramacie* von Balthasar, świat jest nie tylko z Boga, ale jest w Bogu⁶.

Obraz zawarty w pierwszej księdze Tory umieszcza jeszcze jedną ważną informację. Nad wszystkim, co Bóg czyni, unosi się „Boży Duch” (Rdz 1,2). Działanie Boga nie tylko nacechowane jest obecnością Ducha, ale nadto całe stworzenie jest przesiąknięte Jego obecnością. Wypowie się w tej kwestii św. Paweł słowami Li-

³Należy sięgnąć do tekstów przetłumaczonych w pracach naukowych, jako źródłach badania kosmogonii. Por. T. Hergesel, *Zrozumieć Biblię – Stary Testament – Jahwizm*, Kraków 1990, s. 7-26.

⁴Teofil z Antiochii zapyta „cóż nadzwyczajnego byłoby w tym, gdyby Bóg wyprowadził świat z istniejącej już wcześniej materii? Tymczasem moc Boga okazuje się właśnie w tym, że wychodzi On od nicości, by uczynić wszystko, co zechce”, za: KKK 296.

⁵Teologia biblijna wielokrotnie przekazuje naukę o Bogu, który nieustannie jest obecny w świecie. Jako jego twórca jest jednocześnie jego opiekunem, a z racji na swoją istotę podtrzymuje ciągle wszystko w istnieniu (por. Mdr 11,22-26).

⁶Por. E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999, s. 118.

stu do Koryntian „Duch przenika wszystko (*ta panta*)” (1 Kor 2,10). Natura, nie tylko ta otaczająca nas najbliższą, ale cała, łącznie z kosmosem jako wszechświatem, jest pneumahagijna. Wszędzie jest obecny Duch Boga Stwórcy. Natura więc w swojej najgłębszej istocie jest informacją (*in-forma*), znakiem Boga. Dlatego chrześcijański Wschód powie o bogokształtności (*teomorficzność*) i bogoności (*teoforyczność*) stworzenia⁷. Materia kosmosu nie jest więc jakąś bezimienną masą fizyczno-chemicznych związków, lecz celowym (świadomym i dobrowolnym), a również i zmierzającym do czegoś (*teleos*) materiałem, z którego przez tchnienie życia powstaje człowiek. Obecnie wiemy, że w wyjątkowy sposób ma tę zdolność cała struktura ziemską, co nie wyklucza takiej możliwości w przypadku innych, nieodkrytych jeszcze planet.

W opisie stworzenia Biblia dochodzi do momentu kulminacyjnego. Jest nim powołanie do istnienia człowieka. Stwarza go Bóg w naturalnym, przygotowanym uprzednio środowisku. Przekracza jednak znane do tej pory ramy, gdyż człowiek z jednej strony stanowi jedyne w swoim rodzaju odbicie Bożej natury, ale z drugiej stanowi jedność z materią ziemi „z prochu ziemi” (KKK 355). Człowiek jest więc nierozzerwalnie złączony z naturą, ale jednocześnie przekracza ją swoją duchowością. To w zupełności tłumaczy stwierdzenie „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz. 1,28). Osoba ludzka w swojej istocie nadaje sens naturze, ale nie w sensie absolutnym. Natura również warunkuje egzystencję osoby⁸. Ta relacja początku wyrażona jest też i na jego końcu „Pan stworzył człowieka z ziemi i znów go jej zwróci” (Syr 17,1).

Czytając Księgę Rodzaju, widać, że proces tworzenia jest z góry zaplanowany. Wszystko dzieje się przed człowiekiem i dla niego. Wśród całego stworzonego świata, który jest dobry, dopiero po zaistnieniu człowieka widnieje refleksja, że „wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31; KKK 343). Korona stworzenia – jak go opisze wielu myślicieli – wskazuje na wyjątkowość, godność i niepowtarzalność, a także na rangę człowieka w kosmosie. Wyraża się ona, np. w prawie nadawania imion, panowaniu nad zwierzętami, uprawą ziemi, płodności. Największym jednak atutem człowieka jest „podobieństwo” do Stwórcy. Nie jest ono tylko jego cechą. Stanowi przede wszystkim zadanie i nieustanną potrzebę pracy nad sobą, aby tego podobieństwa nie utracić. Jak powiadają mędrcy Kościoła: obrazu nie można stracić, bo jest on wryty w człowieka, ale podobieństwo przejawia się w postępowaniu⁹. Dlatego podobnie jak Chrystus jest obrazem Boga, tak

⁷ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 79-82. Por. Y. Congar, *Duch człowieka. Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 16.

⁸ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 515.

⁹ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 34.

człowiek jest obrazem Chrystusa, co nadaje mu cechę ikoniczności¹⁰. Być jak Bóg – to zadanie, które realizuje się przez permanentną pracę nad sobą. Według klasycznej teologii chrześcijańskiej podobieństwo przejawia się w trzech elementach: duszy nieśmiertelnej, wolnej woli i rozumie¹¹. Szczególnie te dwa ostatnie odgrywają ważną rolę w całym stosunku do stworzenia, które ma być tematem tej refleksji.

CZŁOWIEK „ZARZĄDCA” W IMIENIU STWÓRCY

Wielkie zaufanie, jakie spoczęło na człowieku, przejawia się w sprawowaniu władzy na świecie. Zechciał Bóg, aby to właśnie on stał się Jego reprezentantem. Ziemia jest więc w ręku człowieka nie jako władcy, ale jako zarządcy, który z woli Boga jej dogląda. Słusznie więc napisze Apostoł Narodów: „Nie ma władzy, która nie pochodzi od Boga” (Rz 13,1). Taki pogląd stanowi podstawę do właściwego pojmowania swojej roli. Słowa św. Pawła o rozrachunku każdego człowieka przed Bogiem (por. Rz 14,12) nie są więc tylko jakimś wprowadzeniem lęku, ale realną konsekwencją korzystania z daru. Człowiek nie ma prawa obchodzić się z czymkolwiek jak ze swoją własnością. Tym bardziej nie może doprowadzać do degradacji lub destrukcji siebie, środowiska, świata i innych.

Każde działanie przeciwne kreatywnej funkcji wobec świata jest nielogiczne, szkodliwe i sprzeciwia się Bożemu porządkowi. Trzeba pamiętać, że świat to nasz obecny dom, który nas karmi, w którym mamy schronienie. O miejsce, w którym żyjemy, należy się troszczyć. Bóg, dając nam władzę nad światem, dał nam również zadanie, które przejawia się w trosce o niego. Dotyczy to również makrokosmosu, którym są nasze ciała. Dlatego ważność ciała jest tak wielka, że jego niszczenie jest równoznaczne z karą Bożą (por. 1 Kor 3,17). Z drugiej strony jednak ciało ma stać się chlubą dla człowieka, ponieważ przez nie objawia się obecność Boga (por. 1 Kor 6,19). Ciało, podobnie jak świat, jest miejscem, gdzie Bóg odbierać powinien cześć i szacunek. Dzięki ciału Bóg kontaktuje się ze stworzeniem. Poprzez zawarte w nim zmysły możemy doświadczać piękna świata, woli Boga i na nią odpowiadać, realizując swoje powołanie. Przypomniał o tym św. Ambroży, pisząc do Symplicjana o sposobie rozeznawania swojej drogi na podstawie Bożego słowa: „Czarami są przeto narządy zmysłów, czarami jest dwoje oczu, są uszy, nozdrza, również usta i inne części ciała odpowiednie do tego zadania”¹².

¹⁰ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. III, Lublin 1991, s. 141.

¹¹ Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998. Także: G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984.

¹² *List do Symplicjana*, 2,6, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, Kraków 1997.

Dzięki ciału mamy możliwość komunikacji (*medium*) nie tylko ze światem, ale przede wszystkim z Bogiem.

Zarządzając zatem sobą, doprowadzamy do takiego stanu, który ma sprzyjać godnemu życiu. Egzystencja ma dokonywać się w warunkach, które tę godność respektują. Jakąś podpowiedzią wejścia na właściwą drogę postępowania może być wspólna deklaracja o *O obowiązku szanowania świata stworzonego*, podpisana przez Jana Pawła II i Patriarchę Bartłomieja¹³, w której istnieje bardzo jasny i zhierarchizowany cykl postępowania.

NATURA – IKONA BOGA

Autor Księgi Mądrości napisze: „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie zdołali poznać Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali Tego, który jest, patrząc na dzieła nie zdołali poznać Twórcy” – komentując nierozumny kult natury. Bóg Jahwe dokonał stworzenia rzeczy pięknych i dobrych. Ich natura oraz harmonia są idealnym przykładem doskonałości Boga. Można powiedzieć, że oglądając naturę, przypatrujemy się istocie Boga. Każda część natury wskazuje na niepowtarzalną precyzję istnienia. Chyba nikt, czyja percepcja pozwala odbierać zewnętrzne bodźce, nie przejdzie obojętnie obok widoku gór, pokrytej tęczą barw zielonej łąki, zachodu słońca nad morzem. W jakimś stopniu, uzależnionym od pojmowania całego biosystemu, roztacza się to również na tą brutalną stronę świata, jaką są np. drapieżniki, pasożyty itd. Nie trzeba zatem tutaj wielkiej katechizacji, aby pokazać ślady Boga wokół nas. Słusznie więc powie jeden z bohaterów *Greka Zorby*, że: „wszystko na tym świecie ma swój ukryty sens. Ludzie, drzewa, zwierzęta, gwiazdy są hieroglifami”. Doskonale zrozumiał to Biedaczyna z Asyżu, zakochując się w naturze. W swojej prostocie zobaczył doskonałość Boga i Jego bliskość. Wyraził to w *Pochwale stworzenia*, w której pisze:

„Pochwalony bądź, Panie, przez brata naszego księżyc, nasze siostry gwiazdy [...], brata naszego wiatr i przez powietrze, i czas pochmurny i pogodny, i wszelki [...]; przez siostrę naszą wodę [...], brata naszego ogień [...], przez siostrę naszą, ziemię, która nas żywi i chowa”.

Nic przeto dziwnego, że Bóg jest bliżej nas, niż myślimy. Głębiej poznać i lepiej zrozumieć można słowa św. Pawła na areopagu: „w Nim (*en auto*) żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Nauka Biblii daleka jest oczywiście od pan-

¹³ P. Deklaracja *O obowiązku szanowania świata stworzonego*, „L'Osservatore Romano” 247 (2002) nr 10-11.

teizmu. Natura nie jest ani Bogiem, ani przyroda nie jest boska, wszystko to jest widocznym znakiem Jego potęgi. Dlatego dla chrześcijan to, co nas otacza, przybiera formę sakramentu „ziemia pełna jest łaskawości Jahwe” (Ps 33,5).

Natchnieni autorzy często wskazywali na Boga jako Stwórcę rzeczy, aby w ten sposób wykazać jego potęgę i piękno. Czyni tak, np. Amos, gdy pisze: „To Ten, co uczynił Plejady i Oriona, który przemienia ciemność w poranek, a dzień w noc zaciemnia, Ten, który wzywa wody morskie i rozlewa je po powierzchni ziemi, Jahwe jest Jego imię” (5,8). W sposób podobny pisze Habakuk, który stwierdzi, że „ziemia pełna jest Jego chwały” (3,3). Stworzenie przepelnione jest obecnością Boga do tego stopnia, że tak naprawdę nic lepszego nie możemy Mu ofiarować. To On stworzył wszystko na wzór swojej doskonałości. Biblia jest o tym przekonana i choć Bóg domaga się miejsca oddawania kultu (2 Sm 7), to jednak zanotuje Iza-jasz: „Niebiosa są moim [Jahwe] tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich! Jakież to dom możecie Mi wystawić, i jakież miejsca dać Mi na mieszkanie? (66,1). Bóg dla wierzącego jest zawarty w naturze i przez nią może do Niego trafić. Celnie wyraża to *Katechizm*: „Powinno ono [piękno natury] budzić szacunek i zachęcać do poddania Bogu rozumu i woli człowieka” (341). Trzeba tylko obedrzeć z pychy swoje istnienie, które często przywołuje w nas wydarzenie z Edenu „staniecie się jak Bóg” (Rdz 3).

GODNOŚĆ STWORZENIA

Ewangelista Jan zanotuje: „Albowiem Bóg tak umiłował świat (*kosmos*), że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (*aionion*)” (J 3,16). Widać, że tekst ten mówi o podwójnym przedmiocie dzieła zbawczego Boga. Pierwszorzędnym jest oczywiście człowiek, który jest na Jego obraz i podobieństwo, ale tuż po nim – nawet nieodłącznie – znajduje się całe stworzenie. Powód tego jest zrozumiały w kontekście tajemnicy Inkarnacji „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Skoro Syn przyjął naturę człowieka i ciało, to jednocześnie materię tego ciała uświęcił swoim Wcieleniem. Bóg wyraził się przez materię ciała, która jest z biblijnego „prochu ziemi”. Od momentu Inkarnacji całe stworzenie staje się przebóstwione. To stwierdzenie nie oznacza, że jest ono boskie, ale że zawiera w sobie znamię obecności Bożej. Dlatego wkraczając w obchody Wielkiego Jubileuszu, Jan Paweł II napisze: „Kościół, głosząc Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i doskonałego Człowieka, otwiera przed każdą ludzką istotą perspektywę «prebóstwienia», a tym samym bycia bardziej człowiekiem”¹⁴. Całe stworzenie, z człowiekiem na pierwszym miejscu, ma swoją godność.

¹⁴ Jan Paweł II, *Incarnationis misterium*, 2.

Chrystus staje się kimś, kto rozpoczyna spełnianie się wielkich tajemnic Bożych. Prawdę tę wyraża św. Paweł słowami o zjednoczeniu „wszystkiego (*panta*) w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1,10). Jak dalej wytłumaczy: „On jest Pierworodnym każdego stworzenia”, dlatego Bóg przez Niego dokonuje pojednania „wszystkiego (*apokatastazai ta panta eis auton*) ze sobą; tego, co jest na ziemi, i tego, co w niebiosach” (Kol 1,16). Godność stworzenia jest więc wryta w nim samym. Wszystko, co istnieje, podlega tym samym prawom. Oczywiście nie można mylić wartości człowieka – nadrzędnej, z wartością przyrody.

Niedoskonałość, wynika z wolnej woli, jest w procesie doskonalenia się. Pomimo ofiary odkupieńczej Chrystusa, która również dotyczy tajemnicy stworzenia¹⁵, kosmos, mówiąc językiem Apostoła: „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22).

EGZYSTENCJA A TEOEKOLOGIA

Skażona grzechem natura człowieka ogranicza rozumne korzystanie z daru, jakim jest przyroda. Obserwując eksploatację środowiska naturalnego, jego degradację i złe wykorzystanie surowców, coraz mocniej słyszymy słowa prof. Hryniewicza: „Jakże daleko jesteśmy od szacunku dla przyrody jako stworzenia Bożego!”¹⁶. Właśnie z powodu dumy swojego gatunku zapominamy o odpowiedzialności i zależności, która dopuszcza w nas ingerencję w harmonijny ład Bożego porządku rzeczy. Doskonale korespondują z tym słowa bohatera *Greka Zorby*, który mówi: „już wiem, że pogwałcenie odwiecznych praw natury jest śmiertelnym grzechem”. Egzystencja człowieka nie jest wystarczającym argumentem usprawiedliwiającym niszczenie natury. Nigdy takim argumentem nie zostanie, ponieważ ludzkość nie ma takiego prawa.

Papież Jan Paweł II podczas przemówienia w ONZ podjął temat integracji Europy. Znamienna jest kolejność tego procesu. Zaczynać się on powinien od naprawienia relacji do natury, od uporządkowania współistnienia człowieka z przyrodą. Można by zauważyć pewną regułę, która dla wierzących powinna stać się drogowskazem. Wiara w Boga prowadzi do szacunku tego, co jest jego własnością.

¹⁵ W teologii można zauważyć próby powiązania, zresztą słusznego w kontekście naszych rozważań, wydarzenia w ogrodzie Eden, z wydarzeniem Kalwarii. „Drzewo”, a więc jakiś element ściśle związany z przyrodą, był obecny przy grzechu prarodziców. Jezus przy ofierze odkupieńczej również związany jest z drzewem. Św. Piotr napisze „On sam, w swoim ciele, poniósł nasze grzechy na drzewo” (1 P 2,24). Wschodni teolog Teodor Studyta wysnuje myśl, według której „drzewo przyniosło nam śmierć, teraz dzięki drzewu odzyskaliśmy życie”, za: R.E. Rogowski, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 324.

¹⁶ W Hryniewicz, *Pascha...*, dz. cyt., s. 433.

Szacunek dla natury rozszerzyć się powinien również na wszelkiego rodzaju działania naukowo-doświadczalne. Poczynając od zwykłego posypywania ziemi nawozami sztucznymi, po eksperymenty z bonią jądrową. Wszystko, co czyni człowiek, ze swojej istoty nie powinno sprzeciwiać się jego godności ani realiom, w których ta godność ma się rozwijać. Dlatego słuszny jest wymóg o stosowaniu takich technologii, które nie krzywdzą ani człowieka, ani jego środowiska¹⁷. Bez natury nie mógłby istnieć człowiek¹⁸. Stąd obowiązkiem człowieka jest doprowadzić do ocalenia świat i tego, z czego korzysta¹⁹. Natura jest „objawieniem Stwórcy, przez które słyszymy Jego mowę” (por. KDK 36), i dlatego chciał On, „aby człowiek obcował z przyrodą jako rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny «eksploatator»” (KKK 307)²⁰. Nie można dopuszczać do stanu, w którym człowiek odpowiedzialny jest za grzech ekologiczny. Biblia dość jednoznacznie mówi o karze za świadome niszczenie natury. Odnosi się w pierwszym rzędzie do samego człowieka, który jest nosicielem Ducha (1 Kor 3, 16-17; 6,19), a którego czeka śmierć za niszczenie siebie (3,17). W konsekwencji dotyczy to całego świata jako naturalnego środowiska życia osoby ludzkiej. Mówi o tym Apokalipsa²¹, w której zniszczeniu podlegają ci, „którzy niszczą ziemię” (11,18). Jest to realna konsekwencja, która być może teraz trwa. Możliwe, że uczestniczymy w apokaliptycznej wizji Izajasza:

„Żałośnie wyglądała ziemia, zmarniała, świat opadł z sił, niszczeje, niebo wraz z ziemią się wyczerpały. Ziemia została splugawiona przez swoich mieszkańców, bo pogwałcili prawa, przekroczyli przykazania, złamali wieczyste przymierze” (24, 4-5).

Wiąże się z tym również problem Opatrzności (*pronoia*)²². Chrześcijanin, jako współdziedzic dóbr, przede wszystkim powinien stać się siłą inspirującą do walki o czystość natury. Przez wiarę w Boga powinniśmy lepiej niż kto inny wiedzieć o wartości i przeznaczeniu świata (teleologia). W tym kontekście programowe słowa Papieża na III tysiąclecie, wydają się imperatywem: „czy moglibyśmy pozostać

¹⁷ Por. J. Majka, *Praca jako doskonalenie człowieka i świata*, „Colloquium Salutis” 16 (1984), s. 21.

¹⁸ Por. R.E. Rogowski, *Eucharystia i kosmos*, w: „Colloquium Salutis” 9 (1977), s. 164-165.

¹⁹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*.

²⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 15. Por. W. Hryniewicz, *Pascha...*, dz. cyt., s. 434-435.

²¹ E. Ehrlich, *Apokalipsa – Księga pocieszenia*, Poznań 1996, s. 125-126.

²² „Opatrzność oznacza postanowienie woli Bożej wobec wolności ludzkiej, postanowienie oparte na przewidywaniu wolnych uczynków stworzenia. Bóg ulega w swojej Opatrzności wolności ludzkiej, działa zgodnie z tą wolnością, uzgadnia swojej działania z czynami bytów stworzonych”, W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 122. Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 136-160.

obojętni wobec dewastacji środowiska naturalnego, która sprawia, że rozległe obszary planety stają się niegościnne i nieprzyjazne człowiekowi?”²³

Wskazania, które rodzą się z tych rozważań, dalekie są od namawiania do skrajności. Człowiek zawsze musi być ważniejszy od całej reszty, ale czy zawsze wykorzystuje się wszystkie możliwości, aby oszczędzić ową „resztę”? Patrząc na efekty widać jasno, że nie. Troska o naturę nie może stworzyć jakiejś nowej religii ekologicznej czy ekoreligii. Byłoby to sprzeczne z Objawieniem. Trzeba tylko na nowo spojrzeć na zawarte w nim orędzie i zaakcentować współodpowiedzialność ludzi za ziemię i kosmos. Komentując Księgę Koheleta, św. Hieronim przypomniał, że „człowiek został posłany na świat jako pracownik i gość”²⁴, a to, z czego korzysta może stać się w pełni szczęściem, tylko gdy przyjmie się to jako dar²⁵. Należy więc ponownie odkryć swoje miejsce i rolę, do jakiej przeznaczył nas Bóg Stwórca, miłośnik życia (*philantropos*) (Mdr 11,26) na tym świecie.

EUCHARYSTIA

Jezus Chrystus, którego Paweł określił „Pierworodnym całego stworzenia (*protokos pases ktiseos*)” (Kol 1,15), chciał zostać z ludźmi nie tylko duchowo, ale także materialnie i realnie. Starotestamentowe imię Mesjasza, Emmanuel – „Bóg z nami”, tłumaczy to pragnienie. Nawiązując do ofiary Melchizedeka (Rdz 14), a później do prorocstwa Jeremiasza (31,31n), Jezus ustanowił Nowe Przymierze, zawarte w postaciach Chleba i Wina²⁶. Refleksja chrześcijańska głosi, że dla spragnionego Boga świata zostawił się On w znaku chleba jako podstawowym pokarmie każdego człowieka. Materią tego znaku jest część kosmosu, zawierająca w sobie te elementy, które współtworzą całą rzeczywistość. Natura jest więc uswięcona nie tylko przez Inkarnację Syna Bożego, przez swoją pneumatoforyczność, ale również przez wybraństwo bycia znakiem (*semeion*) Bożej obecności. Eucharystia jest jedną z największych tajemnic, jaką zostawił nam Odkupiciel. Św. Efreim napisze w *Pieśni o Eucharystii*: „W tym chlebie żyje ukryty Duch”. Jeżeli więc chrześcijanie uczestniczą w tym Znaku, powinni odkryć rolę materii natury w całym Bożym planie. Bóg czyni z materii chleba sakrament zbawienia (J 6,54). Dlatego wskaże Ambroży, doktor i biskup Kościoła, że w tym przemienionym chlebie widzimy moc i ofiarność Chrystusa (por. KKK 1375), który czyni dla nas „prze-

²³ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 51.

²⁴ Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastes*, 3,12-13.

²⁵ Por. A. Bonora, *Księga Koheleta*, Kraków 1997, s. 70-71.

²⁶ G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze*, w: *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 21-34; por. także, J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, s. 63-82.

mienioną naturę”. Przyjmując zatem Eucharystię, przyjmujemy dar Boga ściśle połączony z naturą, którą nas obdarzył. Los natury i człowieka są relacyjne (por. Ps 35,7).

Obecność Boga w materialnym i sakramentalnym znaku chleba oznacza, że natura stanowi jakiś środek działania Stwórcy. Materia nie zbawia, ale bierze w nim udział. Jest zatem godna czci jej należnej, a to niesie za sobą konsekwencje. Odkrywanie piękna natury prowadzi do jednoczenia się z nią na sposób partnerski. Jeżeli św. Paweł pisze „Zechciał Bóg, aby przez Niego znów pojednać (*apokotastadzai ta panta*) wszystko ze sobą” (Kol 1,20), to oznacza to, że człowiek ma zacząć realizować przymierze na płaszczyźnie horyzontalnej (człowiek – człowiek i natura) i wertykalnej (człowiek – Bóg). Eucharystia staje się więc źródłem powrotu do jedności²⁷ (*koinonia*), którą zostaliśmy obdarzeni. Eucharystia jest początkiem przemiany kosmosu, przez którą ma dokonać się reintegracja człowieka po to, aby „Bóg był wszystkim we wszystkim (*ta panta en pasim*)” (1 Kor 15,28), ponieważ wydarzenia zbawcze „zmierają do ostatecznego spełnienia wszechrzeczy w Bogu”²⁸. Religia i ekologia muszą iść ze sobą w parze. Wiara na tyle będzie autentyczna, na ile będzie respektowała prawa natury i jej rolę w historii. Sformułowanie to nie może oznaczać wspomnianej już wcześniej ekoreligii, ale może być początkiem eucharystycznej teologii ekologicznej. Jej zadaniem byłoby edukowanie chrześcijan o obowiązku szanowania natury i rozkrzewianie odpowiedzialności za otoczenie wynikające również z faktu, że uczestniczy ona w tajemnicy eucharystycznej. Jak przypomni Jan Paweł II eucharystia jest „ośrodkiem i szczytem całego życia sakramentalnego” (RH 20). Wierzący w Chrystusa, karmiący się Jego Ciałem, z natury i przez uświęcenie muszą zająć jasne stanowisko wobec problemu degradacji środowiska. Rozwiązaniem wielu problemów może być wspólna inicjatywa – teoekologia²⁹, której podstawą będzie objawiający się i istniejący Bóg w pięknie i dobru stworzenia. Albowiem, jak wyraża to współczesne przekonanie Kościoła, „w świecie stworzonym przez Boga istnieją niezwykle moce uzdrawiania”³⁰ i często jest tak, że pierwszy krok uczyniony przez człowieka jest następnie pozytywnie wykorzystywany przez naturę.

²⁷ Por. P.J. Cordes, *Communio*, Warszawa 1996, s. 68-90

²⁸ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1990, s. 76. Ks. Rogowski akcentuje rolę Chrystusa jako Kosmokratora i dlatego omega świata znajdzie w Nim cel i spełnienie; zob. tenże, *Eucharystia i kosmos*, „Colloquium Salutis” 9 (1977), s. 162. Por. *Duch i ogień – Orygenes*, Kraków 1995, s. 361-362.

²⁹ Zob. R.E. Rogowski, *Teoekologia*, w: *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986; tenże, *Teoekologia*, Kraków 2002.

³⁰ Por. Deklaracja *O obowiązku szanowania świata stworzonego*, 6.

Summary

The Judeo-Christian revelation unveils to us secrets of God's various presence among the creation. The statement placed at the beginning of the Bible about undefined at that time the *ruach* moving over the face of the waters, contains this message: the world is the place of the Creator's residence. The above consideration is intended to reveal a few aspects of this truth from the practical point of view. Our existence, though wanted and in terms of quality the most important, cannot be treated as totalitarian in relation to the whole creation. On the contrary, God reveals to us the truth about Himself and the eschatic future of the cosmos through the creation (see Rev 21,1). The world given to us serves concrete purpose, it is not the superior *implicite* value. It teaches human being to come closer to God and serve Him (Ps 8; Isa 6,3). Such vision of reality compels to define certain priorities relating to nature. Though God's stamps exist in this well-ordered matter, yet human being is the most important value of this world. And though the whole creation (cosmos) is redeemed, this happened because of the man, who is not only resembling God but created in His image.

The surrounding world, its beauty and secrets, can be the source of revival of thinking and conduct. For that matter the role of theology relies on extraction of this truth and made it known to the contemporary man who is seemed to forget sometimes about strict dependence with the created world. In this case the Eucharistic cult has got a special task. This sacramental thanksgiving is the most appropriate path of faith from the pedagogical point of view. Faith cannot ignore what God had offered – "in many and various ways God spoke" (Heb 1,1). We also know that the One through Whom God spoke most fully is His Son. The New Testament calls Jesus "Peace" (Eph 2,14). The reference to Hebrew *shalom* is not a negative notion expressing lack of war. *Shalom* is reality which designates prosperity, welfare and abundance of goods (Ps 147,14) and it has got very close connection with the nature in the biblical perspective. In the book of Daniel the whole creation praises God, what should be for us a model to be introduced into life.

Sprawozdanie z XI Forum Inspiracji Jungowskich (Warszawa, 4 III 2006)

XI Forum Inspiracji Jungowskich zostało zorganizowane przez Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneiteia, które zajmuje się publikowaniem książek z zakresu psychologii głębi oraz wydawaniem kwartalnika „ALBO, albo” podejmującego wspomniane zagadnienie. Już sama nazwa wydawnictwa „problemy psychologii i kultury” wskazuje zakres zainteresowania psychologii głębi. Często postrzega się ten rodzaj psychologii jako swoisty fenomen we współczesnej psychologii i nauce, a sami jej twórcy zastanawiają, się gdzie ją umiejscowić, jaki charakter jej nadać. Dla samych psychologów głębi istotna jest odpowiedź na pytanie, jakim zjawiskiem jest uprawiana przez nich dyscyplina. Jest to dziedzina wiedzy próbująca zapełnić metafizyczną lukę, która pojawiła się po ekspansji myślenia naukowego w XIX i XX wieku. Do momentu pojawienia się psychologii głębi nauka zajmowała się kontekstami systemowymi, hołdując metodologii kartezjańskiej i spychając na margines doświadczenie wewnętrzne, kwestię duszy oraz szeroko rozumianą rzeczywistość „ja”, którą idealizm próbował odczytać jedynie w kontekście epistemologicznym. Sam problem „ja” nie jest problemem prostym do zidentyfikowania, ponieważ jako zjawisko wieloaspektowe wymaga głębszej refleksji, właściwej metody i języka. Skąd u psychologów zainteresowanie tą rzeczywistością? Okazuje się, że wyniki badań psychologów klinicznych, terapeutów, psychiatrów i neurologów nie są możliwe do zinterpretowania wyłącznie metodami medycyny czy psychologii. Stąd otwierają się możliwości interpretacji świadomości, jaźni, *psyche* czy *self*. W tych analizach przydatna jest filozofia czy teologia, jednak samo podejście do tekstów tych dyscyplin i ich interpretacja pozostawia wiele do życzenia. W swoich rozważaniach psychologia głębi ociera się o to, co filozofia nazywa pytaniami otwartymi (pytaniami egzystencjalnymi), jednak popełnia błąd, próbując za wszelką cenę udzielić definitywnej odpowiedzi. W polskim środowisku naukowym Eneiteia troszczy się o właściwy kształt psychologii głębi oraz zajmuje się jej propagowaniem zarówno w środowiskach naukowych, jak i wśród osób zainteresowanych życiem wewnętrznym. Temu celowi służyło omawiane Forum, którego obrady podzielone były na kilka sesji. Odbывało się ono w gmachu Biblioteki Narodowej w Warszawie, a rozpoczęło się od półgodzinnego koncertu skrzypcowego, który stanowił wymienite preludeum do rozważań o złożoności ludzkiego „ja”.

Jako pierwszy głos zabrał prof. Maurin, który omawiał religijne i ateistyczne podejście do funkcji psyche. Stosunek do religii i doświadczenia religijnego był punktem definitywnego rozjęcia się Junga i Freuda. Ten pierwszy przyznawał ogromną rolę elementom religijnym, zaś wiedeński psycholog odrzucał zdecydowanie ich wpływ na kształt i funkcje

psyche. Tak naprawdę wykład stanowił dobre wprowadzenie zarówno dla osób po raz pierwszy stykających się z psychologią głębi, jak i dla uprawiających tę dyscyplinę naukowców. To wyjaśnienie obejmowało opis tworzenia się języka psychologii głębi, na przykładzie psychologii Junga. Prelegent przedstawił cały wachlarz inspiracji jungowskiej psychologii, która korzysta z gnozy, z mistyki, alchemii, mitologii oraz wielkich religii Azji jak hinduizm czy buddyzm. Jak widzimy, jest to rozległy materiał tworzący tło do rozważań o *psyche*. Pojawia się pytanie, jak usystematyzować problem o tak wielkim zakresie. Odpowiadając na to pytanie, prof. Maurin przypomniał pewną sytuację z historii nauki, kiedy to od Kartezjusza myślenie naukowe stało się myśleniem systemowym. Można by spierać się o lokalizację w czasie, bo załączki koncepcji nauki uprawianej w granicach systemu można odnaleźć czy to u Arystotelesa, czy to u scholastyków. Chciał przez to pokazać, że zagadnienia psychologii głębi nie mogą być interpretowane w ramach jakiegos systemu. Taki postulat stawia pod znakiem zapytania naukowość całego przedsięwzięcia i domaga się metodologicznego uzasadnienia prowadzonych badań. Psychologii głębi widocznie brak jednoznacznego określenia się, ponieważ przewijały się przez całe sympozjum wypowiedzi o charakterze niedokończonych naukowo zdań, wypowiedzi świadczące o, delikatnie mówiąc, dystansie wobec rzetelnej filozofii oraz stwierdzenia, że to, co usystematyzowane i zdefiniowane, nie podlega kryterium żywotności. Okazuje się, że jeżeli nie zastosuje się pewnych uproszczeń, zarówno język, jak i sama metoda będą nie do odtworzenia, a to stawia pod znakiem zapytania naukowość przedsięwzięcia. I, jakby na potwierdzenie moich przypuszczeń, prelegent podjął zagadnienie „ja”, ukazując różne jego aspekty i sprowadzając słowo *self* do kategorii hinduskiego *atman*.

Kolejny wykład zatytułowany *Historyczno-filozoficzne tło psychologii głębi*. został wygłoszony przez prof. Ryszarda Stachowskiego. Wykład niezwykle ciekawy, ponieważ stosunek prelegenta do systematyki i filozofii odbiegał od poprzednich deklaracji. Prof. Stachowski jest jednym z uczonych zajmujących się historią myśli psychologicznej. W wykładzie postawił on tezę nihilizmu. Rozpoczął od rozróżnienia na nihilizm teoretyczny i praktyczny, a swoje wystąpienia oparł na analizowaniu tego pierwszego. Przypomniał, że słowo „nihilizm” ma potocznie wymiar pejoratywny, ponieważ kojarzy się z poglądem, a nawet postawą dotyczącą negacji sensu. Nihilizm praktyczny zdaje się wołać, że świat, egzystencja, historia, a nawet nauka nie zmiernają w jakimś konkretnym celu, co więcej, ze swej natury są go pozbawione, a doszukiwanie się jakiegokolwiek sensu, nawet cząstkowego, jest zabiegiem prowadzącym donikąd. W swoich analizach nihilizmu teoretycznego zajął się propozycją Nietzschego i Heideggera dotyczącą teorii bytu. Szczególne miejsce zajmuje tu nihilizm Heideggera, który mówił, że filozofia pominęła pewien istotny aspekt bytu, jakim był element jego dziania się. Filozofia rozprawiała o byciu, tworząc ontologię, zapomniała zaś o byciu. Nihilizm to filozofia eliminacji bytu ze swoich struktur. Na potwierdzenie swojej tezy prof. Stachowski zacytował Jana Pawła II, który w *Fides et ratio* określa cztery rodzaje nihilizmu teoretycznego. Psychologia głębi zdaniem prelegenta jest tą dyscypliną, która przywróci byt filozofii, a przynajmniej takie zadanie sobie stawia.

Kolejny wykład należał do ks. dr Kazimierza Pajora, kapłana pracującego w jednej z diecezji niemieckich. W swoim wystąpieniu ukazał różnice pomiędzy rozumieniem nieświadomości u Junga i Freuda. Wykład był ciekawy dla filozofa, ponieważ pokazywał i rozszerzał zarazem wymiary epistemologii. „Ja” i świadomość nie zawsze oznacza tę samą

rzeczywistość, ponieważ istnieją treści, których świadomi nie jesteśmy, co więcej, nigdy nie zostaną nam uświadomione w formie myśli. Zostają jednak uświadomione w formie szczątkowej, funkcjonują jako archetypy, wyobrażenia czy też w postaci marzeń sennych. Wzięcie tego na filozoficzny warsztat może okazać się nie lada przygodą dla antropologii czy epistemologii, zaś zestawienie tych wyników z kantowską teorią czystego rozumu może stanowić poważne wyzwanie.

Po tym wystąpieniu zarządzono przerwę, a po jej upływie swój wykład wygłosiła wrocławska tanatopsycholog dr Jadwiga Weis. Dość oryginalny tytuł *Spacer Freuda i nocna podróż Junga* oraz sposób przedstawienia był pełnym obrazem zadań psychologii głębi. Pytanie o wychodzenie z pomieszczeń dwóch wymienionych psychologów to nie tylko pytanie dotyczące ich trybu życia, to pytanie o relacje badań psychologii głębi z ludzkim, dziejącym się życiem. Sam język, jakim posługiwała się prelegentka, był tak jasny, klarowny i barwny, że słuchacze wraz z nią przemierzali się po ulicach Wiednia czy Zurichu, idąc krok w krok za wielkimi psychologami. Zawartość metaforyczna jeszcze bardziej pogłębiała więź między słuchaczami a bohaterami opowieści. Spacer Freuda doprowadził go do dwóch niezwykle odkryć: wartości intymnego spotkania ze światem oraz zamknięcia się niektórych na otaczające nas piękno. Spotkanie z pięknem natury jest momentem zatrzymania czasu, liczy się tylko tu i teraz i okazuje się, że to, co postrzegane, ma wartość tak ogromną, jakby nic innego na świecie nie istniało. Tego doświadczył sam Freud, zaś jego dwaj towarzysze nie poddali się urokowi chwili, ponieważ, jego zdaniem, bali się jej przemijalności. Natomiast Jung odbywał swoją podróż pociągiem, jadąc na pogrzeb matki. Jedzie pełen goryczy, bólu, żalu spowodowanego jej odejściem, jego serce pełne jest poczucia winy, ponieważ nie zdążył powiedzieć jej wszystkiego, nie był przy jej śmierci, nie trzymał jej za rękę. Uświadamia sobie, że więź z matką realizowała się jednocześnie w dwóch wymiarach: ziemskim i pozaziemskim. Matka przemawiała do niego w normalny ludzki sposób – to matka nr 1, ale również istniała inna forma komunikacji wymykająca się wszelkim kryteriom racjonalności, objawiająca się w formie snów lub innych irracjonalnych doświadczeń – to matka nr 2. Tęsknota za matką nr 1 ujawnia się w śnie, w którym słyszy jej przeraźliwy głos zmieniający się w syk nie do wytrzymania, jednak przez ten syk, ponad nim, słyszy Jung muzykę, tańce, jest świadkiem świętowania. To korowód znajomych i bliskich, którzy już zmarli, prowadzi duszę matki do nieba. Obie te próby to eseje o przemijaniu, które stają się granicą wejścia w tajemnicę nieprzemijalności, nieskończoności i wieczności.

Ostatni wykład, jakiego dane mi było wysłuchać, to próba interdyscyplinarnego ujęcia struktury psychicznej, można powiedzieć, całkowicie nieudana, przyjmująca miejscami formę synkretycznej teorii wszystkiego. Wystąpienie było znakiem niemożliwości metodologicznego pogodzenia niektórych tradycji filozoficznych ze współczesnymi formami psychoterapii. Język, którym posługiwał się pan dr Damian Janus, miał być czytelny, lecz ze względu na zbyt wiele uproszczeń był po prostu niezrozumiały. Niekiedy wypowiedzi traciły naukowy charakter, ponieważ uzasadnianie poszczególnych tez dokonywało się na zasadzie autorytetu terapeuty (ja tak uważam), a nie na podstawie autorytetu tekstu myśliciela. Ponadto neoplatońska interpretacja fragmentu tekstu św. Tomasza dotycząca Boga jako *esse subsistens* była pozbawiona istotnych kontekstów, takich jak kontekst historyczny czy systemowy, nie mówiąc już o uwzględnieniu relacji Arystoteles – Tomasz. Podob-

nie umiejscowienie początku epistemologicznego sporu o naturę umysłu („czysta karta” czy „wiedza wlana”) w epoce postkartezjańskiej jest daleko idącym uproszczeniem historycznym. Niemniej sama próba uwzględnienia relacji interdyscyplinarnych jest przedsięwzięciem godnym pochwalenia, jednak podstawowe założenie psychologii głębi: brak systemu, w tym przypadku okazało się raczej przeszkodą niż pomocą.

Udział w tym Forum uważam za udany, patrząc bowiem na zainteresowanie, można domniemywać, że ta dyscyplina cieszy się coraz większą popularnością wśród różnych grup. Jak pokazują publikacje wydawnictwa, jego działalność, zarówno w pozyskiwaniu nowych autorów, jak i tytułów obcojęzycznych jest dalece zaawansowana. Każdy z uczestników, oprócz standardowych materiałów konferencyjnych związanych z samym wydaniem i z promocją wydawnictwa, otrzymał dość obszerną publikację o fenomenie Junga. Zostały również przedstawione zapowiedzi tematów kolejnych numerów „ALBO, albo” oraz pierwsza polska biografia Junga autorstwa ks. Kazimierza Pajora, która ma się ukazać jeszcze w tym roku. Uczestnik odniósł wrażenie, że obecność filozofów na tego typu konferencjach, choć niepożądana, jest jednak konieczna ze względu na naukową poprawność.

ks. Witold Baczyński

Sprawozdanie z Pierwszego Ogólnopolskiego Zjazdu Członków Założycieli i Moderatorów Diecezjalnych Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II (Warszawa, 8 IV 2006)

W dniu 8 kwietnia odbył się w Warszawie, w gmachu Konferencji Episkopatu Polski, Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Członków Założycieli i Moderatorów Diecezjalnych Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. Spotkanie rozpoczęła Msza św. w intencji Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. bp Andrzej Dziega. Kaznodzieja podkreślił wagę wydarzenia i wskazał na konieczność rozwijania duszpasterstwa biblijnego w Polsce. Wyraził także podziękowanie ks. abp. Marianowi Gołębiewskiemu, który był *spiritus movens* powstającego dzieła, jako przewodniczący Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski.

Po Mszy św. rozpoczął się panel na temat: *Aktualizacja Pisma Świętego i duszpasterstwo biblijne w Polsce*. Przewodniczył mu dyrektor Dzieła, ks. prof. H. Witczyk. W kilku zdaniach nakreślił cele statutowe Dzieła Biblijnego, wśród których naczelnym jest takie wyjaśnianie tekstu Pisma Świętego, aby było ono zrozumiałe przez dzisiejszych słuchaczy. Dyskusja panelowa obejmowała zagadnienia: od czego rozpocząć prace Dzieła w diecezjach, w jaki sposób upowszechniać Biblię w mediach (radio, prasa, Internet), jak pracować z katechetami i jak przygotowywać animatorów biblijnych. Ks. prof. Pawłowski mówił o trzech sposobach interpretacji Biblii: jako dzieła literackiego, jako księgi wiary, która tworzy wspólnotę, oraz jako tekstu kulturotwórczego.

Ks. prof. Hałas, odpowiadając na postawione w temacie pytanie („Co możemy?”), wskazał na konieczność współpracy ze Stowarzyszeniem Biblistów Polskich. Zadaniem DB miałyby być popularyzacja osiągnięć polskiej biblistyki. Popularyzacja ta winna być

koordynacją działań we wszystkich polskich diecezjach. Wydaje się korzystne, by spotkanie katechetów na początku roku szkolnego poświęcić tematyce *lectio divina*, przybliżając jednocześnie idee DB. Idee te należałoby także rozpowszechniać w szkołach katolickich, ruchach religijnych i Klubie Inteligencji Katolickiej. W seminariach duchownych można zaproponować *lectio divina* lub krąg biblijny dla kleryków. Dużo czasu zabrała dyskusja na temat tego, czy przyjąć dla DB jedno tłumaczenie Biblii, czy też pozostawić dowolność w tym względzie. Dyskusję panelową wzbogaciły wypowiedzi członków założycieli i moderatorów o duszpasterstwie biblijnym w ich diecezji oraz propozycje nowych działań. Zastanawiano się nad wyborem wspólnej, podstawowej formy działania moderatorów DB w diecezjach, a także nad formami współpracy centrali DB z ośrodkami diecezjalnymi (moderatorami i diecezjalnymi oraz diecezjalnymi ruchami religijnymi i organizacjami).

Kolejnym punktem spotkania był panel na temat: *Współpraca Dzieła Biblijnego z prasą i wydawnictwami*. Obejmował dwa zagadnienia: propozycje biblistów w odniesieniu do konkretnych redakcji (ks. K. Bardski; ks. M. Rosik; ks. W. Pikor; ks. J. Lemański; ks. G. Szamocki; ks. J. Molka; ks. T. Siuda; ks. C. Korzec) oraz oczekiwania i propozycje redaktorów i wydawców w odniesieniu do biblistów (redaktorzy Pallottinum, Jedności, WAM, Księgarni św. Wojciecha, „Katechety”, „Niedzieli”, „Gościa Niedzielnego”, „Bliżej Biblii”, „Naszego Dziennika”, „Przewodnika Katolickiego”, „Idziemy”, „Posłańca Serca Jezusowego”, „Różańca” i innych redakcji oraz wydawnictw gotowych do współpracy z DB). Głos zabrali redaktorzy pism katolickich, „Niedzieli” i „Gościa Niedzielnego”.

Redaktorzy „Niedzieli” zaproponowali dalsze prowadzenie na łamach swego pisma komentarzy do codziennych czytań liturgii słowa. Prawdopodobnie pojawi się także rubryka poświęcona opowiadaniom biblijnym w formule: tekst – komentarz – obraz. „Gość Niedzielny” zamierza otworzyć rubrykę „Biblia w kulturze”, prezentującą dzieła sztuki o inspiracji biblijnej. Redaktorzy pisma „Idziemy” zatrzymają się na prezentacji tradycji mądrościowej. Uczynią to w formie aforyzmów i artykułów. Podobnie łamy dla artykułów o treści biblijnej otworzył „Przewodnik Katolicki”. Pomoce katechetyczne o Biblii będą publikowane w piśmie „Katecheta”. Współpracę zaferowali także redaktorzy „Przeglądu Powszechnego”, „Posłańca Serca Jezusowego”, „Naszego Dziennika”, „Różańca” i „Bliżej Biblii”. Swoje propozycje zaprezentowały także wydawnictwa katolickie.

Następnie ks. M. Rosik zaprezentował powstające przy PWT we Wrocławiu Podyplomowe Studia Biblijne. Podstawowym celem studiów jest formacja biblijna osób świeckich, które ukończyły już studia wyższe. Podyplomowe Studia Biblijne nie tylko prowadzą do pogłębienia wiedzy na temat Pisma Świętego, archeologii, geografii i historii biblijnej oraz języków biblijnych, ale także przygotowują do prowadzenia grup i kręgów biblijnych w różnych ośrodkach formacyjnych. Podyplomowe Studia Biblijne dają następujące uprawnienia: katecheci i nauczyciele kończący PSB mogą dołączyć dyplom do akt, starając się o awans zawodowy; dyplom PSB upoważnia do prowadzenia grup i spotkań biblijnych w ramach pracy grup modlitewno-formacyjnych. Formy kształcenia animatorów proponuje także Centrum Formacji Duchowej w Krakowie prowadzone przez oo. salezjanów. Na zakończenie spotkania odbyła się prezentacja strony internetowej Dzieła Biblijnego (www.biblista.pl). Kolejne spotkanie ustalono na 10 VI 2006.

ks. Mariusz Rosik

José-Ramón P. Arangüena, *L'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Le Laurier, Paris 2001, ss. 119.

Nie bez racji powszechnie sądzi się, że mówienie w sposób prosty, a zarazem poprawny o sprawach czy problemach złożonych, sprawne posługiwanie się językiem zrozumiałym dla człowieka, który dysponuje niewielką wiedzą, jak również jest pozytywnie nastawiony i otwarty, by ją posiłkować od dobrego nauczyciela, jest umiejętnością graniczącą ze sztuką. To spostrzeżenie odnosi się w całej rozciągłości do tak ważnej sprawy, jaką jest zadanie wprowadzenia człowieka w głąb tajemnicy Kościoła. Jeśli zaś wypowiadający się występuje w roli inicjatora w pełni prawdy o Kościele, mówiąc o nim, że pojmuje go jako Matkę, którą należy kochać, to nie trzeba stawiać pytania o obiektywizm naukowy wykładu. Autor polecanej książki podejmuje się szczególnego zadania z tej właśnie perspektywy. Ona niejako już na początku zapowiada i gwarantuje, że podzieli się ochoczo całą percepcją jego tożsamości, jako organizmu żywego i ożywającego. Tak może bowiem wyglądać niepozorna służba temu Kościołowi, który się kocha, bowiem prawdziwa miłość nie pozwala na zaślepienie, a wbrew temu, co się sądzi o wartości chłodnego aseptycznego spojrzenia kogoś obcego, kto występuje w roli zewnętrznego obserwatora, wypowiedzi i wykłady o rzeczywistości Kościoła opatrzone wręcz cechą klarowności i obiektywności wyводу.

José-Ramón P. Arangüena po studiach filozofii na Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie i prawa na Uniwersytecie Complutense w Madrycie podejmuje się zaprezentowania refleksji o Kościele, po Soborze Watykańskim II, która jest wyjątkowo obogata. Eklezjologia współczesna stała się autonomiczną dyscypliną naukową między innymi dzięki wykorzystaniu obfitego dorobku teologii biblijnej i uwzględnienia dziedzictwa Tradycji Kościoła, co pozwoliło teologom przekroczyć barierę apologetycznego punktu widzenia, którym z konieczności była wcześniej bardzo mocno warunkowana. Wprowadzając czytelnika w jej arkana, Autor uwzględnia także posoborowy dorobek eklezjologii, co nie tylko wzbogaca jej treść, ale zarazem ukazuje jej szybki, trwający rozwój. Proponowana droga poznawania Kościoła obejmuje sześć etapów.

Zaczyna się pierwszym rozdziałem traktującym o *pochodzeniu i celu Kościoła* (s. 13-). Jakkolwiek by było, trzeba przyznać za przewodnikiem, że Kościół jest powszechnie obecną rzeczywistością w świecie i jawi się przed człowiekiem jako wyzwanie domagające się reakcji. Jedni patrzą nań z samego wnętrza Kościoła, inni natomiast niejako z zewnątrz. U jednych, jak i drugich pojawiać się mogą w obliczu tego faktu następujące pytania: skąd się bierze ten fenomen? w jaki sposób ujrzał światło dzienne? do czego ma służyć? wreszcie, co on – mając na względzie tego rodzaju fundamentalne problemy – sam mówi o sobie i własnej tożsamości? Niezależnie od obranego punktu widzenia odpowiedzi na te i podobnego rodzaju pytania sprawiają, że coraz głębiej rozumie się tę rzeczywistość, a zaangażowany udział w życiu wspólnoty Kościoła okazuje się dobrze uzasadnioną i słuszną wybraną postawą człowieka. Czytelnik więc zostaje od samego początku wprowadzony w głąb tajemnicy Kościoła wywodzącego się z miłości i odwiecznego zbawczego planu Boga Ojca, założonego w czasie przez Jezusa Chrystusa – Odkupiciela człowieka, zjednoczonego i podtrzymywanego w istnieniu przez Ducha Świętego Kościoła, który ma być powszechnym sakramentem zbawienia.

Misterium Kościoła wyraża się wspólnotą ludzi z Bogiem i między sobą. W przedstawionym Kościele, zdając się na przewodnika, czytelnik poznał już jego boskie pochodzenie i transcendentny cel, jakim ma służyć człowiekowi. To tylko fragment tej rzeczywistości, która zwraca na siebie uwagę szczególną tożsamością, a dla której nie odnajdujemy żadnej analogii w doczesnym świecie dostępnym powszechnemu doświadczeniu człowieka. Trzeba więc dalej pytać: kim on po prostu jest? To pytanie wprowadza do szczególnie pięknego rozdziału opisującego *naturę Kościoła* (s. 33-), który przedstawia w krótkiej syntezie doktrynę, a wręcz jest jedynym kluczem służącym do poprawnego poznania i zrozumienia tego wszystkiego, do czego czynimy aluzję, gdy próbujemy mówić o Kościele. Gdy pytamy bowiem o rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła, to z soborowego nauczania dowiadujemy się, że jest on ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący.

Kościół widzialny, hierarchicznie zbudowana społeczność (s. 45-) jest przedmiotem uwagi trzeciego rozdziału. Tajemnica Kościoła ma przecież jeszcze swój inny, ważny wymiar, stanowiący o jego zakorzenieniu w tej rzeczywistości, którą zwykle opisuje się kategoriami przestrzeni i czasu. Ona bowiem stanowi naturalne środowisko, gdzie przychodzi człowiekowi realizować swoje powołanie, rozwijać i spełniać siebie jako byt osobowy. Właśnie tutaj, w Kościele, on jako osoba staje się – co jest wyjątkowym dla niego wyróżnieniem – partnerem Boga. Ten rozdział koncentruje uwagę czytelnika na elementach widzialnych i ziemskich Kościoła. W szczególności zaś traktuje o członkach, którzy tworzą Kościół, analizuje jego strukturę społeczną i hierarchiczną, pochodzącą wprost z ustanowienia Chrystusa, bowiem w ten właśnie sposób Jezus wyposażył swój Kościół, aby w nim mogła trwać i spełniać się zbawcza misja.

Czym jest *misja Kościoła na ziemi* (s. 63-), ta wynikająca wprost z woli Jezusa Chrystusa, ujawniona właśnie w samym akcie powoływania przez Niego do istnienia pierwotnej wspólnoty? Pytanie dotyka sedna treści tego, co prezentuje ten rozdział. Ścisłe rzecz biorąc, pojęcie misji oznacza w istocie posłanie, ale w języku obiegowym wskazuje raczej na rolę, funkcję, a nawet zadanie, jakie wszelkiego rodzaju misja zawiera w sobie, wykonywane przez tego człowieka, który, jako specjalnie przygotowany i upoważniony, dostępuje zaszczytu posłania. On bowiem cieszy się pełnym zaufaniem tego, kto go posyła. Posłanie nobilituje. W rzeczywistości Kościoła możemy mówić o tym, co jest specyfiką tego aktu posłania w wymiarze misji zleconej hierarchii, misji spełnianej przez laikat, wreszcie misyjnego zaangażowania osób konsekrowanych.

W przedostatnim rozdziale noszącym tytuł *Kościół katolicki a wyznania chrześcijańskie* (s. 87-) myśl Autora koncentruje się przede wszystkim na pierwszym członie, choć nie zapomniał bynajmniej o aktualnej wciąż sprawie ekumenizmu i problemach dialogu międzyreligijnego. Już pierwszy rozdział wskazał na racje uzasadniające, że Jezus Chrystus w czasie ziemskiego posługiwania z misją zbawienia nieustannie zmierzał do ustanowienia swojego Kościoła, którego rdzeń stanowi Piotr Apostoł, pierwszy z powołanych, otoczony gronem innych Apostołów – jego towarzyszy. Ci zresztą podobnie jak on wywodzą się z jednej i tej samej wspólnoty uczniów coraz głębiej wsłuchanych i wpatrzonych w Dobrą Nowinę, głoszoną i realizowaną przez Mistrza z Nazaretu, a którą mieli zanieść aż na krańce ziemi. Jawi się więc nam Kościół jako jeden, święty, powszechny i apostołski, a w zwią-

ku z takim rozumieniem tradycja wywodząca się od czasów biskupa Cypriana z Kartaginy dziedziczy maksymę *Extra Ecclesiam nulla salus*. Tymczasem doświadczenie minionych dwudziestu wieków, gęsto tkanych niekiedy bardzo boleśnie odczuwanymi wydarzeniami, nie pozwala współcześnie uniknąć cisnącego się na usta i domagającego się odpowiedzi pytania: czyżby Jezus Chrystus rzeczywiście nie założył jednego Kościoła? A jeśli tak, to w jaki sposób poznać prawdę, której się wierzy, a w związku z tym, co myśleć o licznych przecież Kościołach chrześcijańskich?

Wreszcie pozostaje do przebycia ostatni etap poznawczej drogi, któremu J.R.P. Arangüena daje tytuł *Kościół niewidzialny. Spełnienie Kościoła* (s. 103-) i tym samym dochodzimy docelowo, gdzie można się przekonać, iż doświadczenie świtu nowego świata nie jest bynajmniej bałamutną złudą, lecz realnym spełnieniem życia wiarą w kościelnej przestrzeni. Dotychczasowe studium wprowadzające w głąb tajemnicy Kościoła koncentrowało uwagę czytelnika na analizie zbawczej rzeczywistości jako na instytucji widzialnej, w której zanurzony jest żywy człowiek odbywający ziemski etap swojej wędrówki. Czy ona się kończy w tym doczesnym wymiarze, a Kościół towarzyszy ludzkości tylko w granicach zakreślonych czasem? W Kościół wpisane są również i inne aspekty jemu tylko właściwe, jako elementy konstytutywne, wymykające się zresztą poza granice powszechnego doświadczenia, lecz dostępne poznawczo na drodze wiary. Trzeba więc dla pełnego obrazu powiedzieć o zawsze aktualnej rzeczywistości niewidzialnej Kościoła, jak też o jego przyszłym spełnieniu.

Nie tylko we *Wprowadzeniu* (s. 9-) i *Epilogu* (s. 115-) Autor daje dowody miłości do Kościoła, odpowiadając tym samym na postulat Jana Pawła II wyrażony w homilii skierowanej do wiernych podczas wizyty w Barcelonie w 1982 roku. Wprowadzenie do eklezjologii w całości jest potraktowane jako służba Kościołowi Matce i ma charakter ważnego świadectwa, które warto poznać nie tylko z uwagi na przedstawiony wykład współczesnej eklezjologii.

Wyrasta ona z nauczania Soboru Watykańskiego II, który jest często cytowany, podobnie jak *Katechizm Kościoła Katolickiego*, a także myśl papieża Jana Pawła II. Dla pogłębienia i poszerzenia wiedzy w tym zakresie w *Bibliografii* (s. 117-) Autor wskazuje na prace wybitnych współczesnych teologów takich, jak m.in. G. Bardy, Y. Congar, H. de Lubac, J. Ratzinger i oczywiście A. Del Portillo czy J. Escriva. Książka więc nie powinna ująć uwagi wszystkich interesujących się Kościołem.

ks. Andrzej Nowicki

„*Scriptura Sacra. Studia Biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*” 8-9 (2004-2005), red. B. Polok i in., ss. 292

Od niemal dziesięciu już lat na polskim rynku teologicznym istnieje czasopismo biblijne „*Scriptura Sacra*”, wydawane przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego. Warto zajrzeć do ostatniego, podwójnego numeru pisma, w którym różnorodność podejmowanych zagadnień jest imponująca. Ułożone zostały według klucza teologicznego: najpierw teksty dotyczące Starego Testamentu, następnie judaizmu, a wreszcie odnoszące się do ksiąg Nowego Przymierza.

Artykuł J. Kułaczowskiego *Bóg jako źródło prawodawstwa w świetle Kodeksu Świętości (Kpł 17-26)* w sposób bardzo poprawny metodologicznie ukazuje źródło prawodawstwa izraelskiego, wskazując nie tyle na system nakazów i nakazów, lecz na pouczenia i wskazówki. Jest pożyteczny nie tylko ze względów poznawczych, ale także egzystencjalnych. K. Witkowska zajęła się *Symboliką krwi w świecie Bliskiego Wschodu i Biblii*. Pomimo pewnej niekonsekwencji w tytule (Biblia przecież powstawała na starożytnym Bliskim Wschodzie) tekst stanowi szerokie omówienie znaczenia symbolu krwi w środowisku biblijnym Starego Testamentu oraz daje duże podstawy do głębszej analizy teologicznego wymiaru Eucharystii. D. Rybol ukazał w swym artykule *Znaczenie imienia w najstarszych cywilizacjach starożytnych Bliskiego Wschodu*. Publikacje polskie zazwyczaj zatrzymują się na znaczeniu imienia w Starym Testamencie. Dlatego to wartościowe studium poszerza horyzont patrzenia na problematykę imienia na ludy ościenne Izraela.

A. Skrzypczyk dokonał *Przeglądu tekstów qumrańskich w aspekcie świątynnym*. Artykuł jest usystematyzowaniem materiału dotyczącego świątyni w zwojach znad Morza Martwego według logicznego klucza. Okaże się niezwykle pomocny po zakończeniu piątego wydania *Biblia hebraica quinta*, która w aparacie krytycznym również uwzględniła teksty qumrańskie. M. Rosik zatrzymał się nad zagadnieniem: *Das Gebet Jesu im Markusevangelium im Licht der jüdischen Überlieferung*. Autor ukazuje teologiczne znaczenie modlitwy Jezusa w przekazie ewangelisty Marka. Przedstawia najpierw zwyczaje modlitewne w środowisku judaistycznym, a następnie analizuje teksty Markowe mówiące o modlitwie Jezusa. J. Jaromin ukazuje w swym artykule *Wartość królestwa Bożego w przypowieści o ukrytym skarbie (Mt 13,44)*. Novum analizy egzegetycznej leży w zastosowanej metodzie – jest nią metoda lingwistyczna, jako uzupełnienie badań historyczno-krytycznych. Warto podkreślić również ukazanie *Wirkungsgeschichte* i kontekstu liturgicznego omawianej przypowieści. W. Styra analizuje *Opowiadanie o dwunastoletnim Jezusie w Świątyni (Łk 2,41-51) w aspekcie lingwistycznym*. Również w tym artykule z powodzeniem zastosowano metodę lingwistyczną, co należy docenić szczególnie na polskim gruncie biblistyki. Drugi tekst W. Styry mówi o *Terminologii Świątyni w pismach Łukasza*. Tak sformułowany tytuł w pewnym sensie narzuca metodę badań, która została zastosowana z całą poprawnością i doprowadziła do wysnucia właściwych wniosków zamieszczonych w zakończeniu tekstu.

P.F. Szymański zastanawiał się nad znaczeniem odpowiedzi na pytanie „*Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych? [...] On żyje*” (Łk 24,5.23). Autor ukazuje cechy dialogów Jezusa po Jego zmartwychwstaniu. Jest to ze wszech miar pożyteczne studium opowiadań o wydarzeniach paschalnych. Również chrystofanii dotyczy następny artykuł P.F. Szymańskiego: *Dwie interpretacje cierpienia w homilii na drodze do Emaus (Łk 24,19b-21.25-27)*. Po dokonaniu analizy tekstu metodą historyczno-krytyczną, autor formułuje wnioski dotyczące interpretacji cierpienia Jezusa – Proroka i Mesjasza. Tekst jest warty publikacji nie tylko ze względu na aspekt poznawczy, ale także egzystencjalny, dotyka bowiem żywotnego tematu cierpienia w ludzkim życiu. K. Ziaja zajął się *Problemem struktury Ewangelii św. Marka we współczesnej egzegezie*, którą naświetlił na tle ogólnej struktury wszystkich Ewangelii synoptycznych. Autor wykazał, że struktura dzieła Markowego potwierdza jego założenia teologiczne, skoncentrowane na pytaniu: Kim jest Jezus? To stanowi niewątpliwie o dużej wartości merytorycznej artykułu. Podobnemu pro-

blemowi poświęcony został kolejny tekst K. Ziari, z tym że dotyczy on struktury dzieła Janowego. Autor dochodzi do wniosku, że na strukturę Ewangelii miały wpływ różne postawy ludzi wobec Jezusa. Jest to ciekawa, nowa propozycja spojrzenia na budowę tego dzieła, bez wątpienia więc zasługuje na publikację.

F. Sieg zaprezentował *Implikacje formuły samookreśleniowej Ap 1,17c.18 dla interpretacji Baranka w Ap 4-5*. Pomijając nieco niezgrabne sformułowanie w tytule („interpretacja Baranka”), jest to tekst bardzo wartościowy ze względu na szczegółowe analizy w nim dokonane oraz ze względu na fakt, że Autor zajął się jedną najtrudniejszych ksiąg Nowego Testamentu, o której literatura nie jest jeszcze w Polsce zbyt bogata. T. Hergesel i E. Pasionek przedstawiają studium postaci Barabasza (Mt 27,16). Bardzo niewiele artykułów (a już chyba żadnej monografii) nie poświęcono Barabaszowi, już więc choćby z tego powodu – nie wspominając o licznych wartościach merytorycznych – temat taki wart jest publikacji. Podobne studium postaci zaprezentował M. Szlagowski w artykule *Z dziejów postaci Kaina, Barabasza i Judasza*. Oprócz danych biblijnych na temat owych „złoczyńców” Autor sięga po literaturę piękną i filozoficzną, co stanowi duże wzbogacenie dla prezentowanych rozważań. Jest to głębokie spojrzenie na tajemnicę zła, stąd warto je upowszechnić drukiem.

W dziale „Recenzje i sprawozdania” zamieszczono recenzje dwóch książek i prezentację dwóch sympozjów naukowych. Walorem czasopisma jest zamieszczanie krótkich streszczeń prezentowanych artykułów w językach obcych, a także podawanie obcojęzycznych tytułów tych tekstów. Wydaje się, że wszystkie przedstawione artykuły są godne uwagi teologicznego czytelnika (zwłaszcza biblisty), tak ze względu na ich wartość merytoryczną, jak i naukową poprawność. Mogą okazać się cennym wkładem w rozwój polskiej myśli teologicznej w zakresie teologii biblijnej.

ks. Mariusz Rosik

Pierre Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Antyk, Kęty 2004, ss. 135

Określona problematyka filozoficzna jest zwykle jakimś rodzajem odpowiedzi na konkretną sytuację egzystencjalną człowieka. Pomiedzy współczesnością a duchowym klimatem schyłkowych dekad cesarstwa rzymskiego można by snuć wiele analogii. Bez wątpienia jedną z nich jest znamienna dla obu ucieczka od świata, od jego złożoności, a bardzo często także od jego absurdów. Jest ona widoczna w naszych czasach w różnego rodzaju nowych ruchach religijnych, sektach, zainteresowaniu mistyką i duchowością. Starożytne odpowiedniki tych tendencji możemy odnaleźć między innymi w myśli filozoficznej Plotyna. Uczynienie jej przedmiotem refleksji może pomóc współczesnemu człowiekowi w znalezieniu przynajmniej częściowej odpowiedzi na nurtujące go problemy, może także stać się inspiracją do dalszych poszukiwań.

Książka P. Hadota poświęcona, można by rzec, duchowości plotyńskiej, po raz pierwszy ukazała się w 1963 roku we francuskiej serii wydawniczej, której celem było naszkicowanie psychoportretu i poniekąd odtworzenie wewnętrznej przygody ludzi, których udziałem było doświadczenie Absolutu. Jej polskie tłumaczenie ukazało się jako XXXIX tom

niezwykle ciekawej serii „Fundamenta. Studia z historii filozofii”. *Plotyn albo prostota spojrzenia* – już sam jej tytuł sugeruje, że autor zamierza przedstawić plotyński sposób życia i myślenia w kategoriach nieustannego poszukiwania tego, co niezłożone. To filozoficzne poszukiwanie ma formę swoistych ćwiczeń duchowych, w których dusza, wiedzioma jedynym pragnieniem zagubienia się w kontemplacji i ekstazie, niejako rzeźbi samą siebie. Autor odsłania centralną intuicję Plotyna, kultywującą przekonanie, że ludzkie „ja”, stanowiące dla każdego przedmiot bezpośredniego doświadczenia, jest nierozdzielnie zjednoczone z „ja” wiecznym, modelowym, które istniejąc w boskiej myśli, uobecnia się także w ludzkim wnętrzu. Plotyńskie doświadczenie wnętrza – w przekonaniu P. Hadota – odsłania poziomy duchowego życia człowieka. Ludzkie „ja” rozciąga się zatem od Boga po materię. Jednakże, co warto podkreślić, wezwanie do odkrywania świata duchowego nie jest negacją świata materii, ale zwróceniem uwagi na konieczność przemiany widzenia zmysłowego, tak by mogło poprzez materię „dostrzec” świat dostępny jedynie wzrokowi intelektu. Realizując się w ten sposób odkrywanie jedności świata, choć na różnych poziomach, przybiera na sile, gdy złożoność refleksji ustępuje prostocie kontemplacji i wewnętrznego skupienia. Jedynie wtedy człowiek ma szansę ujżenia świata we wszystkich jego wymiarach jako Obecności, która w postaci prostej i dynamicznej siły staje się przedmiotem doświadczenia mistycznego, czyli inaczej mówiąc, przedmiotem miłości. To właśnie emanująca z istnienia atrakcyjność Dobra, jego wdzięk (*charis*) pociąga człowieka. Miłość zatem budząca się w człowieku stanowi dla Plotyna – podkreśla Hadot – swoistą reakcję na rzeczywistość nieskończenie go uprzedzającą. Autor analizując zagadnienie miłości, nie ogranicza się jedynie do przedstawienia samych zapatrywań Plotyna, ale umiejętnie zestawia je z wizją Platona, jak również z poglądami gnostyków, ukazując w ten sposób ich odmiennosc pomimo wspólnych korzeni. Zdaniem autora doświadczenie mistyczne jest dla Plotyna powrotem duszy do swego źródła, do pierwotnej jedności z tym, co nieodróżnicowane. Mieści się ono zatem w kosmogonicznej perspektywie emanującej Jedni. Ułomność natury ludzkiej sprawia, że trzymanie się na boskim poziomie egzystencji właściwej stanom ekstazy uniesienia wymaga wysiłku i nieustannego ćwiczenia, słowem wymaga praktykowania cnót, którym Plotyn poświęca wiele miejsca. Cnoty, czyli konkretny styl życia, mają za cel takie przygotowanie duszy, by mogła ona nieustannie przeżywać boską obecność. P. Hadot w swoich wnikliwych analizach zwraca uwagę, że usilne dążenie do trwania w skupieniu i wewnętrznej jedności z tym, co duchowe, bynajmniej nie prowadzi do wyobcowania czy wręcz odwrócenia się od drugiego człowieka i świata. Właśnie postawa całkowitej gotowości i otwartości, którą filozof przyjmuje w stosunku do Boga, nakazuje mu pozostawać całkowicie otwartym także wobec innych ludzi. Ta otwartość przybiera u Plotyna cechy wyrozumiałości i łagodności. Autor uwypukla tu wielki paradoks, polegający na tym, że Plotyn – samotnik, głoszący porzucenie wszystkiego, łącznie z ucieczką od własnej świadomości – *de facto* wznosi się na wyżyny człowieczeństwa rozumianego jako pełne uważnej sympatii, ofiarne współzycie z innymi ludźmi. W ten sposób książka o Plotynie staje się także jego apologią wobec zarzutu obojętności na drugiego człowieka.

P. Hadot analizuje starożytne źródła filozoficzne jednocześnie jako filolog i historyk filozofii. Z pasją obala mity, ukazuje niebezpieczeństwo uproszczeń czy zbyt powierzchownych interpretacji. Ujmuje zagadnienia w szerokim kontekście, wydobywając oryginalne

nalność myśli Plotyńskiej i jej polemiczny charakter w stosunku do nurtów filozoficznych jemu współczesnych. Krytycznym okiem potrafi także popatrzeć na informacje dostarczone przez samego Porfiriusza, pierwszego biografę Plotyna i „wydawcy” jego dzieł, ucząc tym samym uważnego czytelnika niezwykle przydatnej umiejętności oddzielania faktów od ich interpretacji. Wszystko to stanowi o niewątpliwej wartości prezentowanej pozycji. Książka, choć objętościowo niewielka, ma charakter swobodnego apelu i nawoływania, którego adresatem staje się człowiek współczesny. P. Hadot jest przekonany, że duchowość Plotyna warta jest szczególnej uwagi także dzisiaj, pomimo bardzo odmiennych uwarunkowań historycznych. Emanujący z niej ideał filozofa jako „przewodnika świadomości”, jako mędrca czerpiącego z bogactwa refleksji intelektualnej i tradycji ćwiczeń duchowych, wydaje się nie tracić nic na swej aktualności. Znamienna jest refleksja, jaką Autor kończy swoją książkę, stanowi ona swoiste przesłanie do współczesnych: „Jednak w moich oczach tego, co «tajemne», «niewyraźalne», «transcendentne», nie należy tylko szukać, jak to czyni Plotyn, w perspektywie pierwotnej Inteligencji, Form i Jedności, to znaczy w ucieczce od wielkości i świata zmysłowego, ale również, a nawet o wiele bardziej, w perspektywie żywej i konkretnej egzystencji, wyłaniania się i pojawiania się rzeczy widzialnych. Podkreślałem, to prawda, w tej książce wartość, jaką Plotyn wiązał ze światem zmysłowym. Niemniej jednak był on, w jego oczach, rzeczywistością zdegradowaną i niższą, od której trzeba się oddalić. Czy nie można jednak odkryć tego, co niewyraźalne, tajemne, transcendentne, być może Absolutu, w nieprzebranym bogactwie chwili obecnej i w kontemplacji rzeczywistości najbardziej konkretnej, najbardziej banalnej, najbardziej codziennej, najbardziej mizernej? Czy nie można odczuć w tej rzeczywistości zawsze obecnej Obecności? «Odrzuć wszystkie rzeczy», mówił Plotyn. Jednak czy w jaskrawej sprzeczności nie powinno się powiedzieć także: «Przyjmij wszystkie rzeczy»?”. Lektura dziełka P. Hadota stanowi zatem nie tylko wartościowe uzupełnienie wiedzy z zakresu historii filozofii starożytnej, ale także cenny materiał do refleksji i poszukiwań zupełnie współczesnych.

ks. Mirosław Kiwka

Henryk Komański, Szczepan Siekierka, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939-1946*, Nortom, Wrocław 2004., ss. 1182, fot. 379

W 1983 r. ukazała się drukiem książka ks. bp. prof. dr. hab. Wincentego Urbana pt. *Droga krzyżowa archidiecezji lwowskiej w latach II wojny światowej 1939-1945*. Wywołała ona wielkie poruszenie wśród polskich czytelników i negatywny odzew ze strony niektórych Ukraińców. Wtedy zrozumiałem, że powinna ukazać się wielka pozycja naukowa, która przedstawiłaby prawdę o gehennie ludności polskiej ze strony ludobójczej działalności OUN-UPA. Z opowiadań mojej Mamy wiedziałem, że gdy przychodził wieczór, uciekała z dziećmi z domu przed banderowcami. Moja Ciocia została w bestialski sposób zamordowana w swoim domu niemal na oczach męża i dwóch synów, ukrytych na strychu. W tym czasie mój Ojciec służył w Wojsku Polskim i poniósł śmierć na froncie w styczniu

1945 r. w Wadowicach. Przekonałem się, że nie można budować stosunków między narodami, zwłaszcza sąsiadami, na kłamstwie i niedomówieniach. Po latach moje przekonanie wzmocnił Jan Paweł II Wielki, pisząc w swojej książce pt.: *Wstańcie, chodźmy*: „Istotnie nie wolno odwracać się od prawdy, zaprzestać jej głoszenia, ukrywać, nawet jeśli jest to prawda trudna, a jej wyjawienie wiąże się z wielkim bólem. *Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,32) – oto jest nasze zadanie i zarazem nasze oparcie! W tej sprawie nie ma kompromisów ani oportunistycznego uciekania się do ludzkiej dyplomacji”*

Tymczasem temat zbrodni popełnianych przez Ukraińców na polskiej ludności kresowej nadal był konsekwentnie pomijany i przemilczany. Dopiero w 1990 r. powstała organizacja pod nazwą: Stowarzyszenie Rodzin Ofiar Ukraińskiego Nacjonalizmu – „Misja Pojednania i Pokuty”. Otrzymało ono 22 I 1992 r. osobowość prawną i wynikające z tego tytułu uprawnienia. Dwaj członkowie noszącego aktualnie nazwę Stowarzyszenia Upamiętniającego Ofiary Zbrodni Ukraińskich: Szczepan Siekierka (dzisiejszy prezes) i Henryk Komański podjęli się opracowania książki pod wyżej podanym tytułem na podstawie materiałów zgromadzonych przez wymienione stowarzyszenie i literatury przedmiotu. Wykorzystali w swojej pracy 2 951 relacji świadków, którzy przeżyli mordy ukraińskie, i blisko 400 dokumentów faktograficznych, dotyczących 17 powiatów województwa tarnopolskiego. Dla celów publikacji materiałów rękopiśmiennych w 1992 r. m.in. z ich inicjatywy stowarzyszenie zaczęło wydawać drukiem czasopismo pt.: „Na rubieży”. Na jego łamach światło druku ujrzały niektóre relacje, listy, wspomnienia, odpowiedzi na ankiety bezpośrednich świadków, którzy ocaleli od banderskich rzezi, opracowania oparte na relacjach świadków zbrodni w poszczególnych miejscowościach wykonane przez respondentów, fotografie osób zamordowanych i rannych, budynków ocalałych i zniszczonych, akta i postanowienia sądów, zwłaszcza grodzkich z lat 1946-1950, w sprawach o uznanie za zmarłych osób zamordowanych lub zaginionych podczas masakry Polaków na Wschodzie. Autorzy dotarli do materiałów Polskiego Państwa Podziemnego, Biura Informacji i Propagandy Komendy Głównej Armii Krajowej oraz zdobyli meldunki, sprawozdania, raporty różnych ogniw AK i Delegatury Rządu Polskiego w Londynie, pochodzące z publicznych zbiorów archiwalnych i osób prywatnych. Zdobyli także akta zgonów z ksiąg parafialnych, zawierających zapisy osób zamordowanych oraz rejestr pojedynczych i zbiorowych mogił. Oczywiście autorzy zebrali i wykorzystali bogatą literaturę przedmiotu. Należy wyrazić ogromny podziw i uznanie pod adresem autorów w ich pracy w zakresie przeprowadzonej kwerendy źródeł i wykorzystania opracowań. Należy również podkreślić krytyczne oceny zeznań świadków, którzy po 50 latach od przedstawionych tragicznych dni nie wszystko pamiętali i mogli się mylić w podawaniu nazwisk, wieku osób czy dat opisywanych wydarzeń. Zeznania były porównywane z innymi danymi, by mogły otrzymać miano wiarygodności.

Całość publikacji została ujęta w dwóch częściach, poprzedzonych dobrze opracowanym *Wstępem*. Część pierwsza, zawiera 18 rozdziałów, z których rozdział 1 ukazuje formacje ukraińskich nacjonalistów i podaje ogólne wiadomości o województwie tarnopolskim. Następne rozdziały zawierają rejestr zbrodni ludobójstwa według poszczególnych

*Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!* Kraków 2004, s. 147.

miejsowości w 17 powiatach omawianego województwa, wraz z podaniem informacji o organizatorach i wykonawcach mordów na ludności polskiej. Ponadto przedstawiono dane o liczbie ludności poszczególnych miejscowości, wykazy danych osób zamordowanych, rannych oraz liczby osób zabitych, których nazwisk nie ustalono, a także przy niektórych miejscowościach podano nazwiska Ukraińców biorących udział w mordowaniu Polaków. Na uwagę zasługują mapki z naniesionymi miejscowościami, w których miały miejsce ludobójcze ekscesy w całości lub częściowo udokumentowane i miejscowości pozbawione dokumentacji. Przy każdym powiecie znajduje się dobrze wykonana tabela podsumowująca udokumentowane straty osobowe. Przy każdej miejscowości podane są numery publikacji z ogólnego zestawu opracowań, które jej dotyczą. W części drugiej znajdują się ułożone alfabetycznie w poszczególnych powiatach relacje bezpośrednich świadków – osób ocalałych z rzezi. Jedne z nich są krótsze, inne dłuższe. Jedne zawierają liczne szczegóły, inne są bardziej ogólne. Wszystkie jednak są wstrząsające i prowadzą do jednego, wspólnego mianownika: ludobójstwo. Na stronkach wstrząsającej publikacji umieszczono następnie 379 fotografii osób zamordowanych i rannych, pogrzebów, mogił, cmentarzy, świątyń, szkół, budynków użyteczności publicznej, widoki miejscowości związanych z grasowaniem banderowców. Ta część dokumentacyjno-fotograficzna kosztowała bardzo dużo wysiłku dotarcia do różnych zbiorów, zwłaszcza rodzinnych, i znacznego nakładu finansowego.

Z obowiązku recenzenta pragnę podać pewne sugestie, które mogą posłużyć autorom przy opracowywaniu następnych tomów, dotyczących innych województw Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej. Cała bibliografia powinna być bardziej czytelna i podzielona na źródła rękopiśmienne, znajdujące się w danym archiwum wraz z podaniem sygnatur, jeśli takowe istnieją, oraz na opracowania. Przy czasopismach należałoby podać numery i strony, na których znajdują się odpowiednie opracowania, relacje czy też różne wzmianki. W książce brakuje opracowań z wydawnictwa zbiorowego *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945* (Warszawa 1982) oraz *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945* (Katowice 1992) pod red. ks. prof. Zygmunta Zielińskiego.

Jestem świadomy, że prezentowanej książki nie można krytykować. Można tylko podziwiać ogromną pracowitość jej autorów, ich zamięlowanie w dociekanie do prawdy, ich konsekwencję w docieraniu do tych, którzy przekazali swoje zeznania o martyrologii kresowej ludności polskiej.

ks. Józef Mandziuk

Jutta Burggraf, *Théologie fondamentale*, Le Laurier, Paris 2004, ss. 157

Urodzona w Hildesheim (Niemcy) Jutta Burggraf jest doktorem psychopedagogiki i teologii. Aktualnie pracuje jako profesor teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Nawarze. W znanej i cenionej zarówno przez specjalistów, jak i adeptów serii „Bibliothèque d’Initiation Théologique”, która przedstawia i popularyzuje istotne problemy współczesnej teologii, ukazała się kolejna ciekawa publikacja. Wskazuje na to nie tylko rodzaj i charakter wykształcenia Autorki, które może być zapowiedzią interesującej

lektury, ale również zdobyte bogate doświadczenie nauczyciela dogmatyki w ważnym ośrodku akademickim Hiszpanii, czego przecież nie można nie brać pod uwagę, sięgając po tę lekturę. Myślę, że zainteresowanie ma związek z problematyką teologii fundamentalnej, której każdej nowej próbie prezentacji oczekuje społeczność wierzących, bowiem jest traktowana przez wielu ludzi jako środek na pogłębienie wiary, dającej przecież motyw i racje dla świadomego bycia człowiekiem wiary we współczesnym świecie.

Teologia fundamentalna wyrosła bowiem z obowiązującego chrześcijaństwa w każdym czasie zadania dawania świadectwa Jezusowi Chrystusowi. To właśnie miał na myśli już Piotr Apostoł, gdy u początków życia Kościoła zwracał się do członków wspólnot Azji Mniejszej w następujący sposób: „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15). Taki *sposób widzenia rzeczy* leży u samych podstaw teologii fundamentalnej, która jako ukształtowana *dyscyplina naukowa* powinna „starać się usprawiedliwiać i wyjaśniać relację między wiarą a refleksją filozoficzną” (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 67). Poprzedzała ją przez długie wieki apologetyka uprawiana i rozumiana najczęściej jako obrona wiary. W czasach najnowszych, już w nowym kontekście, chce zwracać się tym razem do wszystkich ludzi bez wyjątku, w sytuacji głęboko naznaczonych szybkimi zmianami zachodzącymi w kulturze, w nauce, w polityce, w myśli filozoficznej, ale także w przeżywaniu wiary. Ma ona zamiar pokazywać każdemu człowiekowi, w zależności od jego indywidualnego zapotrzebowania wynikającego z kontekstu życiowego, że chrześcijańskie zawierzenie Bogu nie ma nic z absurdu, i bardziej rozsądną sprawą jest wierzyć niż zdawać się na styl życia, w którym nie ma miejsca dla Boga. Przecież każdy człowiek poszukujący pogłębionego rozumienia otaczającej go rzeczywistości, w tym także własnej egzystencji, został zaproszony do zwrócenia się ku Objawieniu. Tak więc w tym kontekście w teologii fundamentalnej chodzi o *Objawienie Boga* zaadresowane do człowieka, który dostrzegając jego *wiarygodność*, akceptuje składaną propozycję aktem wiary. Nic jest ono bynajmniej rozpatrywane jako *rzeczywistość* sama w sobie, bowiem składa się z działania Bożego i wolnej odpowiedzi człowieka. Zatem *Objawienie i jego wiarygodność*, jak słusznie podkreśla J. Burggraf, to dwa istotne i znamienne elementy przedmiotu zainteresowania teologii fundamentalnej, która nadto stara się także uzasadniać sam fakt jego przekazywania z pokolenia na pokolenie w środowisku Kościoła.

Układ zagadnień i następstwo podejmowanych problemów w kolejnych rozdziałach wskazują, że istotnym zagadnieniem, którym zajmuje się przedstawiana książka, jest problematyka Objawienia, szeroko opracowana już na Soborze Watykańskim II. Autorka przypomina więc, że człowiek może odkryć, iż stworzony świat jest *drogą do Boga*, który stwarzając rzeczywistość, bynajmniej nie tylko w ten sposób przemówił do człowieka. Inną rację przemawiającą na rzecz istnienia Boga człowiek dostrzega w sobie samym, jako osobie poszukującej szczęścia, pełnej nadziei na nieskończoność, potrzebującej sensu życia itd. Objawienie jest więc *drogą Boga ku człowiekowi*, który przybliżył się do niego i odsłania przed nim niedostępną, realną rzeczywistość, wzmacniając jego naturalne zdolności poznawcze. Bóg objawia się w działaniu i wówczas kształtuje historię ludzkości, wpływając na jej bieg, ale także zwraca się słowami zaadresowanymi do konkretnego człowieka, oczekując reakcji z jego strony. Ma ono swoje etapy w Starym Testamencie, w związku choćby z powołaniem Abrahama i kształtowaniem ludu Izraela. Do pełni i szczytu do-

chodzi w czasach Nowego Przymierza, gdy Jezus, Słowo Wcielone, staje się obrazem niewidzialnego Boga.

Odpowiedź aktem wiary na samoobjawienie Boga ma charakter wolnej decyzji, ponieważ człowiek spotyka *argumenty* bądź też *motywy* pozwalające mu przekonać się, że to wszystko, co stanowi propozycję Boga, ma charakter prawdy. Pośród argumentów publikacja proponuje zwrócić uwagę na znaki i cuda, którymi są wielkie wydarzenia zbawcze realizowane w historii Narodu Wybranego, słowa przywódców religijnych Ludu Bożego, znaki i cuda dokonane przez Jezusa Chrystusa, poświadczające, iż jest wysłannikiem Ojca. Wszystkie argumenty ułatwiające podjęcie wolnej decyzji wiary koncentrują się na Nim i wynikają z Osoby Jezusa Chrystusa, który jest jedynym i najważniejszym znakiem wiarygodności. Jednakże Kościół jest również uzasadnieniem wiary w Jezusa Chrystusa, w tym sensie, że w nim nie tylko jest przechowywana pamięć o Założycielu, ale każdy człowiek może w tej wspólnotie spotkać prawdziwy obraz Chrystusa. W rozmaitych okolicznościach życia, gdy tylko wnosi doń osobisty wkład świętości, pomnaża zarazem tego wiarygodność kościelną.

W Kościele dokonuje się przekazywanie Objawienia, przez co staje się ono dostępne każdemu człowiekowi. Zostało ono zapoczątkowane wyborem Dwunastu i powołaniem ich na świadków działalności Jezusa, którzy stali się jakże istotnym i ważnym, bo pierwszym ogniwem w łańcuchu pomiędzy Jezusem Chrystusem i Kościołem. Tutaj trwa *depozyt wiary* i rozwija się żywa *Tradycja*, wyrosłe z doświadczenia Dobrej Nowiny jako rzeczywistości chrześcijańskiej Kościoła czasów apostołskich.

W końcowych trzech rozdziałach książki J. Burggraf proponuje spojrzeć na wiarę jako na *spotkanie człowieka z Bogiem*, bowiem ona nie jest tylko ludzką odpowiedzią na Objawienie, gdyż jest równocześnie darem Boga, który proponuje człowiekowi zbawienie. Zresztą nie brakuje przykładów; wystarczy wspomnieć choćby Abrahama czy Maryję z Nazaretu, by przekonać się, jakich niezwykłych rzeczy może dokonywać człowiek na drodze wiary, gdy godzi się współpracować z Bogiem. Wiara nie ogranicza się więc do indywidualnej odpowiedzi i bynajmniej nie jest odizolowanym aktem jednostki, gdyż podejmując decyzję wiary, człowiek wychodzi z izolacji indywidualizmu i przystaje w Kościele do otwartej na innych wspólnoty wierzących. Na tej wspólnotie wierzących spoczywa obowiązek dialogowego otwierania się na wszystkich ludzi w myśl propozycji pozostawionej przez papieża Pawła VI w encyklice *Ecclesiam suam*, wykreślającej właśnie kręgi dialogu, w związku z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, w trosce o jedność w kontaktach z Kościołami i religiami, w obliczu wyzwań współczesnego relatywizmu i ateizmu, z poszanowaniem dla wolności ludzkiej, wreszcie w imię szacunku dla poznawania i dzielenia się pełną prawdą o człowieku odkupionym przez Boga.

Prezentowana książka świadczy dobrze o rozwoju hiszpańskiej myśli teologiczno-fundamentalnej, która okazuje się otwarta i wrażliwa na współczesne problemy. Zainteresować powinna wszystkich, którzy problematyce związanej z podstawami pracy teologicznej poświęcają więcej uwagi. Myślę o studentach teologii i księżach zajmujących się niejako na co dzień opisywanymi w niej zagadnieniami. Mamy oto do czynienia z bogatym tekstem teologicznym, którego Autor kieruje umiejętnie uwagę czytelnika na percepcje dobrze udokumentowanej wiedzy. Ale też warto zalecić lekturę wszystkim starającym się we wspólnotie Kościoła szukać uzasadniającej racji dla swojej wiary.

ks. Andrzej Nowicki

Jerzy Szymik, *W świątłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Księgarnia św. Jacka – Apostolicum, Katowice – Zabki 2004, ss. 269

Książd Profesor Jerzy Szymik, kierownik Katedry Chrystologii w KUL-owskim Instytucie Teologii Dogmatycznej, określa refleksję teologiczną zapisaną na kartach swojej książki mianem „chrystologii kultury”. Połączenie tradycyjnej nauki o Chrystusie (właśnie chrystologii!) z kulturą uważa nie tylko za słuszne, ale wręcz konieczne. Dlaczego? We *Wstępie* powołuje się on na wypowiedź Jana Pawła II przytoczoną w języku angielskim: „The culture is the key”. Oznacza to, że kultura jako „klucz” otwiera człowiekowi drzwi do Ewangelii i odwrotnie (s. 14). Idąc tym tropem, Autor stwierdza, że „kultura jest w pewnym sensie tym wobec chrześcijaństwa, czym człowieczeństwo Jezusa wobec Jego Bóstwa” (s. 20). Dlatego chrystologia jest skazana na kulturę. To skazanie chrystologii na kulturę Książd Szymik uzasadnia mocnym stwierdzeniem. Otóż więz z kulturą stanowi istotę chrystologii (s. 14). Autor wyjaśnia, że punktem wyjścia tak rozumianej chrystologii jest Wcielenie, a jej istota polega na inkulturacji, na wyrażeniu „Boskiego w człowieczym”, podczas gdy kultura polega właśnie na „wyrażeniu ducha w materii” (s. 19). Hermeneutycznym kluczem wyjaśniającym chrystologię kultury jest zatem Inkarnacja. Wydarzenie to jest nie tylko fundamentem chrystologii, ale także paradygmatem kultury i fundamentem pro ludzkiej kultury. Chrystologia kultury w rozumieniu Autora jest więc „interdyscyplinarnie zorientowaną chrystologią współczesną” i próbą zobaczenia wszystkiego w świątłach Wcielenia (s. 23).

Korzystając z tradycyjno-scholastycznego języka naukowego Książd Szymik dzieli całość na trzy zagadnienia (łac. *quaestio*): 1. *Quaestio Incarnationis* (o Wcieleniu); 2. *Quaestio tenebrarum* (o ciemnościach); 3. *Quaestio spei* (o nadziei). Strukturę dzieła rozpoczyna jednak od „Zagadnienia światłości” (*Questione di luce*), które stanowi *Prolegomena*, czyli ujęcie we wstępnej części książki tego, co stanowi istotną jej treść. Autor stawia tutaj tezę, że kultura i chrystologia poszukują światła, czyli prawdy o Bogu obecnej w prawdzie człowieczeństwa (s. 33). Źródłem światła, które splywa na świat, jest Wcielenie. Dzięki niemu światłość dociera w każdy „zakamarek” bytu (s. 37). Książd Szymik wprowadza stąd wniosek, że zadaniem teologii jest wydobywanie ze współczesnych zamgleń i ciemności tego światła, które odbija się na Obliczu Jezusa Chrystusa – wcielonego Syna Bożego. O Nim jest mowa w ewangelicznej przypowieści o kobiecie (por. Łk 15, 1-10), która zgubiwszy drachmę „zapala światło, zamiata dom i szuka starannie – aż ją znajdzie” (s. 43).

Omawiając zagadnienie Wcielenia Autor formułuje wiele interesujących i ważnych twierdzeń. Wydarzenie to jest interpretowane w sensie integralnym, to znaczy nie tylko jako akt przyjęcia ludzkiej natury przez odwiecznego Syna, ale także jako proces, w którym Słowo staje się człowiekiem dla zbawienia świata. Dlatego jest to wydarzenie zorientowane „ku Passze”, to znaczy jest wydarzeniem z „paschalnym punktem ciężkości”. Nie ma Wcielenia bez Krzyża, ale nie ma również Krzyża bez Wcielenia (s. 69). Teologiczna prawda znajduje swój wyraz w sztuce malarskiej ukazującej związek Wcielenia i Paschy, związek Betlejem z Golgotą (s. 62-64). Związek ten wskazuje też na to, że człowieczeństwo jest połączone z kenozą: „człowiek jest sobą, nie posiadając siebie” (s. 74).

Książd Szymik zauważa, że Inkarnacja jest nie tylko „najwyższym paradoksem” jako *coincidentia oppositorum* (Mikołaj z Kuzy), ale także jest wydarzeniem, w którym Bogu

i człowiekowi jest ze sobą dobrze, że dobrze jest IM być razem w osobowym zjednoczeniu (s. 94-96). Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa pokazuje, że Bóg nie chce być Bogiem bez człowieka, że jest Poszukiwaczem człowieka. Z kolei człowiek odkrywa w Nim, co znaczy być w pełni ludzką osobą i jaki jest pełny sens ludzkiego losu.

W kwestii o ciemnościach (*Quaestio tenebrarum*) Autor opowiada się za tezą Orygena o współcierpieniu Boga. Współcierpiący Bóg jest „sympatyczny” to znaczy współodczuwający, współczujący (gr. *syn-pathein*). Jego współcierpienie polega na miłości gotowej na wszystko, „schodzącej solidarnie z człowiekiem na dno piekła” (s. 143). Dlatego staje On zawsze po stronie człowieka – i to w sposób radykalny (Jan Paweł II).

Wielki Piątek jest spełnieniem Inkarnacji, ponieważ w nim najpełniej objawia się Bóg, który jest solidarną Miłością gotową na wszystko i Wszecmocą zdolną do wszystkiego. Bóg cierpi, albowiem miłuje (Christopher Schönborn). Wynika stąd Boska zasada: „kocham, więc cierpię” (s. 155).

Z chrystologii zorientowanej inkarnacyjnie Autor wyprowadza ostatnią kwestię – o nadziei (*Quaestio spei*), a wraz z nią – teologię współczującej nadziei. Bóg jest w niej podobny do ewangelicznej ubogiej wdowy, która daje wszystko, „wszystko, co ma na utrzymanie” (por. Mt 12,44). Stąd Ojciec nie istnieje inaczej, jak tylko w akcie wiekuistego dawania – jest Bogiem zawsze dla drugiego (s. 193).

Bóg jest też podobny do miłosiernego Samarytanina z ewangelicznej przypowieści. Jest Bogiem aktywnego współczucia. Ksiądz Szymik zauważa, że Bóg w Jezusie Chrystusie jest miłosiernym Samarytaninem do końca, do samej puenty przypowieści, to znaczy aż do zapowiedzi powrotu: „kiedy wrócę, oddam tobie” (por. Łk 10,35). Powrotem Boskiego Samarytanina jest Wielkanoc, a wraz z nią – nadzieja zmartwychwstania (s. 204).

W sprawie zbawienia Ksiądz Szymik łączy radykalny ekskluzywizm z radykalnym uniwersalizmem. Pierwszy polega na jedyności Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela (tylko On), drugi natomiast nie wyklucza nikogo z nadziei zbawienia, które jest dla wszystkich. Z Ef 3,12 wyprowadza on zasadę zbawczej nadziei, którą stanowi „śmiały przystęp (*parrhesia*) do Ojca w Jezusie Chrystusie” – z ufnością, dzięki wierze w Niego.

Nadzieja jest nierozzerwalnie związana z Osobą Jezusa Chrystusa. Powinna mieć „kształt Chrystusa”. Autor mówi o „chrystokształtności nadziei” (s. 221). Nadzieja ta wymaga jednak heroizmu, ponieważ wymaga wolności od posiadania: rzeczy, ludzi, siebie (s. 224). Z drugiej strony nadzieja chrześcijańska jest nadzieją na miłość.

W Zakończeniu Ksiądz Szymik powraca do istoty teologii. Jest nią służba prawdzie, budzenie odwagi i umacnianie nadziei (s. 236). Chrystologia kultury jawi się w tym ujęciu jako próba uchwylenia rzeczywistości w świetle wydarzenia Jezusa Chrystusa.

ks. Włodzimierz Wołyniec

John O'Donnell, *Klucz do teologii Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, WAM, Kraków 2005, ss. 219

Od kilku lat na polskim rynku wydawniczym można zaobserwować szczególne zainteresowanie twórczością szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988). Cytowany przez wielu polskich teologów (Węclawski, Rogowski, Kijas, Urban) jawi się

jako donośny głos współczesnej teologii, a fakt, że od jego śmierci minie wkrótce 20 lat, a jego dzieła nadal są przedmiotem teologicznych, filozoficznych i literackich analiz, jest znakiem, że skarbnica jego myśli nie została wyczerpana. Balthasar, postać niezwykła, zarówno pod względem biograficznym, jak i w aspekcie twórczości, jest autorem około 80 książek i 1000 artykułów. Jego twórczość, tak wieloaspektowa, jest trudna do usystematyzowania ze względu na stosowaną przez niego metodę oraz ilość opublikowanych tekstów. Wydawnictwo Księży Jezuitów w Krakowie podjęło się wspaniałego dzieła wydania sztandarowej pozycji Balthasara, słynnej trylogii będącej próbą usystematyzowania teologii pod kontem transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna. Nazwa „trylogia” odnosi się do trzech podstawowych kategorii teologicznych, zaś objętościowo jest to kilkanaście tomów po kilkaset stron każdy. Dla czytelnika, który zasmakował już w literaturze teologicznej, spotkanie z Balthasarem może stanowić nie lada wyzwanie, dlatego z radością przyjęliśmy na polskim rynku książkę Johna O'Donnella *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, będącą wprowadzeniem do myśli szwajcarskiego teologa zawartych we wspomnianej trylogii.

Książka O'Donnella jest jedynie podaniem najważniejszych wątków Balthasarowej teologii, ponieważ ujęcie o charakterze syntetycznym mogłoby naruszyć całość omawianego tekstu. Autor rozpoczyna od ukazania biografii Balthasara oraz przedstawienia filozoficznych, teologicznych oraz literackich inspiracji teologa (s. 19-22). Następnie w jedenaście rozdziałach przedstawia kolejne kategorie teologiczne, których układ jest uzależniony, tak się wydaje, od wpływu, jaki ma dana kategoria na ogólny kształt całości. Zaczyna się od tego, że teologia Balthasara osadzona jest mocno w tradycji filozoficznej, szczególnie w metafizyce. Jego teologia to metafizyka oparta na bycie, który jest miłością (s. 23-29). Kolejnym aspektem rozważanym w trylogii jest filozoficzny dualizm: jedność – wielość. Balthasar proponuje rozwiązanie chrystologiczne: Chrystus „jest tym, w którym jedność i wielość, powszechność i konkret tworzą doskonałą syntezę” (s. 30). Aby właściwie zrozumieć tę postać, należy przywrócić utracone w średniowieczu kryterium piękna, które przystoi samemu objawiającemu się Bogu. Wówczas wiara jawi się jako akt estetyczny. Kolejnym etapem poznania Chrystusa jest rzeczywistość przymierza (s. 62-73) oraz fakt Wcielenia (s. 74-85). W ten sposób O'Donnell doprowadza nas do Balthasarowej antropologii, w której człowiek jawi się jako istota zawieszona pomiędzy skończonością, a tym, co nieskończone (s. 86-99), zaś elementem ludzkiej struktury, który najbardziej to napięcie odczuwa, jest wolność (s. 100-117). Autor książki nie zapomina o tym, że nadal przeżywamy w przestrzeni teologicznej i wspomniana wcześniej chrystologia pozostaje jak najbardziej aktualna, zaś antropologia jest jedynie wprowadzeniem do nauki o łasce. Zauważmy, że teologia Balthasara jest przesiąknięta dramatycznością, którą zwykło się określać wspomniane wcześniej napięcie. Łaską bowiem jest uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, dokonujące się przez Misterium Paschalne (s. 118-143) oraz tajemnicę odkupienia (s. 144-164). O'Donnell zaznaja nas z kolejną kategorią obecną w trylogii: trynitarnością, która jest kluczem do rozumienia tajemnicy Boga, doskonałym objawieniem się wspólnoty osób, do której człowiek jest zaproszony. Stąd Kościół jawi się jako wspólnota miłości, do której zaproszony jest każdy człowiek (s. 165-179), a poszczególni ludzie naznaczeni charyzmatem świętości realizują swoje powołanie w różnych stanach (s. 180-193). Na koniec wskazuje na kategorię, która również miała ogromne znaczenie w procesie kształtowania się poglądów Balthasara, a mianowicie kategorię historii, a co za tym idzie – kategorię czasu

(s. 194-212). Na koniec pisze o kontemplacji w działaniu i jest to słowo o wartości i roli mistyki w całości kształcie Balthasarowego piśmiennictwa.

Wydaje się, że książka spełniła założenia autora i jest dobrym kluczem do zrozumienia teologii Balthasara. Ukazuje jej związki z literaturą oraz tradycją filozoficzną. Wskazuje na Janowe i patrystyczne inspiracje, przypomina o jej chrystologicznym, eklezjalnym i trynitarnym aspekcie. Utwierdza nas w przekonaniu, że mamy do czynienia z teologią wspieraną nauką o człowieku, wyrosłą w duchu ekumenicznych dyskusji i zamiłowania do prawdy bez względu na cenę. Wydaje się, że zbyt mało wyakcentowane zostały wątki antygnostyckie oraz kontrowersyjna nauka o piekle, obecne w nauce Balthasara. Szwajcarski teolog wiele czasu poświęcał na rozmowy z ludźmi i kontakt ze sztuką, oby kontakt z jego twórczością zaowocował lepszym widzeniem człowieka i Boga. Widzeniem w kategoriach piękna.

ks. Witold Baczyński

Aelred of Rievaulx, *The Historical Works*. Translated by Jane Patricia Freeland. Edited with an Introduction and Annotations, by Marsha L. Dutton, Cistercian Publications 56, Kalamazoo 2005, ss. 306 (Aelred z Rievaulx, *Dzieła historyczne*, tłum. J.P. Freeland, red. Marsha L. Dutton)

Można powiedzieć, wreszcie! Po kilkunastu latach żmudnej pracy i po stosunkowo długim czasie w porównaniu z krytycznym wydaniem pism duchowych Aelreda (1971-1989-2001)¹, dwunastowiecznego opata angielskiego z cysterskiego klasztoru Rievaulx (1110-1167)-, nastąpił wreszcie upragniony moment opublikowania po raz pierwszy jego tzw. dzieł historycznych, w ramach Wydawnictwa Cysterskiego Kalamazoo. Jest to wprawdzie wydanie w języku angielskim, nie oryginalnym łacińskim, jak to było w przypadku duchowych utworów, ale „lepszy rydz niż nie”, a ponadto ma to swoje pozytywne strony. Ich łaciński tekst i tak musiał być wcześniej przejrany i zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy na temat oryginalnego brzmienia utworów Aelreda, z kilku czy kilkunastu zachowanych kopii wybrana ich najbardziej wiarygodna forma. Poza tym łacina jest dostępna tylko dla specjalistów, natomiast wersja angielska może je bardziej upowszechnić.

Jane Patricia Freeland, zmarła kilka lat temu filolog j. łacińskiego, podjęła się przetłumaczenia tych dzieł z oryginalnej łaciny kościelnej na współczesny j. angielski. Pomogła

¹ Aelredi Rievallensis, *Opera omnia – opera ascetica*, red. A. Hoste, C. H. Talbot, Brepolis – Turnholt 1971, Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis I (CCCM 1); w 1989 r. ukazał się również z tej serii zbiór jego kazań oznaczony jako druga część wcześniejszego tomu, Aelredi Rievallensis. *Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis Prima et Secunda*, (red. G. Raciti, Turnholt 1989, Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis IIa (CCCM 2a); w 2001 r. ukazała się druga część tej kolekcji: *Sermones XLVII-LXXX. Collectio Dunelmensis. Sermo a Matthaeo Rievallensi Servatus. Sermones Lincolnenses*, red., G. Raciti, Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis IIb, Brepols Publisher, Turnhout 2001 (CCCM 2b); więcej na ten temat, zob. R. Groń, *Kazania Aelreda z Rievaulx*, rok 13 (2005) nr 2, s. 15-32.

jej Marsha L. Dutton, prof. języka angielskiego z Uniwersytetu w Ohio, która oprócz tego, że dokonała wyboru najbardziej wiarygodnych kopii manuskryptów, napisała do nich *Wprowadzenie* i opatrzyła je przypisami.

Mówi się tu o tzw. utworach historycznych, bo nie odpowiadają one temu, co uważamy dziś za prawdziwie historyczne. Jest to literatura biorąca wprawdzie pod uwagę tematykę i wydarzenia historyczne, ale przedstawione sposobami i metodami wówczas uprawianymi, służąc określonym celom moralno-politycznym – i to, co dziś raczej nazywa się historiografią.

Marsha L. Dutton, zgodnie z ogólnym średniowiecznym cysterskim schematem, dzieli tę literaturę na dzieła polityczne i historiograficzne (s. 7-10). Polityczne mają za zadanie ukazanie wzorca postępowania dla władcy, któremu z reguły dane dzieło było dedykowane, by mu przedłożyć „zwierciadło” chrześcijańskich cnót życia i rządzenia. Pozostałe opisują żywoty świętych ze środowiska północnej Anglii, gdzie przyszło Aelredowi żyć i działać, w celu podania wiernemu ludowi przykładów miłości, przebaczenia i miłosierdzia Bożego poprzez cuda zdziałane poprzez wstawiennictwo tych lokalnych świętych (s. 10-12). Niniejsza publikacja jest pierwszym tomem z dwóch przewidzianych, prezentujących dzieła historyczne Aelreda z Rievaulx. Jest on poświęcony pierwszemu rodzajowi wzmiankowanych wyżej utworów politycznych. Drugi tom będzie dotyczył żywotów świętych z północnej Anglii i ma się ukazać, zgodnie z zapowiedziami wydawniczymi, w czerwcu br., pod tytułem: *Lives of the Northern Saints (Żywoty Północnych Świętych)*.

Pierwszy tom, o którym tu mowa, zawiera cztery z siedmiu historycznych utworów Aelreda spisanych w latach 1153-1163. Powstały one na tle zakończonej niedawno wojny domowej o tron Anglii (1153), na progu, a później w trakcie panowania króla Henryka II (1154-1189), odzwierciedlając ówczesne realia historyczne podane wzmiankowanym wyżej cysterskim (religijno-moralnym) sposobem. Utwory te, w zależności od ich wagi, zachowały się w kilku lub kilkunastu manuskryptach, a później (od XVI w.) przeszły historyczny proces ich drukowanej formy. Jako takie jednak nigdy nie zostały przedstawione razem w jednym tomie. Niniejsza publikacja zbiera je po raz pierwszy razem z różnych wydań (*Patrologia Latina* 195, s. 701-790; J. Pinkerton – W.M. Metcalfe, *Vitae Sanctorum Scotiae*, Londini 1789-1889, vol. 2, s. 269-285).

Recenzowana książka, oprócz *Spisu treści*, *Listy skrótów* oraz wspomnianego już *Wprowadzenia* Marsha L. Dutton zawiera cztery dzieła historyczno-polityczne Aelreda:

– *Genealogia królów Anglii (Genealogia regum Anglorum) (The Genealogy of the Kings of the English)* (powstała w latach: 1153-1154) (s. 39-122), która z racji zamiaru autora zawierała w ramach pierwszego rozdziału odrębny gatunkowo wcześniejszy utwór przedstawiany później osobno jako:

– *Lamentacja za Dawidem, królem Szkotów (Lamentatio Davidi Scotorum regis) (Lament for David, the King of the Scots)* (1153) (s. 45-70),

– *Życie św. Edwarda Wyznawcy (Vita Sancti Edwardi Confessoris) (The Life of Saint Edward the Confessor)* (1162-1163) (s. 123-243),

– *Bitwa pod sztandarem (De bello standardii) (The Battle of the Standard)* (1155-1157) (s. 245-269).

Całość wieńczy *Bibliografia* i trzy *Indeksy* odnoszące do cytowanych źródeł, ludzi i miejsc.

Lamentacja za Dawidem, królem Szkotów jest napisaną lamentacją (literackim wyrażeniem żalu) po śmierci, a zarazem pochwałą cnót króla szkockiego Dawida I († 24 V 1153), na którego dworze autor się wychował i którego cenił jako przyjaciela. Jest również okazją do krytyki okrucieństwa jego wojsk, podkreślenia jego kulturotwórczej roli dla rozwoju Szkocji oraz wyrażenia swych obaw o przyszłość kraju.

Genealogia królów Anglii wraz z *Lamentacją* dedykowana Henrykowi II jest swoiście spreparowaną genealogią panującego króla. Ma za zadanie wykazać nie tylko jego boskie i antyczne pochodzenie, ale również jego związek w ciągłości historycznej z wielkimi poprzednikami anglosaskimi na tronie Anglii.

Życie świętego Edwarda Wyznawcy to z kolei dzieło napisane z okazji przeniesienia relikwii św. Edwarda do nowego grobowca (1163). Aelred opisuje tu żywot Świętego, ostatniego w jego mniemaniu anglosaskiego króla. Poprzez wykazanie związku Henryka II z Edwardem opat chce uwierzytelnić panowanie tego pierwszego na tronie Anglii i wykazać kontynuację nowej dynastii Plantagenetów, którą ten rozpoczął swoim panowaniem. Nie traci tu oczywiście perspektywy budującej dzieła, ukazując w Edwardzie wzór świętobliwego władcy.

Bitwa pod sztandarem to utwór przedstawiający epizod wojny angielsko (normańsko)-szkockiej (1135-1139), w przegranej przez wojska Dawida bitwie pod Northalerton (1138), koło Rievaulx. Jest próbą usprawiedliwienia przez Aelreda błędu króla Dawida, błędu, który miał polegać na prowadzeniu wojny z wojskami ówczesnego króla Anglii Stefana I Blois (1135-1154) wspartego przez duchowieństwo i baronów normańskich. Znajduje się tu również dłuższa dygresja wychwalająca zasługi normańskiego dobroczyńcy opactwa Rievaulx, Waltera Espec. Jest to zwyczajowa forma wyrażenia hołdu wdzięczności ze strony zakonu.

Z wielką radością należy powitać inicjatywę wydawniczą rozpowszechniającą dorobek historyczny Aelreda – trzeciego, po św. Bernardzie z Clairvaux i Williamie z St. Thierry, wielkiego cysterskiego pisarza XII-wiecznej Europy, a pierwszego cystersa Anglii. Opat z Rievaulx, z powodu większego zainteresowania jego pismami duchowymi dotychczas bardziej znany był jako teolog i pisarz duchowy. Na bazie tej znajomości wyrosło wiele publikacji podkreślających jego wkład duchowy w rozwój idei cysterskich średniowiecznej Europy; ot, chociażby wspomnieć jego teologiczny traktat o przyjaźni duchowej (*De spiritali amicitia*). Obecnie, dzięki publikacji dzieł historycznych, być może wreszcie przyjdzie czas na odsłonięcie jego większej roli w historiografii dwunastowiecznej Europy, co już powoli zaczynają podkreślać badacze (por. np. badania E. Freeman). Szkoda wprawdzie, że nie jest to wydanie w języku polskim; na to trzeba będzie jeszcze długo czekać, jeżeli w ogóle do tego dojdzie. Jak na razie trzeba się cieszyć tym, co jest, i co dla znających j. angielski jest nieocenioną pomocą. Każdy może zdać sobie z tego sprawę, kiedy uprzytomni sobie, że przecież oryginalne łacińskie manuskrypty czy pierwsze drukowane kopie tych dzieł są praktycznie zarezerwowane tylko dla fachowców.

ks. Ryszard Groń

Juliusz Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Antyk, Kęty 2005, ss. 387

Filozofia – to słowo znane niemal każdemu i niemal przez każdego swoiście rozumiane. Nie dziwią zatem różnego rodzaju usiłowania, mające na celu odkrycie całego bogactwa kryjących się w tym terminie znaczeń. Książka Juliusza Domańskiego jest jedną z prób nie tyle wskazania na różnice pomiędzy scholastycznym a humanistycznym pojęciem filozofii, ile właśnie dotarcia do pierwotnych i najbardziej podstawowych wymiarów filozofowania. Jak zaznacza sam autor, nie chodzi mu o prezentację metafizyki średniowiecznej scholastyki i renesansowego humanizmu, lecz o zastosowanie obu kategorii – scholastyki i humanizmu – do wcześniejszych okresów analogicznej refleksji, w odniesieniu do której zwykle nie są używane. Nie jest to zatem, jak wydaje się sugerować tytuł, klasyczne studium porównawcze dwóch, bardzo często opozycyjnie traktowanych epok. Przekonuje o tym nie tylko dobór i zakres materiału, który przekracza chronologiczne ramy okresów, ale i punkt widzenia, który jest inny niż ten, jakiego należałoby się spodziewać w tego rodzaju opracowaniu historycznym. Z pasją podjęte analizy zmierzają przede wszystkim do ukazania treści konstytuujących pojęcie filozofii w starożytności oraz, nie wychodząc zasadniczo poza te treści, próbują wyjaśnić racje historyczne, które najpierw doprowadziły do rozszczepienia zwartego układu owych treści w scholastyce, a potem do prób ponownego ich integrowania w końcowym etapie kultury umysłowej średniowiecza i w renesansowym humanizmie.

We wstępie autor odwołuje się do dwóch sposobów postrzegania miejsca i roli filozofii w humanizmie renesansu. Pierwszy z nich, autorstwa P.O. Kristellera, odmawia humanizmowi istotnego związku z filozofią i widzi w nim treści bliskie raczej współczesnemu pojęciu humanistyki, wzbogacone w stosunku do tego pojęcia o normatywnie traktowaną filozofię moralną, którą humaniści renesansowi uprawiali w ścisłym powiązaniu ze swoimi studiami filologicznymi i historycznymi. Takie rozumienie, zauważa J. Domański, pozostawia na marginesie szereg zjawisk filozoficznych obecnych w renesansie, jak np. niescholastyczny arystotelizm, platonizm akademii florenckiej czy też filozoficzny synkretyzm. W opozycji do tej interpretacji E. Garin, reprezentujący drugi punkt widzenia, w poglądach i działaniach humanistów upatruje czynnik dla dziejów filozofii przełomowy. Uważa on, że humaniści filozofowali nawet wówczas, gdy badali teksty myślicieli starożytnych, widząc w nich twór specyficznie ludzki i historycznie uwarunkowany, uprawiali filozofię również, gdy dopominali się o prawa należne poezji, widząc w niej nośnik treści w inny sposób niewyraźnych, treści zawierających odpowiedzi na pytania stawiane także przez filozofię.

Punkt wyjścia rozważań autora stanowi sześć hellenistycznych definicji filozofii. Wynika z nich, że filozofia to nie tylko określona teoria budowana dzięki sprawności poznawczej, ale to także praktyka, czyli samo życie filozofa i jego kwalifikacje moralne. W tak nakreślonej perspektywie autor wyróżnia trzy sposoby rozumienia filozofii: praktycystyczny, praktycystyczno-teoretyczny oraz scholastyczny. Dwa pierwsze obok teoretycznego zawierają także wymiar egzystencjalny (moralny), dlatego należą do tzw. modelu humanistycznego. Ostatni natomiast, scholastyczny, obywa się bez owych treści pozanoetycz-

nych, skupiając się nade wszystko na sprawności intelektualnej filozofującego. Myśl platońska, akcentując swego rodzaju sprzężenie zwrotne pomiędzy poznawaniem prawdy a życiem z nią zgodnym, które ze swej strony prowadzi do jeszcze większej głębi poznawczej, jest przykładem humanistycznego pojmowania filozofii w greckim antyku. Osobowością paradygmatyczną jest tu bez wątpienia postać Sokratesa. U Stagiryty natomiast, kojarzonego z modelem scholastycznym, akcent spoczywa bardziej na poznaniu teoretycznym, bez zbytniego uwypuklania jego moralnych konsekwencji i konieczności egzystencjalnego ich urzeczywistnienia. Aczkolwiek, co zauważa autor, w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zaznacza, że celem etyki jest nie tyle zdobycie wiedzy o tym, czym jest cnota, ile raczej jej praktykowanie. Gani on też tych, co chętnie słuchają nauk filozofów, nie idąc w swym postępowaniu za ich wskazaniem.

Kontynuując swoje analizy, autor podkreśla, że szkoły filozoficzne epoki hellenistycznej i okresu cesarstwa nie tylko utrzymały pierwotne znaczenie teoretyczno-praktycznego rozumienia filozofii wypracowanego w tradycji sokratejsko-platońskiej, ale nadawały mu jeszcze większe znaczenie. Osobowość i sposób życia filozofa stały się nierozdzielne od głoszonych przezeń poglądów. Takie widzenie rzeczy znajdowało płaszczyznę spotkania z chrześcijaństwem, które podobnie jak filozofia nie chciało być jedynie jakąś teorią i głosząc ewangeliczny ideał życia, akcentowało konieczność jego urzeczywistnienia. Pierwsze trudności we wzajemnym odniesieniu chrześcijaństwa i hellenizmu nie wynikały bynajmniej z faktu, że należały one zasadniczo do tak różnych obszarów jak wiara i rozum, ale raczej płynęły stąd, że antyczna filozofia, nie będąc jedynie teorią, lansowała określony sposób życia. Pomimo złożoności problemu św. Paweł zasadniczo uznał wartość filozofii pogańskiej w zakresie poznania Boga i podstawowych intuicji moralnych, wyznaczając tym samym pewien wzorzec wzajemnych odniesień dla kolejnych pokoleń myślicieli chrześcijańskich. O ile przekonaniom teoretycznym starożytnych Greków wyznaczano, w zakresie dających się zaakceptować prawd, funkcję propedeutyki wiary, to sprzeciw budziła perspektywa uznania etyczno-praktycznego wymiaru filozofowania za wartościowy i godny naśladowania, głównie ze względu na fakt, że dla chrześcijan jedynym moralnym wzorem była Osoba Jezusa Chrystusa. Konsekwencją tego było niedowartościowanie czy też wręcz ignorowanie tego elementu w chrześcijańskim rozumieniu filozofii, którą coraz bardziej zaczęto utożsamiać z wiedzą teoretyczną. J. Domański zauważa jednak, że w myśli wczesnochrześcijańskiej filozofia nie została zredukowana jedynie do swego rodzaju czystej teorii i wciąż otwarte pozostawało pytanie o moralną wartość życia filozoficznego. Pytanie to znajdowało mnogość odpowiedzi. W wielu wypadkach wzorce osobowe, takie jak wspomniana już postać Sokratesa, spotykały się z uznaniem i pozytywną oceną między innymi u Justyna Męczennika, Klemensa Aleksandryjskiego, Euzebiusza z Cezarei czy też ojców kapadockich. Pomimo to utrzymywało się przekonanie, że bez łaski Bożej filozofowie są niezdolni do egzystencjalnego urzeczywistnienia swoich teoretycznych ideałów. Coraz częściej zatem utożsamiano filozofię ze sztukami wyzwolonymi i redukowano jej rolę do poziomu instrumentu wobec wiary i teologii.

Wspomniane okoliczności sprawiły, że we wczesnym średniowieczu rozumienie filozofii zaczęło tracić swój wymiar etyczno-egzystencjalny. Jednakże, idąc za przykładem ojców Kościoła, niektórzy filozofowie średniowieczni (np. Piotr Abelard, Jan z Salisburii), celem zawstydzienia i zmobilizowania swoich współwyznawców stawiali za wzór dosko-

nałość moralną myślicieli pogańskich. Pokazuje to, że świadomość integralnego rozumienia filozofii była wciąż żywa pomimo tak bardzo przeciw zmienionych warunków historyczno-kulturowych. Jej osłabienie dokonało się na przełomie XII i XIII w. wraz z recepcją pism Arystotelesa, który zasadniczo akcentował teoretyczny wymiar filozofowania. Znamienne dla tego okresu było również nieznanie wcześniej profesjonalizowanie filozofii w ramach powstających uniwersytetów i przez to powiązanie jej bardziej z kwalifikacjami intelektualnymi niż moralnymi, choć nie można powiedzieć, by te ostatnie przestały mieć znaczenie. Spowodowało to jeszcze większe wzmocnienie teoretycznego pojmowania filozofii, szczególnie w zestawieniu z coraz bardziej świadomą swojej autonomii teologią. Proces ten – zauważa autor – dokonywał się w określonym kontekście doktrynalno-kulturowym, który sprawiał, że filozofię niejako wydzielono jako odrębny porządek dociekań teoretycznych, niesprzeczny wprawdzie z chrześcijaństwem, ale związany z nim tylko częściowo. Obszarem realizacji ideału etycznego stało się nade wszystko życie wiary. Jednocześnie obok tej zasadniczej tendencji przybierał na sile drugi nurt, który filozofii przywracał jej wymiar egzystencjalny, upatrując w niej między innymi mądrość przewodzącą życiu człowieka. Jego obecność J. Domański dostrzega w łacińskim awerroizmie oraz w środowiskach związanych z angielskim Oksfordem (R. Bacon, R. Kilwardby), gdzie pod wpływem literatury stoickiej (Seneka), a także pism Izydora z Sewilli doskonałość życia uznano za cel i szczyt filozofowania. Następne wieki przyniosły umocnienie się tej „humanistycznej” tendencji tak wewnątrz, jak i na zewnątrz scholastyki, szczególnie w jej fazie schyłkowej, kiedy to zwolennicy *devotio moderna* skupili się na moralnym aspekcie chrześcijaństwa, pomijając jego wymiar spekulatywny. Fakt ten wytworzył swoistą płaszczyznę spotkania z rodzącym się wówczas humanizmem renesansowym, którego zainteresowania ogniskowały się również wokół zagadnień etycznych. Dzięki tym zjawiskom w duchowej kulturze późnego średniowiecza antyczne pojęcie filozofii odzyskało swoją integralność, szczególnie u tych myślicieli, którzy potrafili harmonijnie połączyć elementy scholastyczne z wczesnohumanistycznymi (np. Jan Gerson).

Zdaniem autora prezentowanej publikacji całkowita restauracja antycznego pojęcia filozofii dokonała się paradoksalnie w metafizycznych przemyśleniach humanistów. Paradoksalnie, gdyż nie byli oni filozofami w ścisłym tego słowa znaczeniu, jako że zakres ich zainteresowań obejmował zasadniczo *artes liberales*, a ich przemyślenia *stricto* filozoficzne ograniczały się zasadniczo do teorii moralności. Ten mozolny proces odzyskiwania etyczno-praktycznego wymiaru filozofowania dostrzega autor między innymi w polemice Petrarcki z arystotelikami, w sztuce zestawiania Coluccio Salutatięgo, jak też w latynizacji dialogów platońskich Leonarda Bruniego. Humanści XIV i XV w. odkrywali, że antyczni filozofowie nie tylko głosili szczytne ideały filozoficzne, ale także byli ich ucieleśnieniem, stając się swego rodzaju wzorcami osobowymi. W tym kontekście Erazm z Rotterdamu posłużył się na określenie chrześcijaństwa łacińskim terminem *philosophia Christi*. Termin ów był wyrazem rozumienia tak chrześcijaństwa, jak i filozofii w kategoriach rzeczywistniania ideału moralnego, który wynikał z określonej teorii. Wielu antycznych filozofów było tej sztuki przekuwania słów na czyny pięknym przykładem, dlatego Erazm nie waha się zaliczyć niektórych z nich w poczet świętych czy też jak w przypadku Sokratesa przyrównać go z samym Chrystusem. Pewien odblask Erazmowego myślenia dostrzega autor także u Filipa Melanchtona. Nie brakowało również renesansowych autorów, którzy

swoim myśleniem o istocie filozofii pozostawali w obszarze koncepcji scholastycznych. Do nich zaliczono między innymi Pietra Pomponazziego. Byli również i tacy, którzy potrafili dokonać syntezy tak scholastycznego, jak i humanistycznego rozumienia filozofowania. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola, w twórczości których autor bada znaczenie przypisywane osobie Sokratesa, jako swego rodzaju wyznacznik określonego modelu rozumienia natury filozofii. W parze z krytyką znamiennego dla scholastyki arystotelesowskiego „scjentyzmu” szło akcentowanie godności człowieka, której podstaw upatrywano w fakcie posiadania nieśmiertelnej duszy (Alamanno Rinuccini, Leonardo Dati, Bartolomeo Fazio) bądź w fakcie ludzkiej kreatywności (Giannozzo Manetti). Ciekawa jest także obserwacja, jakiej autor dokonuje w posłowie swojej publikacji, gdzie dostrzega swoistą zależność pomiędzy dominacją humanistycznego bądź też scholastycznego pojęcia filozofii a wyborem określonej koncepcji Boga, w kontekście imperatywu moralnego antycznej filozofii, która wzywała człowieka, by stawał się bogom podobny. Platonskiej kreatywnej i dynamicznej koncepcji bóstwa (Demiurg) odpowiadało zwykle pojęcie humanistyczne. Arystotelesowska natomiast, bardziej statyczna wizja Boga (Pierwszy Poruszyciel) inspirowała raczej model scholastyczny.

Publikacja J. Domańskiego jest cennym uzupełnieniem i poszerzeniem problematyki znanych już polskiemu czytelnikowi książek P. Hadota. Między innymi jego *Czym jest filozofia starożytna?* stanowi dzieło pokrewne prezentowanemu. Zresztą sam autor przyznaje się do inspiracji poszukiwaniami francuskiego badacza, jak też opracowaniami polskich akademików S. Swieżawskiego i W. Seńki. Obok wielu zalet niewątpliwym mankamentem publikacji J. Domańskiego jest fakt, że metafizyczne wypowiedzi prezentowanych myślicieli były analizowane bez jakiegokolwiek związku z materialnymi treściami ich doktryn, co niewątpliwie podniosłoby jeszcze bardziej atrakcyjność dzieła. Pomimo tego autor wnikliwością swoich analiz potrafił ukazać, że filozofia tak w przeszłości, jak i dziś winna swą nazwą obejmować nie tylko określone sprawności intelektualne, ale również swoiste cechy moralne i osobowościowe tego, kto ją autentycznie i konsekwentnie uprawia.

ks. Miroslaw Kiwka

Hans Urs von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. Wiesław Szymona, WAM, Kraków 2005, ss. 103

Książka ukazała się dzięki Wydawnictwu Apostolstwa Modlitwy, mającemu ogromne zasługi w upowszechnianiu teologii i duchowości chrześcijańskiej w naszym kraju. Autor książki, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), to znany szwajcarski teolog i filozof katolicki, wydawca i zarazem ksiądz. Wśród wielu jego książek (119), artykułów (532) i przekładów (110 – w tym dzieła ojców Kościoła i utwory literatury francuskiej) znalazły się także rozważania nad Apokalipsą św. Jana zatytułowane *Księga Baranka*, które przełożył na język polski Wiesław Szymona OP. Zainteresowanie H. Ursy von Balthasara Apokalipsą wynikało, jak się zdaje, z faktu, że istotnym nurtem jego myśli teologicznej była – jak twierdzą znawcy jego dzieł – eschatologia ujęta w świetle ostatecznej tajemnicy Boga jako

Trójcy Osób Boskich (tak I. Bokwa). Swoje rozważania Autor poprzedził pełnym tekstem Apokalipsy, który w tłumaczeniu polskim jest na ogół zbieżny z tekstem *Biblii Tysiąclecia* (tłumacz książki nie podaje, niestety, czy jest to własny jego przekład, czy też wzięty jest właśnie z *Biblii Tysiąclecia*). Są to rozważania niezwykle wnikliwe i głębokie, choć w pewnych miejscach dość kontrowersyjne (jak choćby w traktowaniu aluzji do historii Rzymu w Ap 17,9-17, które uważa za nieautentyczne i kategorycznie stwierdza, że „wyraźnie należy je usunąć z tekstu”; por. s. 86, przypis 2. Tego nie potwierdza jednak w żaden sposób krytyka tekstu greckiego).

Następujące po tekście Apokalipsy medytacje ujmuje Autor w 9 zasadniczych punktach. Najpierw skupia swoją uwagę na ogólnym aspekcie księgi, którą nazywa „Księgą Baranka”. Słusznie podkreśla, że tytuł „Baranek” jest w Apokalipsie charakterystycznym określeniem Jezusa Chrystusa. To On będzie stał przy tronie Ojca (5,6), będzie tym Jedynym, który może otworzyć i objaśnić Księgę historii świata. On, jako Zwycięzający, od samego początku będzie we wszystkich formach prowadził walkę ze złem – aż po końcowe zwycięstwo, które odniesą Ojciec i On w Duchu Świętym, aż do momentu, w którym zaśłubi podążający ku Niemu Kościół i będzie jego wiekiustym Światłem (Ap 21,23). To zwycięstwo Baranka obejmuje cały świat i wszystkie ludy – jest powszechne. Dlatego „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć”, śpiewa Mu pieśń chwały i dziękczynienia (por. s. 41-42).

Objawiającym i zarazem objawianym w Apokalipsie jest sam Chrystus – Baranek, zaś treść Jego Objawienia sprowadza się do wyjaśnienia sensu dziejów świata, a wraz z tym całego stworzenia – sensu dostrzegalnego z perspektywy jedynie uprawnionego do tego Baranka. Sens ten jest trudny do odczytania, gdyż mogą go ujawnić dopiero dzieje całego świata: najpierw dzieło dokonane przez Baranka, który „został zabity”, a oto stoi żyjący (Ap 5,6), a następnie czyny ludzi, którzy w swych własnych czynach albo zachowują „wierne i w prawdzie” sens tego dzieła (Ap 3,14; 19,11; 21,5; 22,6), albo mu się przeciwstawiają i odrzucają go (9,20-21). A ponieważ każdy jako istota wolna może uwierzyć lub nie, sens ten odsłania się nie przez zwyczajne przedstawienie historycznego procesu tego, „co ma nadejść”, lecz w obrazowych wizjach, które przyszłe dzieje świata, toczone się pomiędzy niebem a ziemią, ukazują jako objawiane, a zarazem pozostające tajemnicą. W związku z tym H. Urs von Balthasar przestrzega przed czytaniem i interpretowaniem Księgi Apokalipsy jako przeglądu dziejów świata, dającego ich zarys historyczny. Byłoby to całkowitym nieporozumieniem (s. 42n).

Aby zrozumieć sens objawiający, a zarazem misteryjny obrazowych wizji, należy mieć przed oczyma odrębny charakter prawdy poszczególnych widzeń, do których przygotowały nas wielkie widzenia starotestamentowe, między innymi Izajasza, Ezechiela i Daniela. Pamiętać przy tym należy, że trzeba je odczytywać i wyjaśniać w świetle całej Dobrej Nowiny. Mimo to jednak zawsze będzie jakaś część Apokalipsy, która rzeczywiście staje się „jasna” i podlega interpretacji, oraz taka, która również w przypadku obrazów pozostaje „tajemna” i objaśnianie zawsze będzie tu problematyczne, a jej znaczenie ukaże nam dopiero kres historii. W związku z tym całą naszą uwagę winniśmy skierować na to, co Objawiający chce nam przekazać jako dla nas zrozumiałe i co jest nie tylko pożyteczne, ale wręcz konieczne do zbawienia. Są to sprawy, które powinniśmy wiedzieć zarówno ku naszej przestrodze, jak i ku naszemu pocieszeniu.

Objawienie Chrystusa Baranka otrzymuje „Widzący” z Patmos, któremu zostało powierzone spisanie go w księdze. H. Urs von Balthasar identyfikuje „Widzącego” z Janem, uczniem Pańskim, tym samym, który napisał czwartą Ewangelię, choć tylko w Apokalipsie wymienia aż trzy razy swoje imię (Ap 1,4.9.22,8). Pozwala to szwajcarskiemu teologowi w sposób pełniejszy ukazać wspólne idee myśli Janowej. Charakterystycznym motywem Janowym, który występuje w Apokalipsie i w czwartej Ewangelii, jest miłość Jezusa, „Baranka Bożego”, który – jak to ujmuje Jan Chrzyciel – „głodzi grzech świata” (J 1,29), a który – według Ap 1,5 – „nas miłuje i przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów”. W Apokalipsie miłość ta jest wprawdzie motywem zawołowanym, niemniej jednak występuje w innej postaci, mianowicie prawdy, prawdomówności lub wierności. Jan podkreśla to wielokrotnie już w Ewangelii, określając Jezusa, Jego byt, działanie i sąd jako „prawdziwe” lub „prawdomówne”, a w Apokalipsie takie Jego określenia często się powtarzają (3,7.14; 6,10; 19,11). Podobnie jak w punkcie kulminacyjnym czwartej Ewangelii (19,35) świadectwo ucznia określone jest jako „prawdziwe”, tak również słowa „Widzącego”, zawarte w końcowych fragmentach Apokalipsy, są nazwane jako „wiarygodne i prawdziwe” (21,5; 22,6). Także idea „trwania” (*menein*) czy „wytrwałości” (*hypomone*) wskazuje na motyw miłości.

Objawienie dane Jezusowi Chrystusowi przez Boga jest Jego darem, ale równocześnie jest darem samego Chrystusa, tak samo jak wszystko, czym On jest i co ma, wszystko to otrzymuje od Ojca. Dar ten jest przekazywany aniołowi, a przez niego Janowi, który nie zachowuje go dla siebie, lecz „poświadcza, że słowem Boga i świadectwem Jezusa Chrystusa jest wszystko, co widział” dla tych w Kościele, „którzy słuchają słów prorocstwa, a strzegą tego, co w nim napisane” (Ap 1,1-3). Mamy więc w Apokalipsie jeden nieprzerwany łańcuch przekazywania: Objawienie przychodzi od Ojca do Jezusa, od Niego przechodzi do anioła zwiastuna, od tego zaś do „Widzącego”, a od „Widzącego” do Kościoła. Ten łańcuch posłannictw nie kończy się jednak na Kościele, choć dla niego zostało przeznaczone Objawienie i jemu powierzone jego zrozumienie. Kościół sam ma dawać wobec świata „świadectwo” tego, co otrzymał, i to nie tylko przez słowo, lecz całą swą egzystencją, tak właśnie jak Jezus „Świadek wierny i prawdomówny” (Ap 3,14), aż do świadectwa krwi (Ap 2,13; 6,9; 11,3.7; 17,6).

Jezus Chrystus w swoim objawieniu ukazuje „to, co musi się stać niebawem” (Ap 1,1). Słowo „niebawem” (*en tachei*, a najczęściej *tachy*) pojawia się w Apokalipsie wiele razy (1,1; 2,16; 3,11; 11,14; 26,6.7.12.20), nadając opisom wydarzenia specyficzny wymiar czasowy. Cała księga jest jednym wielkim oczekiwaniem i pragnieniem bliskiego przyjścia, nie w znaczeniu chronologicznym – co nadałoby rzeczom jedynie sens zewnętrzny – lecz w egzystencjalnym znaczeniu wiary. Chodzi o przyszłość, która sięga teraźniejszości, a nawet już się w niej aktualizuje. Przyszłość, która ma nastąpić, zbliża się w szybkim tempie ku teraźniejszości (22,7.12.20). W Apokalipsie nie ma innego czasu – stwierdza H. Urs v. Balthasar – jest tylko czas nagłący, otwarty w stronę tego, co nadchodzi (6,10n). Temu czasowi, z utęsknieniem spoglądającemu ku przyszłości, kres położy teraźniejszość „czasów ostatecznych” (10,6-7). To doskonale uobecnienie przyszłości jest widoczne szczególnie w serii końcowych obrazów jako nieskończenie ruchliwa, płynąca jak rzeka i niosąca owoce wieczność (21,1-22,5). Odtąd już czas staje się naprawdę nagłący (22,17.20).

W następnym punkcie swoich rozważań H. Urs von Balthasar zatrzymuje się na obrazie Chrystusa chwalebego. Już w wizji wstępnej Apokalipsy jest On przedstawiony jako „Żyjący”, choć „był umarli” (1,18). Oznacza to, że zabicie i śmierć Wywyższonego są rzeczywistością, nieprzemijającą przeszłością, że Żyjący dzierży w swych rękach pełną władzę nad śmiercią i Otchłanią już teraz. Jest On nazwany Alfą i Omegą, a także Początkiem stworzenia Bożego. Dlatego Chrystus jawi się w Apokalipsie nie tylko jako Pan stworzonej natury, ale też jako Pan Starego i Nowego Przymierza. Istnieje bowiem w gruncie rzeczy tylko jedno Przymierze – to zawarte z Abrahamem, który otrzymuje obietnicę jego pełnego wypełnienia w „jego potomstwie”. Ta jedność Starego i Nowego Przymierza jest ukazana w całym Nowym Testamencie najlepiej właśnie w Apokalipsie (s. 52). Potwierdza to wiele szczegółowych określeń, które wzięte ze Starego Testamentu są odnoszone do Chrystusa i nowej rzeczywistości mesjańskiej, przy czym teksty ST nie są przytaczane dosłownie, lecz aluzyjnie, tak by ukazać spełnienie obietnic starotestamentowych. W końcu starotestamentowe instytucje, zwłaszcza świątynia, całkowicie zanikają w Jeruzalemie niebieskim: „A świątyni w nim nie dojrzałem, bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący, oraz Baranek. I Miastu nie trzeba słońca [...], bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą Baranek” (Ap 21,22-23).

W widzeniu wprowadzającym Pan historii jest całkowicie zajęty swym Kościołem. Chodzi pomiędzy świecznikami tych kościołów, dostrzega ich dobre i złe strony, ubolewa nad ich niewiernością i oziębłością. Nie może też przejść do właściwego objawienia, mającego nastąpić wraz z otwarciem sali tronowej, dopóki Jego Kościół nie zostanie oczyszczony i nie zjednoczy się z Nim (s. 54n).

Potrzebna jest więc szczegółowa „spowiedź Kościołów” (pkt 3), która zawiera w sobie – jak każda spowiedź chrześcijańska – pierwiastek nieubłaganego sądu, a jednocześnie jest wydarzeniem nieskończonej łaski (s. 57). Jest to spowiedź surowa, ale zarazem jest czynem miłości samego Chrystusa (Ap 3,19). Dowodem tej miłości są obietnice Ducha Świętego, podawane przy końcu każdej spowiedzi, które są wyrazem szczególnej łaski Boga i Chrystusa.

W następnym punkcie (4) H. Urs von Balthasar analizuje zasadniczą część Apokalipsy, stanowiącą „wielką wizję obrazów apokaliptycznych (rozdz. 4-20)”, którą nazywa „rozpieczętowaną historią” (s. 61). Po wspaniałej wizji tronowej (rozdz. 4) rozpoczyna się łamanie pieczęci, dokonywane przez zwycięskiego Baranka, któremu została wręczona opieczętowana siedmioma pieczęciami księga dziejów świata (rozdz. 5). Przy rozpieczętowaniu czterech pierwszych pieczęci pojawiają się kolejno czterej jeźdźcy: na białym koniu jeździec z łukiem w ręku, na koniu barwy ognia jeździec z mieczem, na czarnym koniu jeździec z wagą, a na trupio bladym koniu jeździec o imieniu „Śmierć”, któremu towarzyszyła „Otchłania”. Liczba cztery jest liczbą świata (cztery strony świata), zwłaszcza świata człowieka, który zostaje ukazany na cztery sposoby, właśnie w obrazie czterech kolejno pojawiających się jeźdźców. Każdy z nich wciela w sobie jakiś aspekt świata, ale razem stanowią oni jedną rzeczywistość i są całościowym obrazem egzystencji (s. 67).

Otwarcie trzech następnych pieczęci dotyczy już nie świata w ogólności, lecz konkretnej historii ludzkości. Sama zaś historia nabiera konkretnego charakteru przez konfrontację panującej w niej przemocy i niesprawiedliwości z ostateczną Zasadą historii, z Barankiem, który nie dopuszcza żadnych kompromisów. Dlatego w tym kontekście pojawia się

niepojęte sformułowanie „gniew Baranka” (Ap 6,16). Gniew ten jest odpowiedzią na gniew świata wobec Boga. Ukazuje on absolutny brak proporcji pomiędzy grzechem świata, będącym jego gniewem na Boga, i postawą Boga wobec świata, którego gniew i związane z nim kary mają charakter oczyszczający i prowadzą w końcu do odkupienia świata, jakiego dokona zbawcze dzieło Baranka. Świadczą o tym kolejne wizje Apokalipsy.

Otwarcie piątej pieczęci odsłania wołanie ludzkości, która stoi wobec nieprzerwanego pasma nieprawości dokonującej się w historii. Konkretyzuje się ono w wołaniu męczenników „zabijanych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli” (Ap 6,9), którzy w obliczu tych okropności wołają: „Jak długo jeszcze?”... (6,10). W odpowiedzi otrzymują z nieba pocieszenie: „jeszcze krótki czas tylko”... (6,11). Bóg bowiem nie przygląda się historii beczynninie i obojętnie, co okaże się po otwarciu następnej, szóstej pieczęci. Oto nastąpiło „wielkie trzęsienie ziemi”, ogromny wstrząs w całym kosmosie, jakby koniec świata (6,12-15). Ludzkość ogarnia lęk i trwoga, na próżno ludzie usiłują się ukryć przed gniewem Boga i Baranka (6,16-17). Otwarcie siódmej pieczęci (8,1) przynosi nowe formy kary dla ludzkości, które ogłasza siedmiu aniołów mających siedm trąb (8,2nn). Kary te są przedstawione w barwnych symbolicznych obrazach, których nie da się wyjaśnić we wszystkich szczegółach.

Przy następnej serii kar pierwsze cztery (8,7-12) uderzają w ludzkość ponownie z zewnątrz, od strony natury (grad, ogień pałacy, morze zamienione w krew itd.). Odcinają się wyraźnie od nich kary piąta i szósta (9,1-12.13,-21), które ukazują obrazy różnych zwierząt o fantastycznym wyglądzie; zadają one ludziom najbardziej wyszukane katusze. To nieprawdopodobne nagromadzenie fantastycznych obrazów pokazuje zatwardziałość człowieka, narastającą na skutek rozmaitych perwersji.

Trzecia i ostatnia seria kar składa się z analogicznych części: cztery pierwsze czasie gniewu Bożego zostają wylane na naturę: na ziemię, morze i rzeki, a wreszcie na ciała niebieskie (16,1-8). Niestety ludzie dotknięci tymi karami nie nawrócili się (16,9). Czasza piąta i szósta zostały wylane na królestwo władzy diabła, przy czym „ludzie z bólu gryźli języki” (16,10), ale się nie nawrócili. Gdy wylano siódmą czaszę, „ze świątyni od tronu dobył się donośny głos: «Stało się»” (16,17). W ten sposób dobiegł kresu „gniew Boży”, nastąpił całkowity rozpad natury i zbudowanych przez ludzi miast – początek przemijania starego świata (16,20) i pojawienie się scenarii Sądu Ostatecznego, który będzie sprawował Bóg (20,11-15) razem ze świętymi.

W dalszym ciągu swych rozważań (5) H. Urs von Balthasar przechodzi do omówienia „wydarzeń mesjańskich czasów ostatecznych”, opowiedzianych w Ap 12-20. Rozpoczyna je „wielki znak Niewiasty obleczonej w słońce”, która „jest brzemienna i woła, cierpiąc bóle rodzenia” (12,2). Symbolizuje ona Izraela, oblubienicę i małżonkę Jahwe, z wiarą i bólem oczekującego Mesjasza. Mesjasz ten jest jednostką, a jednostkę wydaje z siebie pojedyncza niewiasta, która rekapitułuje w sobie cały lud, od samych jego początków, z całą jego męką rodzenia. Tą Niewiastą, w której Izrael znajduje swój szczyt i wypełnienie, jest Maryja. Przez ten fakt, jako Matka Mesjasza, należy do nowego porządku swego Syna – Mężczyzny, który wszystkie narody (nie tylko Izraela) „będzie pasł różgą żelazną” (12,5). W nowym porządku, w stadium wypełnienia, nowego sensu nabierają również bóle: nie będą to bóle oczekiwania Mesjasza, lecz bóle samego Mesjasza, w których Jego Matka, Niewiasta, będzie musiała uczestniczyć. Będzie to krzyż. W nim dopełni się bolesne rodzenie Maryi.

Krzyż jest dla Mesjasza zwycięstwem nad czyhającym na niego Smokiem-Szatanem. Zostanie On uniesiony do Boga i do Jego tronu (12,5). Niewiasta natomiast pozostaje na ziemi i ucieka na pustynię, gdzie ma przygotowane przez Boga miejsce. Z chwilą uniesienia Syna-Mesjasza do Boga i Jego wstąpienia na tron Smok zostaje strącony na ziemię i wchodzi w sferę czasu. Na ziemi wzmaga się jeszcze bardziej jego nienawiść, ponieważ wie, że teraz jego czas jest krótki (12,12). Nastaje więc sytuacja czasów ostatecznych: walka Smoka-Szatana z Niewiastą, której nie udaje mu się osiągnąć. Dlatego rozpoczyna walkę „z resztą Jej potomstwa z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (12,17), czyli z Kościołem.

Wraz ze zwycięstwem Baranka, wniebowstąpieniem Mesjasza i strąceniem diabła, na ziemi rozpoczynają się czasy ostateczne, które upływają pod znakiem zasady „ciągle więcej”. Następuje swoista intensyfikacja tych czasów (6). Pełne objawienie miłości Boga wyzwala ostatnią, rozpaczliwą moc Złego. Strącony na ziemię diabeł rozpoczął wojnę z dziećmi Kościoła. Nie prowadzi jej jednak w swej pierwotnej samotności. Sam z siebie tworzy anty-Trójcę i dopiero w tej formie przejawia pełną uwodzicielską moc zła działającą wobec ludzkości. Jak w Nowym Testamencie Ojciec przekazuje Synowi całą władzę i sąd nad światem, podobnie też „Smok” swemu potomstwu przekazuje „swą moc, swój tron i wielką władzę” (13,2). Przekazuje on władzę nad całą ziemią (13,7) i czyni to na całe czasy ostateczne (13,5). Wychodząca z morza Bestia, ma dwa znamiona: „Dano jej usta mówiące wielkie rzeczy i bluźnierstwa [...] przeciwko Bogu, by bluźnić Jego imieniu i Jego przybytkowi, i mieszkańcom nieba” (13,5-6). Drugie znamię jest jeszcze bardziej zdradliwe: „ujrzałem jedną z jej głów jakby śmiertelnie zranioną, a rana jej śmiertelna została uleczone” (13,3.12). Jest tu widoczna aluzja do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bestia kopiuje dzieło Chrystusa, ale czyni to w sposób bluźnierczy, stając się Antychrystem. Jednakże ta bluźniercza potęga Antychrysta nie stanowi jeszcze całej anty-Trójcy zła. Potrzebna jest „druga Bestia”, którą cechuje to, że „miała dwa rogi podobne do rogów Baranka, a mówiła jak Smok” (13,11). Będąc Antychrystem, może ona być brana za Chrystusa, mówi i działa jednak jak duch nieprawości.. Sama w sobie już Bestia ta jest sprzecznością i kłamstwem. Jako duch kłamstwa, w szatańskiej Trójcy jest negatywnym odpowiednikiem posłanego przez Chrystusa od Ojca Świętego „Ducha Prawdy” (J 14,17 i in.).

W te wydarzenia dziejące się na ziemi włączają się raz po raz sceny rozgrywające się w niebie przed tronem Boga (15,1-8; 19,1-10), sceny aniołów przelatujących w niebie (14,6-13), głosy dochodzące z nieba (14,13;16,5;18,4-8), wydarzenia między niebem i ziemią (14,6-13), a wreszcie opis Świadców idących za Barankiem (14,1-5). Wszystkie te sceny dowodzą, że między niebem i ziemią nie ma oddzielającej je przepaści. Niebo stale bierze udział w ziemskich wydarzeniach. Chrześcijanin więc jest właściwie obywatelem obydwu miejsc – ziemi i nieba.

Ostatnim plastycznym podsumowaniem kwintesencji wszelkiego zła jest obraz wielkiej Nierządnicy siedzącej na szkarłatnej Bestii, pełnej imion bluźnierczych i mającej na czole wypisane imię „Wielki Babilon, Matka nierządnic i obrzydliwości ziem”, „pijanej krwią świętych” (17,1-6). Babilon to znany symbol starotestamentowy, tutaj jest on także antytezą Niewiasty obleczonej w słońce, która rodzi Mesjasza i staje się Kościołem. Jest on synonimem królestwa diabła i przeciwieństwem Jerozolimy, miasta Bożego. Apokalipsa kilkakrotnie zapowiada jego upadek, a w rozdz. 18 już jako fakt dokonany (18,2.10.21).

Jest dziwne – jak podkreśla H. Urs von Balthasar – że zanim zostaje ukazany Babilon w całej swej obrzydliwości i jego upadek, anioł już obwieszcza, że on upadł (14,8; 16,19). A jeszcze dziwniejsze jest to, że Bestii, na której siedzi Babilon, zostaje wprawdzie przyobiecana przeszłość i przyszłość; nie jest jednak przyobiecana terażniejszość (17,8). To niebywale tajemnicze sformułowanie w odniesieniu do istoty zła, któremu została odmówiona terażniejszość (w przeciwieństwie do Boga, „który jest i który był, i który przybędzie”), skłoniła – zdaniem szwajcarskiego teologa – pewnego czytelnika do wyjaśnienia tej zagadki na drodze łączenia ze sobą współczesnych mu wydarzeń, co jeszcze bardziej miało pogmatwać sprawę (zob. s. 85n). Dlatego należałoby, jego zdaniem, usunąć fragment Ap 17,9-17 jako niespójny z całą treścią Apokalipsy.

Upadek Babilonu i jego zniszczenie są wyrazem sądu Bożego (18,8n). Jest to motyw, który przewija się przez całą Apokalipsę; można więc ją słusznie nazwać „księgą wielu sądów Boga nad światem” (s. 89). Ten właśnie motyw jest treścią rozważań Autora omawianej książki w punkcie 7. Bóg ukazuje się w Apokalipsie jako sprawiedliwy Sędzia. Jest to nie tylko przysługujący Mu tytuł, gdyż odpowiada to również Jego czynom. Gdy rozlega się wołanie niecierpliwych, domagające się rychłego nadejścia sądu (6,10), w odpowiedzi słyszą, że „mają jeszcze krótki czas spokojnie czekać”. Ponieważ jednak wraz z trzecim „biada” i narodzeniem Mesjasza nadchodzą czasy ostateczne, Bóg już „rozpoczął swe panowanie” i nadeszła „pora na umarłych, aby zostali osądzeni”, nastął czas z jednej strony, by „dać zapłatę sługom Twym, prorokom i świętym, i tym, co się boją Twego imienia”, a z drugiej „zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię” (11,18).

Sąd ten inauguruje czasy ostateczne, czyli czas Kościoła, w tym znaczeniu, że czas ten rozpoczyna się wraz z upadkiem szatana w niebie (12,9) i odtąd wszystko, co nastąpi, będzie stało pod znakiem tego już w zasadzie dokonanego sądu. Skutki tego sądu na ziemi może bez wątpienia ogłaszać jeden z aniołów ten, który wszystkim mieszkańcom obwieszcza „odwieczną Ewangelię”, mówiąc: „Oddajcie Mu chwałę, bo godzina sądu Jego nadeszła” (14,6-7). A kiedy na ziemi wymierzone jest ostatnie siedem kar, które kładzie kres zagniewaniu Boga, w niebie dają się słyszeć słowa: „Tak, Panie, Boże wszechwładny, prawdziwe są Twoje wyroki i sprawiedliwe” (16,7). Te same słowa powtarzają się po zburzeniu Babilonu (19, 2).

Obszerny opis sądu następuje po każdym przejawie mocy szatana: najpierw nad Babilonem (18,10), następnie nad obiema Bestiami, to jest Antychrystem i Fałszywym Prorokiem, wraz z dopomagającymi im wszystkimi możliwymi tej ziemi (19,11-21), potem nad Smokiem, który najpierw zostaje związany, a następnie po krótkim uwolnieniu, skazany już definitywnie (20,1-10), dalej nad wszystkimi zmarłymi (20,11-13), a wreszcie nad Śmiercią i Otchłanią (20,14-15).

Ostatnie dwa rozdziały Apokalipsy (21,1- 22,5) są przedmiotem refleksji nr 8 zatytułowanej *Oblubienica Baranka*. Ukazują one dopełnienie stworzonego świata i jego historii. W słowach: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową” (21,1), nie należy rozumieć – tak sądzi Urs von Balthasar – że „Widzący” ujrzał inne niebo i inną ziemię (choć sam stwierdza dalej w 21,1b: „bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma”). W słowach zasiadającego na tronie Boga: „oto czynię wszystko nowe” (21,5), jest jedno i drugie: ciągłość tego, co było („wszystko”), i całkowita przemiana („nowe”), jest to definitywne wypełnienie dawnych obietnic – „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz

z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi” (21,3); przeminie też wszelkie cierpienie starego świata (21,4). Odnowienie wszystkiego jest łaską samego Boga, jest Jego darem „darmowym”. „Miasto święte – Jeruzalem Nowe”, „które zstępuje od Boga”, jest właśnie takim darem. Ziemiński podwójny lud Boży (Starego i Nowego Testamentu) zostanie wcielony w definitywną Oblubienicę i Miasto Boże, pod warunkiem, że zarówno w niebie, jak i na ziemi zrozumiał doskonałą darmość łaski. Łaska z samej swej istoty zawsze jest dawana bezinteresownie, czyli „za darmo”, tak że Kościół i wierzący, którzy – ponosząc wielkie trudy w historii, właśnie wtedy, kiedy cała ich udręka wydaje się daremna – muszą uznać, że sama ta udręka była łaską. Jak wielka jest to łaska i jak zbawienne są jej owoce dla ludu Bożego, Oblubienicy, Małżonki Baranka, ukazuje sugestywny obraz Miasta Świętego, Jeruzalem czasów mesjańskich (21,9nn).

H. Urs von Balthasar zamyka swoje rozważania refleksją zatytułowaną *Apokalipsa i my* (97nn), w której snuje swe sugestie i uwagi dla współczesnego czytelnika pochyłającego się nad Apokalipsą Janową.

W zakończeniu prezentowania medytacji H.U. von Balthasara na Apokalipsą należy obiektywnie stwierdzić, że odznaczają się one niezwykle głęboką teologiczną oraz jasną logiką formułowania myśli. Autor nie sugeruje się jakimiś ogólnie przyjętym systemem interpretacyjnym, uważając, że żaden z nich nie może zapewnić Apokalipsie powszechnie akceptowanego wyjaśnienia (s. 98). Można jedynie te rozmaite drogi interpretacji uznać za symptomy nigdy niegasnącej fascynacji, jaką Apokalipsa wywierała na Kościół, a nawet daleko poza jego granicami. Najlepiej natomiast wyjaśnić zawarte w niej sceny i obrazy jedynie (na ile jest to możliwe) na podstawie ich treści. Dlatego Autor omawianych medytacji postuluje rzetelną znajomość treści ostatniej księgi, jej najgłębszej intencji, a co najważniejsze, jej powiązań z całym korpusem Nowego Testamentu, a także Starego Testamentu (s. 99). Apokalipsę można czytać i wyjaśniać tylko w świetle całej Dobrej Nowiny; bowiem „Duch, który natchnął Nowy i Wieczny Testament, nie może w ostatniej księdze usunąć tego, co wcześniej objawił: że Bóg jest Miłością” (s. 100).

ks. Henryk Lempa

Edith Stein mit Hedwig Conrad-Martius, Übersetzung von Alexandre Koyré *Descartes und die Scholastik*, ESG Bd. 25 (Edyta Stein i Jadwiga Conrad-Martius, tłumaczenie książki Aleksandre’ a Koyré *Kartezjusz i scholastyka*, w: *Dzieła zebrane Edyty Stein*, t. XXV), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, ss. 223

„Podczas pobytu w Bergzabern w 1921/22, gdzie też zapadła decyzja o chrzcie, przetłumaczyła Edyta Stein razem z jej filozoficzną przyjaciółką Jadwigą Conrad-Martius dzieło o Kartezjuszu, które opublikował Aleksander Koyré w Paryżu po francusku. Miast przedstawić go jako tylko głównego przedstawiciela racjonalizmu i założyciela nowożytnej filozofii podmiotu, Koyré kreśli «innego Kartezjusza», głęboko zakorzenionego w scholastyce, przemieniającego wprawdzie dotychczasowe dowody Boga, ale nie pozbawiającego ich siły. Że Edyta Stein podczas swej duchowej przemiany tłumaczy razem ze swą [przyszłą

– JM] matką chrześną taki tekst, rzuca – dotychczas niezauważone – światło na jej własną intelektualną drogę. Oprócz tego zostaje naruszony tutaj dotychczasowy, jednostronny obraz «racjonalisty» Kartezjusza i – w sposób godny przemyślenia – uzupełniony, co stanowi prawdziwe źródło dla dzisiejsze interpretacji Kartezjusza” – taką notkę znajdujemy na okładce omawianej książki. Zostały w niej zaznaczone, w sposób syntetyczny, niezwykle interesujące problemy i tematy.

Jaka jest struktura wydanego tomu? Oto jej krótki szkic. Tom przygotowała, wprowadzenie napisała i uwagami opatrzyła H.B. Gerl-Falkovitz, która prowadzi od strony naukowej wydanie dzieł wszystkich Edyty Stein (ESG). Tom jest – jak zresztą całe wydanie ESG – zredagowany w sposób wzorcowy: rozpoczyna się wprowadzeniem (s. VII-XVI), podaniem bibliografii, wykazu skrótów dzieł i częściej pojawiających się zwrotów i wyrażań oraz uwagami edytorskimi (s. XVII-XXIX), kończy zaś podaniem źródeł i spisem osób. Dzięki takiej strukturze czytelnik czy badacz zainteresowany fenomenologią i filozofią Kartezjusza dostaje do ręki uporządkowany materiał, pozwalający mu od razu przystąpić do podjęcia interesujących go tematów. Samo tłumaczone dzieło A. Koyré, umieszczone w środku tomu, składa się ze: słowa wstępnego (s. 8), wprowadzenia (s. 9-14), trzech rozdziałów: I. *Kartezjusza idea Boga* (s. 15-51), II. *Źródła systemu Kartezjusza*, III. *Dowody za istnieniem Boga* (s. 81-125), zakończenia (s. 126-129) i dodatku: *Kartezjański natywizm, Tomasz i iluminizm Augustyna* (s. 130-136).

Wiadomo, że życie osobiste, prywatne Conrad-Martius i Stein było związane z filozoficzną twórczością, a filozoficzna twórczość pozostawiła swoje ślady w ich życiu. Między ich życiem i ich filozofią zachodziło swoistego rodzaju sprzężenie zwrotne. Dlatego podjęte przez nich wspólne tłumacze dzieła Koyré nie jest zmaganiem się tylko o kształt słowa i styl zdania, lecz podjęciem tematu i odniesieniem go do własnego życia. Co to konkretnie znaczy?

Koyré zainteresowany jest filozofią religii, pisze o Bogu u Kartezjusza. Konkretyzując do Conrad-Martius i Stein, trzeba jasno powiedzieć, że obie znajdują się w czasie, w którym podejmują się bezinteresownego tłumaczenia, w głębokim kryzysie duchowym, wywołanym: a) próbą ustalenia sensu fenomenologii, b) koniecznością zajęcia stanowiska względem swego pochodzenia, c) znajdowaniem się w sytuacji religijnego zagubienia.

Tylko bliżej zorientowani wiedzą, że między Husserlem a jego getyńskimi uczniami doszło do sporu, w którym chodziło o bytowy, ontyczny status fenomenu. Już na samym początku szeroki nurt fenomenologii podzielili się na trzy strumienie, o charakterze: a) transcendentnym, reprezentowanym przez samego Husserla, b) realistycznym, ku któremu – pod przewodnictwem Conrad-Martius – skłaniała się większość studentów z Getyngi i c) egzystencjalnym, ukształtowanym przez Heideggera.

Spór młodych fenomenologów z Mistrzem boleśnie dotykał obie strony, Husserl był rozczarowany, młodzi fenomenolodzy zawiedzeni. Spór toczył się o sprawę istotną, o sens fenomenologii, dlatego o kompromisie czy ustępstwie nie mogło być mowy. U podstaw tego sporu było rozumienie antologicznego statusu fenomenu.

Nie tylko Stein oddaliła się od tradycji, w której została wychowana. Dziadek Martius był Żydem. Obie musiały zająć stanowisko wobec wiary swych przodków. Tym bardziej że zajmowanie się fenomenami, czystymi tylko możliwościami, wstrząsnęło podstawami

ich ateizmu. Nadszedł czas zajęcia stanowiska wobec Rzeczywistości, która nie musi, ale może być, gdyż jest w sobie niesprzeczna. Obie czekały, stały przed podjęciem decyzji wejścia – jak mówi Conrad-Martius – w Rzeczywistość chrześcijańską.

O tym kryzysie Conrad-Martius pisze tak: „Słysimy po wąskiej grani tuż obok siebie, każda w oczekiwaniu na chwilę Bożego wyzwania. I ono nastąpiło, poprowadziło nas do dwu odmiennych wyznań. Chodziło o decyzje dla ludzkich oczu wiążące ze sobą ostateczną wolność człowieka, dzięki której został on w stwórczym akcie uszlachetniony do osoby, z powołaniem, wobec którego winien okazać posłuszeństwo. Tego nie można było unikać. I po pierwszych krokach, kiedy nas napełniła Łaska Boża, pojawiła się w naszym stosunku do siebie określona – jeśli tylko w krótkich rozmowach czy słowach, dyskretnie ukrywana – obustronna agresja. To właśnie w tym kontekście padło słowo: *secretum meum mihi*. Był to wobec mnie szorstki gest obrony. Podobnie działo się i w odwrotnym kierunku”¹.

Można powiedzieć, że zajmowanie się ideą Boga Kartezjusza wpłynęło na postawę życiową tłumaczek i znalazło wyraz w ich twórczości filozoficznej. Obie zwróciły się ku chrześcijaństwu. Obie, zachowując fenomenologiczną metodę, zainteresowały się filozofią arystotelesowsko-tomistyczną. A przecież to Koyré, opracowując filozofię religii Kartezjusza, ukazuje głębokie zakorzenienie jego myśli w scholastyce, zwłaszcza u Anzelmia, Tomasza, Dunska Szkota, Bonawentury, Suareza.

Koyré szczególnie jest zainteresowany ideą Boga Kartezjusza i jego dowodami za istnieniem Boga. Bóg zajmuje w systemie filozoficznym Kartezjusza centralne miejsce, nie można tego systemu pomyśleć bez Boga. Niezbędność Boga najbardziej jest widoczna w argumentach rozwijanych w *Medytacjach*. Kartezjusz przeprowadza w nich radykałe wątplenie, któremu opiera się jedynie Ja myślące. Aby zagwarantować istnienie świata materialnego (zewnętrznego), istnienie własnego ciała, istnienie praw matematycznych, powołuje się na istnienie Boga, tym samym unika sytuacji solipsyzmu, w której istnieje tylko i wyłącznie podmiot myślący. Za absurdalne trzeba uznać twierdzenia, że wprowadzając Boga do swego systemu, Kartezjusz chciał ukryć własny ateizm. Jego argumentacja filozoficzna spoczywa na teistycznych fundamentach. Bez Boga załamuje się jego myśl. Kartezjusz jest – tak brzmi teza Koyré – bardziej scholastyczny niż jego nauczyciele (s. 9).

Tom XXV *Dzieł wszystkich* Edyty Stein (ESG) różni się od pozostałych przez to, że jest dziełem dwóch osób, przy czym nie sposób ustalić, kto jest tłumaczem poszczególnych części. Jest to pozycja cenna z wielu względów, gdyż dotyczy: a) mniej znanych faktów z historii filozofii współczesnej, zwłaszcza fenomenologii, oraz: b) skłania do ponownego przemyślenia genezy filozofii nowożytnej, zwłaszcza podstaw myśli Kartezjusza.

ks. Jerzy Machnacz

¹Zcb. H. Conrad-Martius, Edith Stein, w: Edith Stein, Briefe an Hedwig Conrad-Martius, München 1960, s. 73.

Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem, tłum. Janusz Alfred Szymańczyk, WAM, Kraków 2005, ss. 120

Korespondencja jest formą dialogu, który dokonuje się między osobami. Dotyczy zazwyczaj aktualnych problemów, na które napotykają partnerzy w dialogu. Niewątpliwie najtrudniejszy jest dialog, w którym uczestniczą wyznawcy różnych religii. Ważne jest nastawienie, z jakim przystępują do dzielenia się prawdą zawartą w ich religiach. Niekiedy towarzyszy temu pokusa przyjmowania stanowiska zewnętrznego obserwatora albo brak odpowiednich kompetencji. W autentycznym dialogu trzeba podjąć wspólny wysiłek „wejścia wewnątrz”, niejako wczucia w wewnętrzną sytuację tego drugiego. Jest też gotowość wyjścia naprzeciw drugiemu i przyjęcia drugiego, jakim jest, bez wyobrażenia sobie, jakim on jest lub jakim powinien być. Już przed podjęciem dialogu potrzeba poznać kontekst dziedzictwa kulturowego, religijnego i społecznego tego drugiego i zakładać wierność prawdzie w dialogu. Albowiem prawdziwy dialog nie jest wymianą werbalną intelektualnych koncepcji, lecz głębokim przeżyciem duchowym, które wymaga ascezy i wzajemnego zaufania i jest miłością w prawdzie o braterstwie wszystkich ludzi na ziemi.

Świat muzułmański jest dla świata chrześcijańskiego tajemniczym światem sacrum. Islam jest ekspansywną religią, która bezwzględnie kształtuje wszystkie elementy życia osobistego i społecznego każdego wyznawcy. Historia relacji muzułmańsko-chrześcijańskich obfituje w różnorodne doświadczenia. Były tu krwawe wojny religijne i pełne nienawiści inne zachowania, a także dzieła polemiczne przesyczone dogmatyzmem i fanatyzmem dalekim od elementarnego poszanowania drugiego człowieka. Znajdujemy też wysiłek wielu świątłych i wielkich ludzi, którzy w duchu poszanowania godności i odmienności dążyli do wzajemnego zrozumienia.

W serii „Źródła myśli teologicznej” ukazała się niewielka objętościowo, ale bogata w treść książka pt.: *Korespondencja między muzułmaninem a chrześcijaninem* w przekładzie Janusza Alfreda Szymańczyka. Pochodzi z IX-X wieku i składa się z listu muzułmanina i odpowiedzi dwóch jego przyjaciół chrześcijan. W przekonaniu muzułmanina jego list jest niepodważalną, racjonalną konstrukcją sylogistyczną, dowodzącą w sposób logiczny i naukowy nadprzyrodzonego posłannictwa Muhammada i prawdziwości islamu. Dla logicznie myślącego człowieka, który przedkłada nade wszystko poszukiwanie i umiłowanie prawdy, uznanie islamu za religią prawdziwą, a co za tym idzie, jedyną możliwą do przyjęcia, jest według muzułmanina moralnym imperatywem wypływającym z wierności prawdzie.

Odpowiedź chrześcijańska jest bardzo szczegółową analizą poszczególnych elementów argumentacji muzułmanina zmierzającą do wykazania, jak niepostrzeżenie wkradły się do niej błędy logiczne wpływające na ostateczny wynik rozumowania.

Wszystkie trzy pisma są świadectwem wielkiego kunsztu filozoficznego, pewnego rodzaju szczerości i uczciwości naukowej w poszukiwaniu prawdy oraz poszanowania przekonań drugiej strony.

Cała dyskusja pozbawiona jest ducha dogmatyzmu i fanatyzmu. Jest przykładem otwartego dialogu muzułmańsko-chrześcijańskiego we wspólnym poszukiwaniu prawdy. Bezpośrednim bodźcem dla muzułmanina do napisania listu była deklaracja słowna chrześcijanina wypowiedziana na pewnej wspólnej uroczystości, że potępia każdego, kto odkrywszy

prawdę, nie idzie za nią albo odmawia przyjęcia niepodważalnych dowodów. Muzułmanin zastanawiając się nad tą wypowiedzią, pyta: do jakiego stopnia filozof może być w zgodzie ze swoimi przekonaniem filozoficznymi? Zastanawia się, że jego przyjaciel – chrześcijanin – nie przyjął jeszcze islamu, ponieważ nie było to mu dostatecznie udowodnione. Podejmuje się wysiłku przeprowadzenia rozumowania, które utwierdzi w słuszności nowego wyboru i skłoni ku takiemu wyborowi: chrześcijanin zostanie muzułmaninem. Motywacje muzułmanina wyrastają na fundamencie dwóch postaw proponowanych przez Koran. Po pierwsze, koraniczny przekaz pozwala muzułmaninowi obdarzyć szczególną przyjaźnią chrześcijanina. Po drugie, postawa wynika z religijnego obowiązku udzielania dobrych rad swoim braciom w wierze. Chociaż ten obowiązek odnosi się do współwyznawców, to muzułmanin czyni to w stosunku do swoich przyjaciół chrześcijan, co oznacza, że związek przyjaźni, jeśli ich łączy, jest tak samo mocny i ważny jak braterstwo wyznawanej wiary muzułmańskiej.

Muzułmanin wymaga od swoich przyjaciół postawy otwartości i wierności prawdzie. Chce, aby w sposób obiektywny, na gruncie racjonalnym przeanalizowali jego dowodzenie, ocenili jego wartość filozoficzną i ustosunkowali się do wniosków, do których doszedł.

Muzułmanin, przekonany o wielkiej wartości swego dowodzenia i jego niepodważalności, pozostaje otwarty na krytykę i oczekuje od swych przyjaciół, że wierni prawdzie dokonają ostatecznego wyboru: udowodnią, że dowodzenie jego jest błędne, lub przyjmą je jako prawdziwe, a zatem staną się nie tylko jego przyjaciółmi, ale i współwyznawcami islamu. Niestety, muzułmanin nie doczekał się pozytywnej odpowiedzi, bowiem chrześcijanie wskazali mu błędy w jego stwierdzeniach i toku myślenia.

Współcześnie częściej niż przed wiekami spotykają się bezpośrednio muzułmanin i chrześcijanin, czy to na lotnisku, czy w czasie podróży turystycznej, czy na międzynarodowej konferencji naukowej, prowokując siebie nawzajem do rozmowy na tematy religijne. Muzułmanin częściej będzie przekonywał o wyższości swojej religii nad chrześcijaństwem i zachęcał od przejścia na islam, zaś chrześcijanin, w pokorze będzie się przysłuchiwał i w swojej bezradności milczał, trwając mocno przy swojej wierze. Dziś islam jest najbardziej zaraźliwą religią świata (sformułowanie „zaraźliwa” pochodzi od Teilharda de Chardin, który tak określał pierwszych chrześcijan), najbardziej ekspansywnym wyznaniem, które zmienia świat, ustanawiając inny porządek. Potrzeba nam, chrześcijanom, zapoznać się z argumentowaniem muzułmanina oraz szukać dobrej i mądrej odpowiedzi z naszej strony. Materiał źródłowy do takich poszukiwań i owocnego dialogu muzułmańsko-chrześcijańskiego można niewątpliwie znaleźć w recenzowanej książce.

ks. Andrzej Małachowski

Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II, praca zbiorowa pod red. A. Jackowskiego i I. Sołjan, WAM, Kraków 2005, ss. 576

Pielgrzymowanie papieża Jana Pawła II stanowi fenomen w dotychczasowej historii Kościoła. Podróże apostolskie stały się cechą charakterystyczną Jego pontyfikatu. Takie podróże zainicjował papież Jan XXIII, udając się do Asyżu, a potem do Loreto. Jego na-

stępcą, papież Paweł VI, podróżował już częściej – łącznie odbył 9 pielgrzymek zagranicznych (m.in. do Jerozolimy, Bombaju, Kolumbii, Ugandy i Australii). Największa zmiana nastąpiła za papieża Jana Pawła II, którego pontyfikat określa się „pontyfikatem bez granic”. Dziś podróże apostolskie papieża uznaje się za najlepszą formę ewangelizacji świata.

Jan Paweł II odbył 104 pielgrzymki zagraniczne, odwiedzając ponad 130 krajów i około 900 miejscowości. Do niektórych krajów pielgrzymował wielokrotnie. Podczas podróży zagranicznych wygłosił ponad 2400 przemówień. Na uroczystości z udziałem Papieża przybywały setki tysięcy, a nawet miliony pątników, którym udzielała się niepowtarzalna atmosfera spotkania i możliwość zobaczenia tak wielkiej osobistości, jaką jest Następca św. Piotra.

Pielgrzymki papieskie dawały uczestnikom poczucie siły i wzajemnej solidarności, budziły nadzieję na lepszą przyszłość i umacniały w przetrwaniu trudnych czasów krzywd i niesprawiedliwości społecznej. Na ogół podczas każdej pielgrzymki Jan Paweł II nawiedzał sanktuaria maryjne i zawierał kraj i mieszkańców Matce Najświętszej. Cechą wspólną wszystkich pielgrzymek były też spotkania ekumeniczne, spotkania z młodzieżą, chorymi i spotkania z Polakami. Wszędzie też spotykał się w Episkopatem, często uczestnicząc osobiście w Synodach Biskupich, pomagając w rozwiązywaniu trudnych lokalnych kwestii społecznych i religijnych. Charakterystycznym akcentem pielgrzymek Jana Pawła II były beatyfikacje i kanonizacje osób wyniesionych przez Kościół na ołtarze – ponad 320 osób.

Pielgrzymowanie Jana Pawła II od początku fascynowała wiele środowisk i kościołów, i świeckich. Nie było bowiem wcześniej papieża podejmującego wędrówki do tak wielu i niekiedy bardzo odległych zakątków świata. Pielgrzymki te stały się wdzięcznym tematem dla fotoreporterów i dziennikarzy. Od początku pielgrzymowania zaczęły się ukazywać wydawnictwa albumowe i reportaże z poszczególnych podróży oraz zbiory homilii i przemówień papieskich. Pojawiły się inicjatywy zmierzające do tworzenia ośrodków dokumentacji pontyfikatu Jana Pawła II, w tym również jego pielgrzymek.

Niestety, do tej pory brak poważniejszych studiów naukowych dotyczących papieskiego pielgrzymowania. Wynika to z wielowątkowości tych podróży, a także z braku szczegółowego opracowania przebiegu poszczególnych pielgrzymek. Dostrzegając te trudności, prowadzenia pogłębionych studiów badawczych dotyczących pielgrzymowania Jana Pawła II, podjęto próbę skatalogowania tych pielgrzymek, a więc ich zlokalizowania w przestrzeni geograficznej oraz wskazania na podstawowe elementy nauczania Ojca św. podczas każdej podróży. Owocem tej ogromnej pracy jest *Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II* wydany przez wydawnictwo WAM w Krakowie. Jest to jedno z pierwszych kompleksowych zestawień merytorycznych i faktograficznych podróży apostolskich Jana Pawła II. Niniejsza publikacja obejmuje wszystkie pielgrzymki zagraniczne Jana Pawła II, jakie odbył on w czasie swego pontyfikatu. Działo się to od 1979 do 2004 r.

Pielgrzymki papieskie prezentowane są w *Leksykonie* alfabetycznie według kontynentów i krajów. Każdemu opisowi towarzyszy ilustracja kartograficzna z zaznaczeniem miejsc odwiedzonych przez Ojca św. Każdy kontynent jest poprzedzony obszernym wstępem wprowadzającym w specyficzną atmosferę i problematykę ludności tam zamieszkującej. Każdy kraj ma podany numer podróży apostolskiej (*Leksykon* nie zawiera systematyzacji chronologicznej, która została zamieszczona w wykazie na końcu publikacji), jej datę, bardzo jasno i krótko sformułowany cel pielgrzymki oraz jej szczegółowy przebieg wraz z jej

charakterystyką i najważniejszym przesłaniem. Dla ułatwienia korzystania z *Leksykonu* na końcu zamieszczono indeks nazw geograficznych.

Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II wzbudza podziw dla olbrzymiej pracy całego zespołu Redakcji przygotowującej tę publikację, za tak szczegółowe, precyzyjne i skondensowane opracowanie przedmiotu wszystkich pielgrzymek papieskich, a jeszcze większy podziw dla tego, który jest podmiotem tych pielgrzymek – Jana Pawła II, którego te pielgrzymki są dziełem.

ks. Andrzej Małachowski

G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, WAM, Kraków 2005, ss. 336

Począwszy od drugiej połowy XX wieku możliwości techniczne pozwalają człowiekowi przekraczać granice państw i kontynentów do tego stopnia, że różne kultury i właściwe im tradycje spotykają się w sposób zupełnie wcześniej niespotykany. Społeczeństwa powstające w wyniku tych zmian mają charakter wieloetniczny i wielokulturowy – z korzyściami, ale również z nowymi wyzwaniem i konfliktami. Ta sytuacja globalizacji doprowadziła ludzi wyznających różne religie do życia obok siebie. „Inne” religie nie mogą być już dłużej w danej kulturze odległym fenomenem, który nie dotyka własnej tradycji i można go pominąć. Stają się rzeczywistością, która wzbudza zainteresowanie lub oburzenie, budzi fascynację lub rodzi konflikty. Pojawia się problem postawy chrześcijan wobec wyznawców innych religii. Pomocy można szukać w teologii religii, a przede wszystkim w Objawieniu.

W Biblii nie znajdujemy jednoznacznego rozwiązania kwestii stosunku chrześcijaństwa do innych religii. Pośród wskazań, jakie można znaleźć w Biblii, wymienia się następujące elementy: 1) korzenie religii biblijnej tkwią w religiach państw otaczających Izraela; 2) świadomość własnej tożsamości religijnej Izraela jako ludu wybranego wpłynęła na negatywną ocenę innych systemów religijnych – jako bałwochwalstwo; 3) silne poczucie tożsamości i autorytetu prowadziło w Nowym Testamencie także do negatywnych ocen religii spoza judaizmu i chrześcijaństwa; 4) postawa Biblii wobec poszczególnych pogan jest różnorodna – od wrogości do podziwu; 5) niektórzy autorzy biblijni, jak św. Paweł, uznawali możliwość religii naturalnej, poprzez którą można rozpoznać prawdziwego Boga w porządku i pięknie stworzenia. Te wyniki pokazują postawę negatywną Biblii wobec innych religii. Niemniej jednak można zauważyć pewne tematy biblijne, które prowadzą do bardziej pozytywnej oceny religii pozabiblijnych. Dotyczy to 1) uniwersalnego charakteru doświadczenia religijnego; 2) objawienia Boga w stworzeniu; 3) rozpoznania zdolności pogan do przyjęcia Ewangelii; 4) świadomość, że Bóg i Jego Duch przekraczają nieskończenie granice ludzkich oczekiwań. To tylko niektóre aspekty danych biblijnych, które naprowadzają na związki z religiami pozachrześcijańskimi.

Trzeba zauważyć, że niezależnie od źródeł biblijnych Kościół katolicki w swoim nauczaniu powoli zmienił swój stosunek do innych religii. Pierwszym podstawowym świadectwem jest Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W deklaracji tej Sobór Watykański II wyraża pozytywną ocenę religii i zachęca, aby z roztropnością i miłością, przez wzajemne rozmowy i współpracę z wyznawcami innych reli-

gii poznawać, zachowywać i rozwijać te dobra duchowe i moralne oraz te wartości społeczno-kulturalne, które się w nich znajdują (*Nostra aetate*, nr 2). Język „dialogu” i „współpracy” staje się w Kościele sposobem określania stosunków z religiami świata. Drugie znaczące świadectwo to spotkanie modlitewne w Asyżu 27 października 1986 roku. Po raz pierwszy w historii spotkali się na zaproszenie Jana Pawła II chrześcijanie, żydzi, buddyści, hinduiści, muzułmanie, Indianie, przedstawiciele tradycyjnych religii afrykańskich, bahaiści, szintości, zaraturstanie, dżiniści. Sobór Watykański II i spotkanie modlitewne w Asyżu stanowią dwa punkty inaugurujące nową epokę w życiu kościelnym. To dwa wydarzenia, z których każde ma odmienny charakter i odmienne znaczenie, ale są względem siebie komplementarne. Sobór Watykański II jest ekumenicznym punktem zwrotnym, który oznaczał odnowę w życiu i w samoświadomości Kościoła. Spotkanie w Asyżu jest jednym z owoców tej odnowy, wyrazem przewyciężenia niezrozumienia i ogólnego potępienia innych religii, a jednocześnie oznacza nową rzeczywistość drogi prowadzącej do wzajemnego szacunku, do dialogu i do wspólnej modlitwy.

W imię uczciwości w biblijnej ocenie religii innych narodów pozytywne elementy mogą dostarczyć solidnych fundamentów dla życzliwszej teologicznej interpretacji innych tradycji religijnych świata.

W swojej książce *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii* Giovanni Odasso podjął się odważnej próby pozytywnego i biblijnego zarazem patrzenia na religie.

Autor, analizując Biblię, pokazuje, że spośród trzech tradycyjnych paradygmatów: ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu, większość katolickich teologów wybiera dzisiaj inkluzywizm. Inkluzywizm obejmuje z jednej strony „teorię wypełnienia” reprezentowaną przez Jeana Daniélou i Henri de Lubaca (ludzkie wartości obecne w innych tradycjach religijnych są tylko naturalnymi darami, które nie są w stanie zapewnić zbawienia), a z drugiej – „teorię obecności Chrystusa” Karla Rahnera (inne tradycje religijne zawierają „elementy prawdy i łaski” prowadzące swych wyznawców do zbawienia w Jezusie Chrystusie). Analiza danych Pisma Świętego skłania Odasso do obrony inkluzywizmu rozumianego w pozytywnym i otwartym sensie, a zatem do stwierdzenia, że inne religie prowadzą swych wyznawców do zbawienia w Jezusie Chrystusie.

Pierwsza część książki przedstawia ogólnie drogę, jaką przeszła teologia religii. Ta prezentacja ma na celu przedstawienie całościowej wizji problemów. Ukazani zostali tu niektórzy przedstawiciele tendencji rozwiniętych w ramach teologii religii, jak: Barth, Daniélou, Rahner, Hick. Interesująca jest też odmienna szkoła Bartha (Fritzsche, Ratschow, Kraemer) pokazująca interpretacje Pisma, na podstawie których wypowiada się sądy zasadniczo negatywne w stosunku do religii. Znajomość tych autorów, a także przedstawicieli najbardziej znanych tendencji w teologii religii umożliwi poznanie „węzłowych” interpretacji Pisma. Wiedza o nich stanowi punkt odniesienia dla badań biblijnych.

W horyzoncie określonym przez znajomość drogi, jaką przeszła teologia religii, mieści się druga, najważniejsza część pracy. Analiza dotyczy najpierw Starego Testamentu. W rozdziale pierwszym uwaga skupia się na szczególnym dynamizmie perspektywy historycznej w celu zbadania, czy tradycja wiary biblijnej przedstawia się jako *unicum* względem swego środowiska społeczno-kulturowego, czy też, wprost przeciwnie, odsłania liczne powiązania. Owej analizie Autor poddał trzy główne tematy: religię patriarchów (s. 95-108), prehistorię formuły przymierza (s. 108-117) i tradycję Paschy (s. 117-126). Badanie tych tematów poka-

zuje, że tradycja Izraela, chociaż pozostaje nośnikiem własnego doświadczenia objawienia, jest głęboko związana z tradycjami religijnymi innych ludów. A zatem całkowite potępienie *a priori* religii, uznanych za wyraz „niewierności” i „bałwochwalstwa”, nie może opierać się na historycznej znajomości kształtowania się tradycji Starego Testamentu.

W tym kontekście sytuuje się drugi etap poszukiwań, który wychodzi od perspektywy ściśle teologicznej. Owe poszukiwania mają na celu zbadać tradycję prorocką (s. 128-137), teologię deuteronomiczną (s. 137-145), teologię kapłańską (s. 145-157), tradycję mądrościową (s. 157-182) i perspektywę eschatologiczno-apokaliptyczną (s. 182-214). Na końcu pojawia się Ekskurs (s. 215-228), w którym Autor analizuje polemikę z bałwochwalstwem, by uchwycić znaczenie i funkcję wewnątrzbiblijnego obrazu teologicznego, rozwiniętego przez Biblię w jej spotkaniu ze światem religii.

Po analizie ważnych świadectw Starego Testamentu badania skupią się na Nowym Testamencie. Autor zajmuje się trzema istotnymi motywami, jakimi są: wyznanie wiary w Pana zmartwychwstałego (s. 233-252), warunek zbawienia wyznawców innych religii w świetle Rz 2 (s. 253-266) i perspektywa głoszenia Ewangelii poganom według mowy na areopagu w Dz 17 (s. 267-282).

Zakończenie skupia się na głównych faktach, jakie wyłoniły się w wyniku analizy biblijnej, by wydobyć ich znaczenie dla refleksji teologicznej na temat religii. Znajdzie to potwierdzenie zarówno w perspektywach, które oświetlają kwestie, jakie pojawiły się w pierwszej części książki, jak też w rozmaitych ukierunkowaniach, które wyłaniają się z dialektycznej postawy Biblii wobec religii.

Odasso wyraźnie odróżnia religie same w sobie od ich form zniekształconych przez ludzi. Na przykład nie można zaprzeczyć ostrych osądów proroków w stosunku do politeizmu i bałwochwalstwa ludów. Jednak to zniekształcenie religii powinno być przypisane ludziom i przewrotnemu użytkowi, jaki czynili i czynią z Bożych darów. Nawet dzisiaj religia w rękach ludzi może stać się ideologią i nadużyciem w celu popierania niesprawiedliwości i bałwochwalstwa. Niemniej jednak w swojej istocie religie są i pozostaną „darem Boga dla ludzkości”. Oznacza to, iż religie świata nie są wyrazem wysiłku człowieka szukającego Boga w ciągu całej historii ludzkości, gdyż nie jest on w stanie dotrzeć do Niego jedynie poprzez własne wysiłki. Religie są raczej różnymi sposobami i różnymi drogami, poprzez które sam Bóg pierwszy wyruszył na poszukiwanie człowieka i znalazł go, zanim on znalazł Jego, zanim połączył go ze sobą nierozzerwalnym i ostatecznym węzłem w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Jeśli istotnie jest prawdą, że religie mają swoje źródło w samoobjawieniu się Boga względem ludzkości i są darem Boga dla ludzi, to wielość religii jest zakorzeniona w bezmiernym bogactwie i różnorodności owego samoobjawienia się Boga względem ludzkości. Stąd już blisko do stwierdzenia, że religie przyczyniają się do zbawienia swoich wyznawców w Jezusie Chrystusie, co oznacza, iż są one dla nich „drogami” czy „ścieżka mi” ku zbawieniu i że w Bożym planie względem ludzkości mają znaczenie pozytywne.

Odasso kompetentnie pokazuje biblijne podstawy pluralizmu religijnego łączącego w sposób harmonijny nieskażoną wiarę w Jezusa Chrystusa, powszechnego Zbawiciela, w którym Boża wola zbawienia wszystkich ludzi się dokonała, a zarazem przekonanie o pozytywnym zbawczym znaczeniu innych tradycji religijnych dla ich wyznawców w relacji do paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Odasso pisał swoją książkę w roku 1998 – na dwa lata przed publikacją Deklaracji *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary. Deklaracja ta potępia teorię pluralizmu religijnego, które opierałyby się na negacji jedyności Jezusa Chrystusa jako Powszechnego Zbawiciela ludzkości. Nie brak dzisiaj teologów, którzy próbują łączyć dwa pozornie sprzeczne, a tak naprawdę komplementarne stwierdzenia: Jezus Chrystus jest powszechnym Zbawicielem i przez swoje chwalebne zmartwychwstanie osiąga w sposób zbawczy wszystkich ludzi, a jednak inne tradycje religijne, jako dar Boga dla ludzkości, mają znaczenie zbawcze i pozytywne w całościowym planie Boga względem ludzkości. Teologowie będą wdzięczni Odasso za pokazanie, iż ten punkt widzenia ma swoje podstawy w Piśmie Świętym. W rzeczy samej jest on nie tylko obecny, ale również wypracowany i rozwinięty w perspektywach otwartych przez Biblię.

ks. Andrzej Małachowski

Jan Gać, *Śladami chrześcijaństwa. Grecja*, WAM, Kraków 2005, ss. 240

W miarę jednolita wiara chrześcijan, ujęta w powszechnie akceptowalny kanon na soborach w Nicei i Konstantynopolu, z upływem czasu coraz bardziej różnicowała się w rozumieniu wielu kwestii doktrynalnych, co doprowadziło do wyłonienia się dwóch wielkich Tradycji, dwóch sposobów pojmowania tych samych prawd wiary, w końcu do powstania dwóch odłamów chrześcijaństwa: rzymskiego na Zachodzie i greckiego na Wschodzie. Po podziale ideową wykładnią Bizancjum stało się prawosławie, ze wszystkimi tego konsekwencjami w niemal wszystkich dziedzinach życia państwowego, społecznego i indywidualnego. Prawosławie wkrótce wyruszyło poza granice Bizancjum i przylgnęło do duszy ludów bałkańskich. Chrześcijaństwo w swej wschodniej – ortodoksyjnej – odmianie przeniknęło Grecję do głębi, w dużym stopniu wykształciło i uformowało mentalność Greków, wykreowało ich sposób postrzegania świata, uprzedziło ich wobec wszytkiego, co nie jest prawosławne. Wpłynęło na estetykę grecką uwidocznioną w bogatej architekturze sakralnej i odwzorowaną w ikonografii. Nadało też specyficzny styl w architekturze i wypracowało swoistą sztukę sakralną. W konsekwencji Europa podzieliła się na dwa światy, w pewnym względzie uprzedzone względem siebie, nawet antagonistycznie przez wiele stuleci, a podział ten w sposób istotny stymulował jej dzieje i rozwój.

Pierwsze ślady chrześcijaństwa w Grecji pozostawił św. Paweł, podobnie jak Rzym nazaczył swoją misją św. Piotr. Grecja w swojej historii naznaczona została starożytną tradycją, bizantyjską formacją i chrześcijańską duchowością.

Odkrywanie śladów chrześcijaństwa w Grecji to cel, jaki postawił sobie Jan Gać w pięknym wydawnictwie albumowym przygotowanym przez Wydawnictwo WAM w Krakowie. To zaproszenie do niezwyklej podróży po Grecji, w przestrzeni wiary i sztuki, po szlakach przetartych przez świętych Pawła, Łukasza, Tymoteusza i Tytusa. Tropienie śladów prowadzi przez świat fascynującej architektury bizantyjskiej i sztuki sakralnej, od Tesaloniki i góry Atos, poprzez Kastorię, Tesalię i Meteory, Hosios Lukas, Dafni, Ateny i Mistrę aż po Mani, Metoni i Kretę. Autor tekstów ilustruje bardzo bogato swymi fotogra-

fiami omawiane regiony chrześcijańskiej Grecji. Najpierw szkicuje kontekst geograficzny i historyczny, a potem w nim odnajduje miejsca sakralne, przede wszystkim architekturę i malarstwo. Przy okazji proponuje wiele własnych refleksji oraz szczegółowych, ciekawych informacji, wyrażonych pięknym literackim językiem. Powolne zapoznanie się z treścią książki oraz przyglądanie się fotografiom jej towarzyszącym pozwala na szczególne zauważenie dwóch miejsc: Świętej Góry Athos (s. 23-77) oraz kompleksu monasterów w Meteorach (s. 101-122).

W świecie chrześcijaństwa greckiego Tesalonice przypadła rola druga po Konstantynopolu. Nauczał tu św. Paweł i zostawił też dwa listy, które weszły do kanonu ksiąg NT. Stąd wyszli apostołowie Słowian – Cyryl i Metody. Stąd niedaleko już na górę Athos, gdzie umiejscowione jest serce prawosławnej duchowości. Góra Athos, a właściwie półwysep, stanowi zachodnią częśćią trójpalczastego półwyspu Chalcydyki. Dwie części – Kassandra i Sithona – sprzyjały osadnictwu i zostały zagospodarowane, zaś trzecia część – Athos – pozostawała poza zasięgiem zainteresowania średniowiecznych osadników, którzy nie podjęli wysiłku zagospodarowania niegościnnych i górzystych obszarów. Zalesione i nieurodzajne, zbudowane z ostrych skał, okazały się wyjątkowo nieprzystępne. Co dla jednych jest przeszkodą do życia, to dla innych stanowi warunki niezbędne do samorealizacji w dążeniu ku doskonałości. Niedostępne pustkowia przyciągają ludzi poszukujących samotności i wyciszenia pośród zgiełku i zepsucia tego świata, doświadczenia już tu na ziemi bliskości Boga w ciszy i kontemplacji, a w perspektywie – zbawienia. Z czasem Athos urósł do rangi najpotężniejszego ośrodka pustelniczego w całej Grecji. W IX w. liczba pustelników musiała być tak wielka, a ich oddziaływanie tak potężne, że półwysep Athos przekazano wyłącznie w posiadanie mnichów, a wstęp znacząco ograniczono. Odtąd góra Athos została przeznaczona tylko dla mężów bezżennych związanych religijnym sposobem życia. Każdy monastyr na górze Athos ma swój indywidualny styl, charakter i wygląd. Każdy też jest bardzo szczegółowo omówiony przez Autora. To, co wspólne wszystkim, to kształt zabudowy uwarunkowany ukształtowaniem terenu: inaczej nad samym brzegiem morza, a inaczej na skalnym urwisku lub w głębi gór. Istotnym czynnikiem w kształtowaniu wizerunku każdego monastyru jest krajobraz, niewymownie piękny, stworzony przez morze, góry i niebo. Ludzie szukający ładu w głębokościach swej duszy i dążący do Absolutu byli do głębi przejęci urodą tego świata, trwali w przekonaniu, że jako dzieło Boga jest on stworzony na Jego obraz i podobieństwo, tak jak człowiek. Pod budowę wyszukiwano zawsze miejsca o wyjątkowej urodzie przyrody, by już sama lokalizacja mogła porwać duszę ku Stwórcy piękna. Zamierzona jednia architektury z krajobrazem stanowi podstawową cechę monasterów góry Athos, aby zwracać uwagę na nadprzyrodzoność, a nie ku doczesności.

Na uwagę zasługuje też drugi kompleks monasterów, skupiony w Meteorach. Położenie jego wprawia w zachwyt nawet najbardziej oschłe umysły, przywykłe do traktowania wszelkich cudowności ze spokojem godnym mędrca. To przedziwny zespół średniowiecznych monasterów zawieszonych pod niebem. Grupę piaskowców rzeźbią od tysięcy lat czynniki atmosferyczne formując przedziwne baszty, buły, kapryśne filary i utracone kikuty, w fantazyjne sterczyny i wieżycy. Miasto tych geologicznych tworów dźwiga się prostopadłymi ścianami ku niebu. Jedne formy oddzielają od drugich głębokie szczeliny albo szerokie wąwozy. W skałach pojawiają się naturalnie wydrążone pieczary. Fenomenem

Meteorów nie są jednak te przedziwne twory geologiczne, lecz klasztory pobudowanej na skalnych wierzchołkach, uwite jak orle gniazda w rozpadlinach i załamaniach, ulepione na najdrobniejszych nawet gzymsach skalnych. Tradycja podaje, że monasterów jest tutaj aż dwadzieścia cztery, nie wliczając pojedynczych pustelni, grot czy kamiennych kaplic. Można bez trudu zauważyć, że idea życia doskonałego nigdy nie opuściła prawosławia. Zawsze znajdowali się ludzie dobrej woli, którzy z gorliwością i zapałem podejmowali wyzwania swoich duchowych poprzedników, nawet w najtrudniejszych czasach, w okresach niewoli, powszechnej biedy czy zaniedbania.

Prowadząc śladami chrześcijaństwa w Grecji, nasz przewodnik Jan Gać pokazuje w swojej książce niezliczoną liczbę kościołów, które zadziwiają urodą i głębią zmysłu artystycznego, klarownością i sugestywnością przekazu prawd wiary. Autor stwierdza, że cała historia świata została tutaj zapisana w przekazie barwnym na ścianach i na deskach ikon, zaś greckie kościoły to nie tylko skarbnice sztuki sakralnej, lecz żywe ośrodki komunii świętych, miejsca, gdzie wierni nawiązują modlitewny kontakt ze swymi patronami wyniesionymi na ołtarze jako orędownicy przed tronem Majestatu Bożego. Grecja to nie tylko kolebka cywilizacji europejskiej i pomniki starożytności, nie tylko słońce, błękit nieba i lazur wody, nie tylko łagodny, urodziwy krajobraz, lecz przede wszystkim olbrzymia, wielowiekowa kultura religijna prawosławia.

ks. Andrzej Małachowski

Joanna Wójcik, *Seweryn Rosik – teolog moralista*, KUL, Lublin 2005, ss. 356.

W historii każdej społeczności, każdej organizacji czy instytucji dostrzec można pewne osoby, które nadały jej kierunek i które stanowiły swojego rodzaju kamienie milowe prowadzące tę społeczność do określonego celu. Ks. prof. S. Rosik bez żadnej wątpliwości jest jedną z postaci takiego formatu.

Wieloletni związek Księdza Profesora Rosika z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, zapoczątkowany przed laty studiami specjalistycznymi, trwał aż po dzisiejsze czasy († 2000). Ks. Rosik był wieloletnim pracownikiem naukowym Instytutu Teologii Moralnej KUL. Od 1967 roku, kiedy został mianowany adiunktem przy Katedrze Teologii Moralnej Ogólnej, w sposób istotny współkształtował oblicze polskiej teologii moralnej w środowisku KUL.

Opracowania jego sylwetki naukowej podjęła się dr Joanna Wójcik, absolwentka Wydziału Teologicznego KUL. Autorka w sposób syntetyczny, a zarazem wyrazisty ukazuje wkład S. Rosika w teologię moralną na tle posoborowej odnowy tej dyscypliny. Książka Profesor był bowiem ogromnie wrażliwy na wyzwania, jakie przed tą dyscypliną postawił Sobór Watykański II i posoborowe *aggiornamento* Kościoła oraz zachodzące w świecie współczesnym zmiany społeczno-kulturowe.

Stawiając sobie za cel ukazanie wkładu Profesora w odnowę teologii moralnej w Polsce, J. Wójcik nie ogranicza się jedynie przedstawienia jego krytyki braków przedoborowej teologii moralnej, dyskusji z pozachrześcijańskimi systemami etycznymi, do prezentacji jego merytorycznych osiągnięć oraz przedstawienia wszystkich istotnych tematów

z zakresu teologii moralnej, które podejmował S. Rosik, ale ukazuje najważniejsze rysy nowego, posoborowego podejścia do tej dyscypliny. Wykazuje także, iż koncepcja teologii moralnej w jego ujęciu, ma wyraźnie personalistyczne i chrystocentryczne podejście do moralności chrześcijańskiej oraz posiada charakter wspólnotowy.

Książd Profesor był przekonany o znaczeniu antropologii teologicznej dla pogłębienia refleksji nad moralnością chrześcijańską. Przedmiotem moralności chrześcijańskiej jest według niego osoba ludzka, ale zawsze ujmowana z perspektywy wiary chrześcijańskiej jako „nowy człowiek w Chrystusie”. Dopiero z tej nadprzyrodzonej perspektywy można odczytać w pełni życie moralne chrześcijanina jako odpowiedź na dar i powołanie w Chrystusie. Na jej drodze odsłania się trynitarny wymiar moralności chrześcijańskiej, który pozwala lepiej rozumieć, że jest to moralność w służbie zbawienia.

Dzieło poświęcone ks. Profesorowi podkreśla wyraźnie, że jego teologiczna refleksja nad moralnością chrześcijańską dowartościowała jej wspólnotowy i wspólnototwórczy charakter. Odnosi się to zarówno do powołania do wspólnoty wiary, jaką stanowi Kościół, jak i do różnych społeczności świeckich. Jak słusznie zauważa Autorka, to podkreślenie wspólnotowego rysu moralności chrześcijańskiej, podobnie jak i wskazanie na jej charakter chrystocentryczny i zbawczy, wiąże się ściśle z odwołaniem się ks. Rosika do biblijnego fundamentu moralności.

Cennym osiągnięciem Autorki jest zaprezentowanie wkładu S. Rosika w teologię sumienia. Książd Profesor był bowiem określany mianem teologa sumienia, ukazywał jego istotę i różne aspekty funkcjonowania, z podkreśleniem jego religijnego charakteru jako sanktuarium spotkania człowieka z Bogiem. Dopełnieniem zainteresowań Rosika dotyczących sumienia było zwrócenie przez niego uwagi na konieczność stałej jego formacji. Sumienie bowiem, jak każda właściwość osoby, potrzebuje dynamicznego rozwoju ku własnej pełni. Jako norma subiektywna, bez właściwego wychowania narażone jest na niebezpieczeństwo błędu.

Z tą problematyką – jak zauważa J. Wójcik – wiąże się próba zbudowania przez Rosika chrześcijańskiego sytuacjonizmu etycznego. Jest to jeden z najważniejszych elementów wkładu Profesora w posoborową teologię moralną.

W kręgu zainteresowań ks. Rosika znalazły się także zagadnienia z zakresu teologii moralnej szczegółowej. Problematyka związana z Dziesięcioma przykazaniem uważana była przez niego za nieprzemijający fundament moralności chrześcijańskiej. Ks. Rosik twierdził, że poszczególne przykazania należy odczytywać w świetle Ewangelii. Był on bowiem przekonany, że właściwe wypełnienie norm Prawa jest możliwe dzięki nowości życia, które jest udziałem chrześcijanina. Przyjęcie takiej postawy antropologicznej sprawiło, że Dekalog nie jest już zbiorem minimalistycznych nakazów, ale wymaganiami, które otwierają człowieka na szeroką perspektywę dobra.

Zgodnie z tradycją katolickiej teologii moralnej Rosik umieścił prawdę o ludzkiej płciowości w kontekście antropologii teologicznej. Podkreślał, że seksualność trzeba odnieść do miłości, która pożądanie ciała może przekształcić w pragnienie drugiej osoby dla osoby. Profesor ujmował płciowość jako kategorię osobową, wyrażającą podobieństwo człowieka do Boga-Miłości.

Według Autorki ks. Rosik miał świadomość, że we współczesnym świecie silnie atakowane jest prawo do życia, zwłaszcza wtedy, kiedy jest najsłabsze i wymagające troski ze

strony innych ludzi. Nie miał jednak wątpliwości, że skoro prawo do życia jest podstawowym prawem każdej osoby, to wszyscy członkowie ludzkiej społeczności są odpowiedzialni za jego ochronę. Odwołując się do nauki Pisma św., uznawał życie za święte. Jednym z zasadniczych zadań, które Profesor przypisywał społeczności ludzkiej, była promocja wartości życia przez rodzinę.

Odczytując wezwanie Soboru Watykańskiego II, który otworzył teologię moralną na problemy świata oraz dowartościował społeczny wymiar życia, S. Rosik włączył w obszar zagadnień badawczych problem odpowiedzialności chrześcijanina za świat. Bóg darował człowiekowi świat, ale jednocześnie mu ten świat powierzył. Profesor wskazywał na zagrożenia dotyczące ludzkiej wolności w relacji do świata, która uległa zafałszowaniu przez grzech. Miał jednak głębokie przekonanie, że wezwanie, jakie kieruje Bóg do człowieka w tym obszarze życia, jest możliwe do wypełnienia. Chrześcijanin jest bowiem „nowym człowiekiem” w Chrystusie, którego umacnia w działaniu łaska.

Warto podkreślić, że wszystkie zagadnienia ogólne, jak i wiele szczegółowych, którymi zajmował się Książd Profesor, zostało odniesione do nauczania Jana Pawła II, a zwłaszcza do jego encykliki *Veritatis splendor*. Autorka słusznie wyraża przekonanie, że nauczanie prof. Rosika jest zgodne z zasadniczym przesłaniem tej encykliki. Jest to tym bardziej znaczące, że większość publikacji tego teologa moralisty powstała przed jej ogłoszeniem.

Refleksja J. Wójcik nad sylwetką i badaniami naukowymi ks. prof. Rosika prowadzi do przekonania, że choć w jakieś mierze był on człowiekiem dwu epok teologicznych, to bez wątplenia był teologiem posoborowym. Czas jego studiów w seminarium duchownym, pierwszych lat pracy kapłańskiej, a nawet początkowy okres studiów specjalistycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim był ciągle czasem formacji w duchu przedsoborowej teologii moralnej. Właśnie wtedy przyszło teologom podjąć wezwania, jakie przed nimi postawił Sobór Watykański II, który był niewątpliwie najważniejszym wydarzeniem w Kościele w ubiegłym stuleciu. Wyznaczył on kierunki odnowy teologii, w tym teologii moralnej, na wiele dziesiątków lat. Takie wezwania podjął w sposób odpowiedzialny ks. Profesor Seweryn Rosik.

Z radością trzeba więc przyjąć monografię, która w sposób całościowy ukazuje sylwetkę naukową wybitnego Profesora moralisty, przedstawia najważniejsze kierunki jego badań naukowych i próbuje wskazać jego istotny wkład w polską teologię moralną. Autorka opracowania czyni to w sposób jasny i kompetentny.

Niniejsza książka jest przeznaczona nie tylko dla historyków teologii moralnej, pragnących poznać poglądy naukowe wybitnego Profesora. Jest ona ważną lekturą dla wykładowców teologii moralnej, studentów teologii oraz tych wszystkich, którzy chcą zapoznać się z posoborowym ujęciem ogólnych i szczegółowych zagadnień z zakresu teologii moralnej.

ks. Tadeusz Reroń

Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła, red. A. Muszala, Polwen, Radom 2005, ss. 552.

Za szybkim rozwojem biomedycyny z konieczności podąża refleksja etyczna. Musi ona ocenić, które z nowych odkryć i stosowanych technik eksperymentalnych, diagnostycznych oraz terapeutycznych służą dobru człowieka, a które jawią się jako zagrożenie dla jego istnienia, godności i nienaruszalności. Od roku 1970, kiedy po raz pierwszy użyto pojęcia „bioetyka”, datuje się rozwój swoistego sojuszu biologii i medycyny z etyką i filozofią, wyrażający się w tworzeniu licznych centrów, komitetów i komisji bioetycznych przy uniwersytetach i klinikach, organizowaniu spotkań biologów i lekarzy z przedstawicielami nauk humanistycznych, publikowaniu książek z zakresu bioetyki i etyki lekarskiej.

Także teologia katolicka włącza się w nurt dyskusji nad tymi problemami, świadoma tego, że nie może zostać z boku tak istotnej debaty. Wyraźnym tego przejawem jest publikowanie przez Magisterium Kościoła wielu dokumentów o charakterze bioetycznym oraz powołanie do istnienia instytutów i centrów bioetyki, m.in. Papieskiej Akademii Życia „Pro vita”. W Polsce wskazać należy na powołanie do życia Instytutu Bioetyki na Uniwersytecie im. kard. S. Wyszyńskiego w Warszawie i na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Chrześcijańskie poczytują wiele odkryć biomedycyny za olbrzymie dobro dla ludzkości, szansę na pokonanie nieuleczalnych dotąd chorób, przejaw postępu i realizację Bożego polecenia czynienia sobie ziemi poddanej. Z drugiej strony historia uczy, że sama technika, pozbawiona refleksji nad sensem istnienia i godziwością stosowanych metod, może prowadzić do różnych form przemocy, a nawet do niszczenia życia ludzkiego. Stąd chrześcijański personalizm wychodzi z propozycją, aby w centrum wszelkich poszukiwań naukowych stawiać zawsze człowieka – osobę z przyrodzoną godnością, niezbywalnym prawem do życia od samego początku aż do jej naturalnego kresu.

Refleksja bioetyczna ostatnich lat urosła już do objętości wielu obszernych tomów. Spośród nich szczególnie miejsce zajmują słowniki i encyklopedie bioetyki. Jako pierwsza ukazała się amerykańska czterotomowa *Encyclopedia of Bioethics* pod red. W.T. Reicha (1978). W latach 70. pojawił się także angielskojęzyczny, jednotomowy *Dictionary of Bioethics*. Z kolei zaczęto wydawać następne encyklopedie na innych obszarach językowych. W roku 1973 opracowano francusko-belgijskie *Mots de la bioéthique* pod red. G. Hottois'a, M.H. Pariseau, w roku 1994 – włoski *Dizionario di bioetica*, pod red. S. Leone i S. Privitera, a w roku 1998 – niemiecki *Lexikon der Bioetik*, pod red. W. Korfa, L. Becka i P. Mikata.

Wydana w Polsce *Encyklopedia bioetyki* pod redakcją jednego ze znawców problematyki bioetycznej w Polsce A. Muszali, opracowana została przez 60 autorów: lekarzy, biologów, psychologów, teologów, filozofów i prawników z różnych ośrodków naukowych całego kraju. Dzieło jest próbą, odpowiedzi na wybrane, najbardziej kontrowersyjne dylematy etyczno-moralne w biologii i medycynie. Z racji, że autorzy haseł reprezentują kierunek personalizmu chrześcijańskiego, stąd omawiane problemy zostały przedstawione pod kątem tego nurtu myślowego.

Hasła ukazane w encyklopedii dzielą się na problemowe i przeglądowe. Hasła problemowe przedstawiają określoną technikę stosowaną w biologii lub medycynie, która niesie

ze sobą określone dylematy moralne (np. aborcja, AIDS, antykoncepcja, diagnostyka prenatalna, ekologia, inżynieria genetyczna, operacje plastyczne, przysięga lekarska, samobójstwo, sterylizacja, śmierć, wojna). Hasła przeglądowe nie zawierają problematyki moralnej ani rozstrzygnięć dogmatycznych, lecz są bardzo ważne w bioetyce. Należą do nich takie hasła, jak: cierpienie, choroba, duszpasterstwo służby zdrowia, zdrowie, życie.

Dziwić może, że w *Encyklopedii bioetyki*, która zajmuje się zagadnieniami życia cielesnego, znalazły się hasła, choć bardzo ważne, jednak należące – jak się wydaje – do zakresu etyki życia seksualnego. Chodzi o takie hasła jak: masturbacja, gwałt, kazirodztwo czy prostytutka.

Z założenia pierwsza w Polsce *Encyklopedia bioetyki* wydana przez Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie skierowana jest do szerokiego grona odbiorców. Nic zatem dziwnego, że w jej redagowaniu unikano zbyt naukowego słownictwa, a za to starano się przedstawić całą problematykę w sposób możliwie przejrzysty i przystępny.

ks. Tadeusz Reroń

W. Heflik, A. Mrozek, L. Natkaniec-Nowak, B. Szczepanowicz, *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych. Pochodzenie – miejsce w Biblii – symbolika*, WAM, Kraków 2005, ss. 182

W Biblii symbolika kamieni jest niezwykle bogata. Mogły służyć jako kamienie pamiątkowe, stele, kamienie węgielne pod sanktuaria. Zakrywały studnie i wejścia do grobowców. Wyrabiano z nich misy, moździerze, przedmioty domowego użytku. Służyły także wymierzaniu kary przez ukamienowanie i były przeciwstawiane chlebowi, jak choćby w scenie kuszenia Jezusa na pustyni. Ewangelista opowiadają, że kiedy Jezus odczuł głód, ukazał Mu się szatan z pokusą: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem”. Jezus odrzucił tę pokusę. Mógł za pomocą cudu zapewnić sobie pożywienie, jednak nie uczynił tego. Ukazał przez to, że chleb zdobywa się przez pracę, przez trud, a tym samym że dążenie do osiągnięcia rzeczy istotnych w życiu zawsze wiąże się z poświęceniem. Prawda, że sukces, który nic nie kosztuje, nie jest prawdziwym sukcesem, nie jest zbyt odkrywcza.

Spośród wielu imion, pod jakimi Izraelici znali Boga, jedno brzmiało *ha Tsur*, „Skała”. W starożytnych czasach biblijnych wydrążone w skale jaskinie i grotty często stawały się miejscem ucieczki dla poszukujących z różnych powodów bezpieczeństwa. Bóg nazywany jest skałą, gdyż jest całkowicie godny zaufania i daje poczucie bezpieczeństwa. Schronienia, jakiego nie udzielili wędrującym Maryi i Józefowi mieszkańcy Betlejem, udzielił Bóg w skalnej grocie. Psalmista modlił się: „Wprowadź mnie na skałę zbyt dla mnie wysoką” (Ps 61,2) i wyznawał: „Pan jest moją skałą i twierdzą” (Ps 71,3) oraz „skała mojej ucieczki” (Ps 94,22). Inne było znaczenie kamieni szlachetnych, którym poświęcono recenzowaną pozycję.

Autorzy książki *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych. Pochodzenie – miejsce w Biblii – symbolika*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa WAM w ubiegłym roku, w lapidarnych słowach zamykają zasadniczą symbolikę kamienia: „W symbo-

lice wszystkich ludów kamień – trwałe, ciężki, solidny, niepodzielny, był zawsze oznaką siły, stabilności i pewności oparcia oraz źródłem życia i płodności. Filon mówił nawet o kamieniach «obdarzonych duszą». W Egipcie był symbolem wieczności. Kiedy ciało człowieka ulegało rozkładowi, podobizna człowieka utrwalona w kamieniu oraz wyryte imię nadal mogły żyć” (s. 23). Zatrzymują się dalej nad znaczeniem kamieni kultowych, steli i ołtarza, nad kamieniem symbolizującym samego Boga, kamieniem węgielnym (zwłaszcza w odniesieniu do Chrystusa, w interpretacji Ps 118,22: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” oraz w metaforze kamienia obraży i skały zgorzienia), nad wykorzystaniem tej symboliki przez św. Piotra w odniesieniu do wierzących („Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa”; 1 P 2,4-5). Przedstawiają dalej wykorzystanie kamieni jako broni, narzędzia kary i sądu, kamieni nagrobnych.

Autorzy opatrzyli swe dzieło pięknym mottem: „Jednym ze wskazanych nam przez samą Biblię sposobów poznawania Boga jest poddanie się zadumie nad pięknem i harmonią otaczającego nas świata”. We wprowadzeniu o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek z tynieckiego opactwa benedyktynów pisze: „Autorzy uporządkowali biblijne dane o kamieniach w ogólności oraz o szczególnych rodzajach pięknych kamieni, zestawili je ze współczesną wiedzą mineralogiczną, z komentarzami autorów żydowskich i chrześcijańskich rozwijających symbolikę szlachetnych kamieni, tworząc syntezą pomocną dla wszystkich miłośników Biblii oraz całego pięknego świata, który powstał z Bożej dobroci i miłości” (s. 5).

Internetowa reklamówka atlasu głosi: „Niniejszy *Atlas*, to fascynujący przewodnik po świecie biblijnym. Autorzy w sposób przyjazny czytelnikowi, a zarazem wysoce kompetentny zapraszają do przygody odkrywania często nieznanego oblicza dziejów spotkań Boga i człowieka, poprzez pryzmat «kultury kamieniem pisanej». Kamieniem nie było jakim, lecz szlachetnym i ozdobnym – świadkiem wydarzeń radosnych, ale i bolesnych, nierzadko kluczowych w dziejach ludzkości. Na kartach tego bogato ilustrowanego *Atlasu* kamienie szlachetne odsłaniają swoją symbolikę oraz rolę, jaka została im wyznaczona w tejsze Bosko-ludzkiej przygodzie. Dzięki temu ich «tajemniczy świat» zostaje rozświetlony blaskiem głębszego zrozumienia, a wydarzenia biblijne mieniące się ich różnobarwnym światłem wyłaniają się z mroku dziejów w sposób nowy i intrygujący”. W specyficznym przeglądzie skał i minerałów w Biblii autorzy omawiają najpierw skały ozdobne, następnie kamienie szlachetne (minerały) i kamienie ozdobne (również minerały). Ten encyklopedyczny spis kamieni, z odwołaniem do ich różnorodnych nazw, stanowi zasadniczą część atlasu. Ostatni rozdział opisowy poświęcono kamieniom pochodzenia organicznego (perłom, koralom i kości słoniowej). Pozycję uzupełniono spisem nazw kamieni, indeksem kamieni w Biblii, indeksem wybranych autorów, słownikiem pojęć i terminów oraz spisem wybranej literatury.

Książka jest przewodnikiem intelektualnym i duchowym. „Niezwykle cennym jest przegląd skał i minerałów oraz kamieni pochodzenia organicznego. Pomocą do własnej pracy są spisy i indeksy prezentowanych okazów. Całość uzupełniają: indeks wybranych autorów, słownik pojęć i terminów oraz bogaty spis bibliograficzny” (Piotr Kowalczyk). Autorzy podają kluczowe teksty biblijne mówiące o kamieniach szlachetnych ozdobnych (ss.

45-52). Oczywiście naczelne miejsce zajmuje wśród nich apokaliptyczny opis Nowego Jeruzalem, gdzie wymienia się jaspis, szafir, chalcedon, szmaragd, sardoniks, karneol, chryzolit, beryl, topaz, chryzopraz, hiacynt i ametyst. Zamiarem autora ostatniej księgi Nowego Testamentu było ukazanie dwunastu różnokolorowych kamieni, na których zbudowano niebiańskie miasto. Choć dzisiejsza wiedza nie odpowiada dokładnie takiej kolorystyce, to jednak zamysł św. Jana był jasny: chodziło o ukazanie, że różnorodność w swych przejawach mądrość Boga, która zamieszkała w apostołach, stanowi fundament Kościoła.

Fascynujące są zwłaszcza fotografie: pełne kolorów, doskonale operujące światłem, wydobywające piękno i zaklęty w kamieniach czar. Książka ta powinna się znaleźć nie tylko w bibliotekach biblistów, ale także na półkach znawców mineralogii. Ta pięknie wydana pozycja łączy w sobie dwie cechy: konkretną rzeczowość naukowości oraz symbolikę wprowadzającą w świat duchowy.

ks. Mariusz Rosik

Per Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, WAM, Kraków 2005, ss. 209

Nowa książka Pera Beskova traktuje o temacie niezwykle żywotnym; dotyczy apokryfów, jednak nie tych dawnych, tradycyjnie obejmowanych tą nazwą, lecz apokryfów nowych, powstających w zwłaszcza w ostatnich stuleciach. Sam autor to wybitny teolog rodem ze Szwecji. Przez dziesięciolecia przedmiotem jego zainteresowania była przede wszystkim patrystyka, a jego książka *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in the Early Church* (tytuł oryginalny: *Fynd och fusk i Bibelns vaerld*) stała się znana na całym świecie i tłumaczona była na wiele języków. Pozycja ta wydaje się być kontynuacją monografii angielskiego patrologa E.J. Goodspeeda, *Modern Apocrypha* (Boston 1956).

Jak wspomnieliśmy, książka Beskova mówi o „nowych apokryfach”. Zanim kanon Pisma Świętego został ustalony, wśród chrześcijan krążyły różne teksty, w tym ewangelie, które później nie zostały zaliczone do zbioru pism natchnionych. Greckie słowo *apokryphos* oznacza „ukryty” i pochodzi od czasownika *apokrypto* – „ukrywam”. Niektóre z pism o charakterze biblijnym (tzn. opowiadających o wydarzeniach lub osobach znanych z Biblii) nazwano „apokryfami”. Początki stosowania tego terminu nie są jasne. Niektórzy sądzą, że przyjęły one nazwę ksiąg „ukrytych” z tego powodu, że były odsunięte („schowane, zakryte”) od publicznego kultu Kościoła. Być może na takie rozumienie pojęcia apokryfu wpłynęło hebrajskie słowo *ganuz* („ukryty”), wskazujące na księgi niedopuszczone lub wycofane z kultu synagogałnego i gromadzone w genizach przy synagogach. Inni sądzą, że może chodzić o treści „ukryte”, wręcz tajemne, które zawarte są w owych księgach. Fakt, że jakaś księga uznana została za apokryf nie oznacza jeszcze, że cała zawarta w niej nauka jest fałszywa; wręcz przeciwnie, często badając te księgi, dochodzi się do głębszego rozumienia nurtów chrześcijaństwa pierwszych wieków. Niektórzy z ojców Kościoła sądzą, że korzystanie z apokryfów może nawet przynieść pewien pożytek duchowy, trzeba jednak być należycie przygotowanym do takiej lektury.

Apokryfy nie są jednak jedynie dziełami przeszłości. M. Starowieyski, autor wstępu do omawianej książki, zalicza do „nowych apokryfów” choćby powieści Dobraczyńskiego

czy nawet *Quo vadis* Sienkiewicza. Chodzi więc o literaturę, która stara się zapełnić „białe plamy” ewangelicznych kart, zwłaszcza lata młodości Jezusa, zanim rozpoczął On swą publiczną działalność. Sam autor sądzi, że pozycje te „stanowią odrębny gatunek literacki istniejący niemal tak długo jak chrześcijaństwo. Jako literatura o charakterze popularnym, czytane są przez prostych ludzi, którzy nie sięgają po poważniejsze, naukowe prace” (ss. 11-12).

Beskowa interesuje w pierwszych rozdziałach historia dawnych apokryfów, które znane były w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pod imionami Apostołów lub znanych przywódców duchowych gmin kościelnych. Pisma te powstały oczywiście dużo później, niż żyli ludzie, którym są przypisywane. Pseudoepigrafia jest zjawiskiem niezwykle częstym w apokryfach. Imię prawdziwego autora księgi występuje bardzo rzadko; księgi te bywały bądź anonimowe, bądź też przypisywano je jednej z postaci biblijnych. Praktyka taka znana była w świecie starożytnym. Nie przez przypadek Paweł ostrzega mieszkańców Tesalonyki przed listem, który mu przypisano, a który zawiera błędne nauczanie: „prosimy was, bracia, abyście się nie dali zbyt łatwo zachwiać w waszym rozumieniu ani zastraszyć bądź przez ducha, bądź przez mowę, bądź przez list rzekomo od nas pochodzący” (2 Tes 2,2). Warto zauważyć, że Drugi List do Tesaloniczan jest jednym z najwcześniejszych pism Nowego Testamentu (powstał tuż po roku 51), co oznacza, że kwestia pism, które dziś nazywamy „apokryfami”, istniała w chrześcijaństwie właściwie od jego początków. W innym swoim liście, skierowanym do mieszkańców Kolosów we Frygii, Apostoł wspomina o liście, który wysłał do chrześcijan w Laodycei (Kol 4,16). Ponieważ list ten się nie zachował, więc gorliwi pisarze chętnie sami go stworzyli. Oto jeden z powodów powstawania apokryfów.

W książce Beskowa znajdziemy odwołania do *Ewangelia Barnaby* i *Apokalipsy Pawła*; do *Apokalipsy Piotra* czy *Listu Abgara*. Średniowiecze dostarczyło nam listów, rzekomo autorstwa samego Chrystusa, które spadły z nieba i zostały odnalezione w różnych miejscach na ziemi. Również one stają się przedmiotem refleksji autora. Cały rozdział poświęcony został budzącej swego czasu duże kontrowersje *Księdze Mormona*, która spowodowała zainteresowanie egiptologią i archeologią. Kolejne pisma, którym Beskow poświęca stronicę swej książki, to szesnastowieczny *Wyrok śmierci Jezusa* znany w formie tabliczki spiszowej; *Żywość świętego Issy*, odkryty rzekomo przez Mikołaja Notowicza w 1887 roku, opowiadający o wyprawie Jezusa do Tybetu; *Ewangelia Świętych Dwunastu*, która powstała miała pod wpływem praktyk i technik spirytystycznych; *Ewangelia Wodnika*, głosząca doktrynę reinkarnacji.

Ważne są dla Beskwa także dwudziestowieczne odkrycia, które stały się przyczyną niemałego zamieszania w pseudonaukowych kręgach umysłów żądnych sensacji. Znajdziemy tu relacje z odkryć biblioteki z Nag Hammadi, wykopalisk w pobliżu Qumran, prac w Masadzie i odkryć w klasztorze św. Katarzyny na Synaju. Wiele w nich apokryfów powstało pod wpływem tych znalezisk; wystarczy wymienić tu choćby *Zwój Jezusa* Donovaną Joyce'a czy *Ewangelię pokoju*. Ciekawy rozdział, pełen humoru, dotyczy także odkrytej rzekomo w ostatnich latach apokryficznej ewangelii, według której Jezus był kobietą. Poza Szwecją nigdzie nie słyszano o tym dziele, natomiast dziennikarka, która ujawniła jej treść, znana jest ze swego zamiłowania do żartów. Nie przeszkodziło to jednak w niczym sensacyjnemu rozpowszechnieniu tej informacji, która była wodą na młyn skupionych wokół radykalnych (a przez to absurdalnych) idei środowisk feministycznych.

Pisząc językiem niezwykle żywym, używając barwnych metafor i nie stroniąc od drwiny, ironii (co jest z pewnością także zasługą tłumacza), Beskow zaprasza czytelnika do niezwyklego świata; świata pism, za którymi kryją się legendarne, fantastyczne niekiedy opowieści o Jezusie, niepozbawione jednak niekiedy wątków autentycznych. Książka wciąga i zostawia miejsce na własne opinie. Szafuje sądami, jednak ich nie narzuca. Stawia pytania, lecz odpowiedzi jedynie proponuje. Co ciekawe, w zakończeniu autor dochodzi do wniosku, że „na dłuższą metę lektura owych apokryfów okazuje się wyjątkowo nudna” (s. 194). Nie można tego powiedzieć o samej książce szwedzkiego teologa.

ks. Mariusz Rosik

Ks. Jarosław Mariusz Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w teologii katolickiej*, Świdnica 2006, „Seria Biblioteka Diecezji Świdnickiej” nr 6.

Jest to doktorat pt. *Recepcja wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w teologii katolickiej*, napisany na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, na seminarium z teologii duchowości pod kierunkiem ks. dr. hab. Bogdana Ferdka, prof. PWT, stron 232, Wrocław 2003. Tematem jest dialog ekumeniczny, który owocuje wspólnymi uzgodnieniami. Jednym z nich jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Ks. Jarosław Lipniak zajął się w swojej publikacji recepcją tej deklaracji w teologii katolickiej. Autor nie ograniczył się do analizowania publikacji teologicznych, które ukazały się po *Deklaracji*, lecz dokonał refleksji nad tym, jakie są możliwości jej recepcji w przyszłości.

Kontekstem recepcji jest życie wiary, bowiem z jednej strony publikacje teologiczne tworzone są w konkretnym środowisku życia wierzących, z drugiej zaś wpływają na zmysł wiary i na całość życia Kościoła. Tło egzystencjalne zostało potraktowane obszernie i dogłębnie. Zrozumienie *Deklaracji* oraz jej recepcji wymaga zrozumienia tego, czym jest usprawiedliwienie, w jaki sposób mówi o usprawiedliwieniu Pismo Święte, co rozumeli pod tym pojęciem reformatorzy w XVI wieku, jak to zagadnienie ujmowane jest po II Soborze Watykańskim. Na ten temat wypowiada się rozdział I. Przemiany w rozumieniu usprawiedliwienia spowodowały też pojawienie się nowego sposobu myślenia, a recepcja tego zagadnienia jest możliwa dzisiaj w sposób o wiele łatwiejszy i bardziej uświadomiony. W dawnym stylu myślenia w praktyce było to w ogóle niemożliwe, gdyż pomiędzy ujęciami katolickim i protestanckim istniała zbyt wielka przepaść. Dlatego konieczne były wysiłki z jednej i z drugiej strony, zmierzające do wzajemnego zrozumienia treści wypowiedzianych słów. Dziś fakt dojścia do porozumienia nikogo nie dziwi i na gruncie nowych przemyśleń należy się spodziewać sprawnej i bezproblemowej recepcji *Deklaracji*. Wypowiedzi teologów katolickich na temat tego dokumentu pozwalają przypuszczać, że proces recepcji nie wyczerpał swoich możliwości i będzie się w następnych latach jeszcze bardziej poszerzał i pogłębiał, nie tylko wśród teologów, lecz również w szerokich środowiskach katolickich i protestanckich.

Rozdział II poświęcony jest analizie tekstu *Deklaracji*. Teza o łatwym procesie przyszłej percepcji została w tym rozdziale potwierdzona. Skoro dokument jest owocem przemy-

śleń teologów, to z pewnością ci sami teologowie bez oporów przyjmą zawarte w nim treści. Oba rozdziały mogą służyć jako podręcznik do traktatu *De gratia*, pierwszy w aspekcie geograficznym i historycznym, a drugi w aspekcie systematycznym, ponieważ zajmuje się poszczególnymi zagadnieniami tego traktatu. W rozdziale III zostały opisane drogi, którymi powinna kroczyć recepcja, odpowiednio do najważniejszych działów teologii dogmatycznej.

Na uwagę zasługuje styl, połączony z rzetelnym przekazem informacji wydobytych ze źródeł i własnymi przemyśleniami. Wysokiej rangi teoria współbrzmi z osobistym nastawieniem ekumenicznym. Otwartość połączona jest z wiernością wobec nauczania Kościoła katolickiego. Głębokie drażnienie problemów nie przeszkadza w zrozumieniu wypowiedzi autora, które są klarowne i poukładane w logiczny ciąg. Istotna jest wartość praktyczna książki, która jest sama w sobie ważnym elementem dialogu ekumenicznego oraz stanowi pomoc w dalszym prowadzeniu tego dialogu.

o. Piotr Liszka CMF

Ks. Mariusz Rosik, *Na granicy światła. Biblijne wątki „Wiedzy krzyża” Edyty Stein*, Wrocław 2006, ss. 168

W ostatnich latach można zauważyć, że wszech miar pozytywną tendencję: przy stałym zainteresowaniu osobą Edyty Stein pojawia się rosnące zainteresowanie jej myślą filozoficzno-teologiczną, dające znać o sobie solidnymi pracami. Można je podzielić na prace odnośnie do: 1) poznania całego dorobku intelektualnego Edyty Stein, 2) pogłębienia tego dorobku i wskazania perspektyw jego możliwego rozwoju, bardzo często, 3) w konfrontacji z dorobkiem innych myślicieli lub odniesieniem do określonych tematów czy zagadnień. Pracę ks. Rosika, w której śledzone są biblijne wątki w ostatnim dziele Edyty Stein, należy umieścić w trzeciej grupie.

Już w pierwszym zdaniu *Wstępu* czytamy, z jaką sytuacją mamy do czynienia. Jest to sytuacja w której pojawia się fenomen „zachwytu i drżenia” (R. Otto), a pojawia się on tam i wtedy, gdzie i kiedy mamy do czynienia z *sacrum* – mówiąc językiem filozoficznym, i z Bogiem – w języku teologii.

Światło jako takie jest niewidzialne, więcej: skierowane bezpośrednio w oczy patrzącego oślepia go, czyni go niewidomym. Z drugiej jednak strony wszystko jest widoczne dzięki światłu i w świetle. Poruszamy się zatem na „granicy światła”, a to znaczy że nie jest możliwe i wskazane bezpośrednie spojrzenie w światło i że cały czas trzeba mieć na uwadze fakt, że na wszystko co patrzymy i widzimy, dostrzegamy w świetle i że od czasu do czasu pojawia się coś takiego, jak poświata, odbicie, refleksja, odbłask, błysk, w którym światło „staje się” dla nas widzialne.

Ks. Rosik zdaje sobie doskonale sprawę, po jakim terenie się porusza, terenie będącym „osobistym doświadczeniem Boga” przez człowieka (s. 5), czyli najbardziej intymnym, osobistym, niewypowiadalnym, który można opisywać od zewnątrz, aby jedynie sygnalizować to, co się dzieje wewnątrz. Takie doświadczenie, osobiste i osobowe spotkanie człowieka z Bogiem, można jedynie przybliżyć w kategorii daru, wydarzenia.

Przestrzeń światła oraz przestrzeń daru, są niezwykle w tym sensie, że „łączą” dwie sfery rzeczywistości, one „prowadzą” od rzeczywistości fizycznej, materialnej, ku rzeczy-

wistości duchowej, osobowej. Drogę od istnienia przedmiotowego ku podmiotowemu przeszła Stein w swoim życiu i swojej twórczości filozoficznej. Rozpoczęła się ona od pytania o sens własnego istnienia, po czym nastąpiło pytanie o możliwość doświadczenia drugiego i pytania o możliwość doświadczenia istnienia Boga. Podejmując zagadnienie doświadczenia istnienia drugiego, czyli problem wczucia, Stein wykazała, że solipsyzm, teoria twierdząca, że istnieje jedynie i wyłącznie podmiot myślący, nie jest do utrzymania. Wskazała ona również na podstawy, na których może dojść do spotkania podmiotu myślącego, będącego nie tylko czystym, transcendentnym Ja, lecz osobą, z Ja- drugiego, drugą osobą. To spotkanie międzyosobowe, między osobami, wiedzie Stein do spotkania z Bogiem. I na ten moment trzeba zwrócić uwagę: fenomenologia, czyli zajmowanie się czystymi możliwościami, wprowadza Stein do Prawdy jej istnienia, wywołuje przemianę jej życia. Jej świadoma droga życiowa rozpoczyna się zdecydowanym ateizmem i kończy na przeżyciu mistycznym, jej droga intelektualna zainicjowana fenomenologią, inspirowana filozofią Tomasza, zostaje zwieńczona filozofią w rozumieniu ojców Kościoła. Dla jednych jest to niedopuszczalne mieszanie porządków, np.: dla Husserla czy Tomasza, dla innych paradoks (s. 6), a dla Stein – własne rozumienie filozofii.

W *Wiedzy krzyża*, pracy będącej sumą życia i intelektualnego wysiłku Stein, stawia sobie ona za cel sprecyzowanie praw bytu duchowego i życia, realizuje go w kontekście mistyki św. Jana od Krzyża. Oboje, tak Stein, w klasztorze Siostra Benedykta od Krzyża, jak i św. Jan od Krzyża: a) szukają Prawdy, b) zmierzają ku Miłości, c) zbliżają się ku tajemnicy Krzyża. O innych podobieństwach nie ma potrzeby tutaj wspominać.

Praca ks. Rosika składa się z czterech rozdziałów: I. Z Biblii wyjęte (s. 11-62), II. Czytanie symboli, (s. 63-122), III. W świecie przeciwieństw, (s. 123-148), IV. Pieśń nad Pieśniami – człowiek zatopiony w Bogu, (s. 149-158), poprzedza ją *Wstęp*, ostatnie strony to: *Zakończenie* oraz podanie wybranej literatury do podjętych tematów biblijnych i opracowań filozofii Stein.

W pierwszym rozdziale analizowanych jest osiem wybranych, pojawiających się częściej u Stein, tematów z Biblii: ciasna brama i wąska droga, odrzucenie nieprawych, opuszczenie przez Boga, wyrzeczenie się wszystkiego, słowo krzyża, rozeznawanie duchów, podniesienie do trzeciego nieba, życie Chrystusa w duszy. Drugi rozdział podejmuje najczęściej spotykane symbole: krzyża, drogi, snu, ognia i góry. Trzeci rozdział jest niejako kontynuacją drugiego, gdyż podejmuje symbole, lecz na zasadzie przeciwieństw: światła i ciemności, dnia i nocy, zmysłów i ducha. Ostatni, czwarty rozdział, ukazuje, w jaki sposób Stein rozumie biblijny poemat o miłości.

Ks. Rosik zastosował w pracy odpowiednią metodę. W pierwszej części wyjaśnia on podejmowany fragment Biblii czy symbol, czyni to w sposób szeroki i głęboki, daje znać o sobie nie tylko biblijna erudycja Autora, powołuje się na najnowszą literaturę biblijną, kreśli historyczne, polityczne, społeczne i religijne uwarunkowania mające przybliżyć czytelnikowi zrozumienie całej sytuacji czy symbolu, np.: symbolu krzyża (s. 64-72). Po takim rozpoznaniu tematu następuje interpretacja myśli Stein. I tutaj Autor wykazuje się dobrą znajomością literatury dotyczącej twórczości Autorki *Wiedzy krzyża*.

Nim rozpocząłem lekturę pracy ks. Rosika, zastanawiałem się w jaki sposób i gdzie napisze on, że opisy przeżyć mistycznych św. Jana od Krzyża przeprowadzane przez Stein są właściwie opisami jej własnego życia duchowego. Ona w *Wiedzy krzyża* pisze o sobie,

o jej własnym doświadczeniu przeżywania spotkania z Bogiem. Na tę sytuację ks. Rosik zwraca uwagę już we *Wstępie* i jeszcze dobitniej w trakcie swej pracy, kiedy twierdzi, że Stein: „Pisząc o reformatorze Karmelu, pisze o sobie” (s. 104).

Książka cenna, ubogacająca, należy ją polecić wszystkim zainteresowanym życiem duchowym oraz osobą i twórczością Edyty Stein.

ks. Jerzy Machnacz

Bp. Ignacy Dec, *Akademicka postęga myślenia*, PWT, Wrocław 2006, ss. 654

W życiu ziemskim człowiek przechodzi przez różne etapy. Wyznaczone są one przez ważne wydarzenia i pełnione funkcje. Zawsze pozostają po nich jakieś ślady, które świadczą o działalności i o spotkanych ludziach. Jest to najczęściej wspaniała góra wydarzeń historycznych mających wpływ na bieg historii lokalnej. Trzymając w ręku grubą książkę – monumentalne dzieło byłego wielkiego Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. zw. dr. hab. Ignacego Deca, mamy okazję zobaczyć, jaki ślad działalności pozostawił po sobie.

W posługiwaniu kapłańskim ks. Ignacy Dec przechodził przez różne etapy. Był czas pracy duszpasterskiej w parafii w charakterze wikariusza (1969-1970 – Wrocław, parafia pw. św. Jakuba i Krzysztofa; oraz 1976-1979 – Wrocław, parafia pw. Świętej Rodziny). Szkoda, że nie pozostały zapiski, homilie i wspomnienia z tamtego okresu. Zapewne nie były wówczas tak skrupulatnie zbierane i pozostaną jedynie, jak wiosenna mgła, rozmyte w pamięci samego Autora. Były lata studiów specjalistycznych (1970-1976 – KUL oraz 1979-1980 – Louvain-la-Neuve i Paderborn). Najdłużej funkcje naukowo-dydaktyczne, wychowawcze i administracyjne ks. Ignacy Dec pełnił w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Dokładniej, w MWSD – 13 lat (1982-1995). Potem krok wyżej, na PWT we Wrocławiu, z funkcją rektora aż przez cztery kadencje – w sumie 12 lat (1992-2004). Ślad tej pracy pozostał w kilku książkach i w wielu artykułach popularnonaukowych. Jako wychowawca i wykładawca wśród alumnów i świeckiej młodzieży akademickiej był zapraszany przez księży proboszczów archidiecezji wrocławskiej z posługą duszpasterską: z homiliami i rekolekcjami. Owocem tej działalności jest opublikowanych dotąd osiem tomów homilii i rozważań noszących wspólny tytuł *Siejba słowa*.

W czasie pełnienia funkcji rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Księdzu Rektorowi przysługiwało pierwszeństwo w wygłaszaniu różnych przemówień okolicznościowych, np. podczas inauguracji roku akademickiego, na różnych sympozjach i sesjach naukowych, promocjach doktorskich, jubileuszach pracowników naukowo-dydaktycznych i innych uroczystościach uczelnianych. Znaczną część tych przemówień Autor zbierał sam, aby samodzielnie dokumentować ważniejsze wydarzenia w życiu uczelni. Wiele z tekstów było już drukowanych, zwłaszcza w „Biuletynie Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu”, we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” oraz we „Wrocławskich Wiadomościach Kościelnych”. Z powodu małego nakładu i niewielkiego zasięgu pism uczelnianych oraz rozproszenia tekstów w różnych miejscach Autor

zdecydował się opublikować swe teksty w jednym tomie, aby były łatwiej dostępne i ukazywały postać Rektora. Nie są to wszystkie teksty, ale jedynie te, które udało się odnaleźć w osobistych zapiskach. Widać stąd wyraźnie, że wszystkie wystąpienia były przez Księdza Rektora starannie przygotowane i napisane oraz że nie było tu żadnej improwizacji czy braku wcześniejszego namysłu.

Zebrane teksty Autor podzielił na sześć części. Pierwszą stanowią przemówienia wygłoszone podczas inauguracji roku akademickiego. Jest ich w sumie dwanaście. 1. *W służbie pytań odwiecznych*; 2. *Z Maryją nawiedzającą archidiecezję w nowy rok akademicki*; 3. *W służbie prawdzie dla dobra człowieka i Kościoła*; 4. *W drodze ku 46. Międzynarodowemu Kongresowi Eucharystycznemu*; 5. *Rola i zadania Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu wobec Kościoła i nauki*; 6. *Miejsce teologii w nauce i kulturze*; 7. *Teologia w kulturze na przełomie stuleci i tysiącleci*; 8. *Dlaczego i z jaką teologią w XXI wiek?*; 9. *Na drodze do trzechsetlecia teologii akademickiej we Wrocławiu*; 10. *Jubilatę Deo – za dar trzystu lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*; 11. *Z jaką teologią do nowej Europy?*

Druga grupa tekstów zawiera listy do wiernych archidiecezji wrocławskiej, jakie pisał z okazji uroczystości Bożego Narodzenia i Zmartwychwstania Pańskiego. Jest ich w sumie 22. Odczytywano je we wszystkich kościołach archidiecezji podczas Mszy św. w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Wszystkim tym listom są przypisane bardzo wymowne tytuły, warto je tutaj przytoczyć: *Na służbie archidiecezji*, *Wymowa zmartwychwstania Chrystusa*, *Pierwszy na liście świętych męczenników*, *Trwa walka z prawdą o zmartwychwstaniu*, *Odwieczny konflikt prawdy i kłamstwa, dobra i zła*, *Chrystus zmartwychwstał – prawdziwie zmartwychwstał*, *Spełnianie się Chrystusowej zapowiedzi*, *Święta naszego wyzwolenia*, *Dramat prawdy i fałszu trwa*, *Zmartwychwstały zaprasza nas do siebie*, *Św. Szczepan – wzór przebaczenia*, *„Oto dzień, który Pan uczynił”*, *Rodzina jest drogą Kościoła*, *Dwa szczególne znaki miłości Boga do człowieka*, *Zobowiązująca miłość*, *Dawni i dzisiejsi przeciwnicy prawdy o zmartwychwstaniu*, *Warto słuchać Pana Boga*, *Beznadziejna walka z prawdą o zmartwychwstaniu Chrystusa*, *Wysoka cena wierności Chrystusowi*, *Dzisiejsze losy prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa*, *Najważniejsze narodziny w dziejach świata*, *Potrzeba komunii ze Zmartwychwstałym*.

W części trzeciej książki zostały zamieszczone laudacje – w liczbie pięciu – jakie wygłosił Autor jako promotor podczas uroczystości nadania doktoratów *honoris causa*: dla ks. kard. Henryka Gulbinowicza: *Vir in mente et in praxi doctissimus*; dla ks. kard. Josepha Ratzingera: *Księżę Kościoła i teologii*; dla prof. Jana Kmity: *Budowniczy mostów materialnych i duchowych*; dla księdza kardynała Angelo Sodano: *W służbie Kościołowi i watykańskiej dyplomacji*; oraz dla profesora Franciszka Ziejki: *Piastowski Wrocław królewskiemu Krakowowi*.

Czwarty rozdział stanowią przemówienia wygłoszone na sympozjach i sesjach naukowych. Jest tu pięć następujących części: cztery przemówienia na sesjach poświęconych encyklikom Jana Pawła II: encyklika *Virginitatis splendor – Blask prawdy w wolności i wolności w prawdzie*; encyklika *Ewangelium vite – Encyklika dwudziestego stulecia*; encyklika *Fides et ratio – O właściwą pozycję rozumu w wierze oraz filozofii w teologii*; oraz encyklika *Ecclesia de Eucharistia – Zamyślenia nad największym skarbem Kościoła*. Przemówień na Wrocławskich Dniach Duszpasterskich było tyle, ile lat pełnienia funkcji rek-

torskiej – 12: *Przez odnowę rodziny do odnowy narodu, Znak czasu dla Kościoła w Polsce, Odnowa człowieka dla odnowy społeczeństwa, Przez Eucharystię do wolności dzieci Bożych, W hołdzie Duchowi Bożemu, O Bogu Ojcu przed nadchodzącym Wielkim Jubileuszem, Zbawcy świata na Wielki Jubileusz, Na przelomie stuleci i tysiącleci, Spojrzenie z nadzieją w przyszłość z progu trzeciego tysiąclecia, Jako katechizujący i katechizowani, O właściwy wizerunek kobiety, Jaka Europa jutra?* Przemówień na Forum Młodych było aż 16: *Znak czasu posoborowego Kościoła, Postulsi Duchowi – Sprawcy naszej świętości, W poszukiwaniu współczesnego wizerunku kapłana, O potrzebę i kształt dialogu, Dlaczego nowa ewangelizacja?, Skąd zbawienie?, Wobec podstawowych pytań egzystencjalnych, O gospodarce w świetle Ewangelii, Ponownie wokół Eucharystii, W zadumie nad współczesnym Kościołem, Genus humanum arte et rationem vivit, O moralny wymiar „czwartej władzy”, Wyzwania przelomu tysiącleci przed Kościołem i światem, Jakich kapłanów potrzebuje XXI wiek?, Etyka i medycyna w służbie człowiekowi, Pytanie o sens ciągle aktualne.* Wprowadzenia do sesji historycznych to 17 wypowiedzi mających następujące tytuły: *W hołdzie Matce ludu śląskiego, Powrót do najnowszej historii Kościoła na Śląsku, 46. Międzynarodowemu Kongresowi Eucharystycznemu naprzeciw, Ku jedności Kościoła, Złoty jubileusz Alma Mater Seminariensis, Święci – nasi poprzednicy w wierze, Na drodze do millennium diecezji wrocławskiej, W hołdzie wielkiemu kardynałowi, Kolejny krok ku świętowaniu millennium diecezji wrocławskiej, W służbie Kościoła i narodu, W rocznicowym dniu – powrót do historii, Milenijna refleksja nad dziejami Kościoła wrocławskiego, Kolejny powrót do przeszłości Śląska, Inauguracja obchodów 300-lecia Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, W odpowiedzi na apel Jana Pawła II, W hołdzie Patronowi miasta, W hołdzie kardynałowi Bolesławowi Kominkowi (1903-1974) – w trzydziestą rocznicę śmierci, oraz przemówienia na innych sesjach naukowych (6): *Ku integracji wiedzy o człowieku, Przyjaciel Boga i ludzi, Jedyne i powszechne Zbawiciel oraz jedyne i powszechne Jego Kościół, Kolejny powrót do Edyty Stein, Ku wspomnieniu pionierów jednoczenia Europy, Nowy powiew Ducha – Kościół w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie pontyfikatu Jana Pawła II.* W sumie 55 przemówień.*

Najliczniejszą grupę przemówień zawiera piąty rozdział książki – przemówienia okolicznościowe, których jest w sumie 107. Są tu przemówienia do hierarchów kościelnych (25), przemówienia do rektorów uczelni i nauczycieli akademickich (13), przemówienia na uroczystościach jubileuszowych i rocznicowych pracowników naukowo-dydaktycznych (20), przemówienia do promowanych doktorów i absolwentów (11), przemówienia do młodzieży akademickiej duchownej i świeckiej (13), przemówienia podczas uroczystości jubileuszowych i rocznicowych instytucji kościelnych (5), przemówienia podczas różnych poświęceń (5) oraz inne przemówienia okolicznościowe (15). Ostatnia grupa zamieszczonych w książce tekstów to wybrane listy urzędowe rektoratu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Z ogromnej ilości listów wysłanych w ciągu dwunastu lat Autor zdecydował się zamieścić tutaj jedynie 30.

Niektóre wydarzenia na uczelni powtarzają się każdego roku, jak inauguracje i zakończenia roku akademickiego, Wrocławskie Dni Duszpasterskie, Forau Młodych, promocje doktorskie, święta Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy. Stąd musiały znaleźć się w nich pewne powtórzenia i podobne schematy myślowe.

Po zapoznaniu się z książką rodzi się u czytelnikawielki podziw dla pracowitości i systematyczności Księdza Rektora Ignacego Deca, aktualnie biskupa i ordynariusza diecezji Świdnickiej. Jego wielka umiejętność i mądrość podejmowania tak różnorodnych tematów oraz skrupulatne dokumentowanie wszystkiego i archiwizowanie przez wiele lat.

ks. Andrzej Małachowski

Ks. Marian Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, PAX, Warszawa 2006, ss. 284.

W istotę chrześcijańskiego wyznania wiary wpisuje się zasadnicza prawda o wyjątkowym wydarzeniu paschalnym, jakim jest zmartwychwstanie, które dało istotnie ważny impuls życia pierwotnej wspólnoty Kościoła i odtąd najgłębiej uzasadnia i motywuje religijne przekonania chrześcijan. Znaczenie tego faktu, potwierdzonego w rozmaity sposób przez świadectwo biblijne, trafnie i zarazem dogłębnie próbował wyrazić jako jeden z pierwszych Paweł Apostoł, kiedy uznał, iż w religijnej polemice, gdy stawką stają się elementarne problemy dotyczące egzystencji człowieka, wolno i należy na szali postawić – nie ryzykując bynajmniej ani sensu pracy apostoelskiej, ani też wiary człowieka – właśnie zmartwychwstanie Jezusa, który nie skończył przecież swojej działalności wraz ze śmiercią na krzyżu, ale w dalszym ciągu żyje we wspólnoty tego ludu, który postanowił ukształtować i zbawić. Chryścijaństwo przychodzi bowiem do każdego człowieka z tą prawdą jako najszybciej zasymilowaną przez pierwotny Kościół, bo ona stanowi zasadniczy motyw wiary i znak tożsamości wspólnoty trwającej przy orędziu Jezusa Chrystusa. Dlatego też Paweł może retorycznie wołać: „a jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara [...]” (1 Kor 15, 14), a w ślad za nim chrześcijanie wszystkich czasów będą podejmowali próby dociekania sedna tego, co stanowi oś wiary i rację istnienia Kościoła.

Zagadnienie zmartwychwstania Chrystusa zawsze interesowało przede wszystkim chrześcijan, co nie może budzić zdziwienia, jeśli się zważy na znaczenie, jakie ma rezurekcja dla wspólnoty wierzących. Tej problematyki nie mogła pominąć teologia dogmatyczna, biblistyka, apologetyka i teologia fundamentalna. Ale – trzeba to przyznać – była przedmiotem namysłu i rozmaitych spekulacji także tych, którzy upatrywali w próbach inspirowanych nade wszystko chęcią zdyskwalifikowania za każdą cenę relacji biblijnych dotyczących zmartwychwstania, możliwości – jak się im nazbyt optymistycznie wydawało – zakwestionowania wiarygodności boskiej misji Jezusa Chrystusa i istnienia Kościoła. W kontekst trwającego wciąż zainteresowania i debat niemających końca wpisuje się jako ważna w dyskusji dotyczącej istoty wiary rekomendowana praca, którą sam Autor traktuje jako esej zawierający syntezę współczesnej wiedzy o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a także o konsekwencji tego wydarzenia dla rozumienia sensu egzystencji człowieka.

Ks. M. Rusecki – teolog KUL i Przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce – od wielu lat bada między innymi zagadnienia chrystologii apologetycznej. Jego najnowsza publikacja jest cenną próbą uporządkowania całego dotychczasowego dyskursu naukowego, jaki się toczy w związku z problematyką zmartwychwstania, i zaprezentowania jej efektów na rodzimym gruncie, gdzie mimo dużego zapotrzebowa-

nia, niestety nie posiadamy wciąż takiej nowoczesnej syntezy, jaką dać może tylko teologia fundamentalna. Chodzi bowiem zarówno o ukazanie meandrów, a niekiedy także i manowców skomplikowanych debat, jak też przede wszystkim o sprawiedliwą, naukową wycenę osiągniętych wyników i wygłaszanych poglądów. Można to teologiczne zadanie realizować, wskazując na wiarygodnościowy aspekt Zmartwychwstania nie tylko jako zasadniczej podstawy wiary pojedynczego człowieka, ale także samego chrześcijaństwa jako rzeczywistości zbawczej.

Pięć problemowych części tworzy strukturę pracy. Lekturę problematyki zmartwychwstania Autor proponuje rozpocząć od zapoznania się z okolicznościami konfliktogennymi, jakie nieuchronnie musiały doprowadzić do rzeczywistej śmierci (rozdz. I, s. 23-86) wpisanej w historyczną posługę Jezusa z Nazaretu. I choć przytoczone w następnej kolejności świadectwa żydowskie i rzymskie o śmierci krzyżowej Jezusa są ogólnie znane, to jednak słusznie trzeba rozpoczynać od szczegółowego ustalenia jej okoliczności, jeśli się chce w dalszym ciągu sensownie mówić o zmartwychwstaniu jako przewycięzeniu tego wszystkiego, co śmierć ze sobą niesie. W tej części przedstawiono również interesującą i ważną dla współczesności debatę dotyczącą odpowiedzialności za zabicie Jezusa, wskazując propozycję poglądu na to zagadnienie, który w przeszłości radykalnie dzielił społeczności religijne żydów i chrześcijan. Cenną i godną szczególnej uwagi na tym tle jest próba rekonstrukcji i uzasadnienia staurologicznej i rezurekcyjnej świadomości Jezusa, bowiem ta problematyka nie tylko wprowadza w sedno zagadnienia, ale pozwala już na wstępie rozumieć istotę całej ziemskiej działalności Jezusa z Nazaretu, która znalazła swoje ostateczne potwierdzenie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Historia zagadnienia zapisana jest nielicznymi próbami takiego interpretowania, które miały zanegować rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a ich twórcy sądzili, że tłumacząc je w sposób całkowicie naturalistyczny (rozdz. II, s. 85-101), podważą same podstawy chrześcijaństwa i w konsekwencji zminimalizują jego wpływy na losy religijnej społeczności ludzkiej. Autor krytycznie analizuje założenia i wnioski teorii oszustwa, teorii ewolucyjno-mitologicznej, hipotezy letargu i wizji subiektywnej wykazując, że każda z nich nie tylko mija się w zasadniczej części z przekazami biblijnymi, ale jako zasadniczą wytyczną w postępowaniu przyjmuje założenie ideologiczne bądź filozoficzne, co w konsekwencji nie może prowadzić do obiektywnych wniosków.

Liczne i niezwykle ciekawe natomiast są wysiłki zmierzające do określenia samego pojęcia zmartwychwstania, gdyż powszechnie uważa się, że to właśnie rozumienie warunkuje nie tylko sam problem rozpoznawania tego faktu jako realnego wydarzenia w historii zbawienia, ale – co jest niezwykle ważne z punktu widzenia pragmatyki religijnej – jego uzasadnienie. Śledzenie rozwoju pojęcia zmartwychwstania (rozdz. III, s. 102-141) dokonuje się na tle zmian zachodzących w kwestii rozumienia źródeł biblijnych, ewolucji języka religijnego, postulatów zgłaszanych przez hermeneutykę, w kontekście pluralizmu religijnego i zmian zachodzących w mentalności kształtowanej przez współczesną myśl filozoficzną. Zaprezentowane w tej części koncepcje zmartwychwstania jako reanimacja somatyczna, gloryfikacja duchowa, religioznawcza, prezentystyczno-egzystencjalna, gloryfikacja somatyczna i historiozbawcza, pozwalają przekonać się o skali trudności podejmowanego na terenie teologii zamierzenia poszukiwania sposobu wyrażenia w kategoriach języka tej rzeczywistości, która legła u podstaw wiary chrześcijańskiej.

Wraz z kolejnym rozdziałem, jednym z dwóch najobszerniejszych, w którym mowa o uzasadnieniu faktu zmartwychwstania Jezusa (rozdz. IV, s. 142-208), wkraczamy za Autorem w obszar teologicznego myślenia skoncentrowanego na tym, co stanowi sedno i specyfikę teologii fundamentalnej w interesującej nas sprawie. Chodzi bowiem teraz o przedstawienie argumentów przemawiających na rzecz uwiarygodnienia rzeczywistego zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wydawać by się mogło, że na pytanie: skąd wiemy, że Chrystus zmartwychwstał, można uzyskać satysfakcjonującą odpowiedź, poprzestając na wymowie faktu pustego grobu i przesłania płynącego z licznych paschalnych chrystofanii, w tym także chrystofanii św. Pawła. I choć ich wymowa zachowuje w dalszym ciągu swoją wartość dowodową w procesie argumentacji na rzecz wiary paschalnej, to jednak trzeba koniecznie badać świadectwa pierwotnego Kościoła, zachowane w licznych formułach wiary i liturgicznych hymnach, a także katechezy paschalne Piotra, Pawła i Szczepana, jako że one właśnie stanowią istotną przesłankę do stwierdzenia, że tylko realny fakt zmartwychwstania mógł przeniknąć jako element składowy, specyficzny i oryginalny zarazem do treści wiary – powszechnie akceptowanej i wyznawanej – i stanowił zarazem jej najgłębsze uzasadnienie w najwcześniejszym okresie kształtowania się chrześcijaństwa.

Ostatni rozdział pracy ks. M. Rusecki postanowił wykorzystać w celu pokazania znaczenia zmartwychwstania dla chrześcijaństwa i ludzkości (rozdz. V, s. 209-260). Zamieszczone tutaj refleksje, dotyczące między innymi nowego spojrzenia na problem powstania Kościoła, objawienia, działania i obecności Ducha Świętego w świecie i w religiach, pozwalają zapoznać się z rozwojem teologiczno-fundamentalnej myśli, jaki obserwujemy w ostatnich latach. Dopełnieniem tych uwag, a zarazem konsekwencją rezurekcji Chrystusa jest nie tylko wskazanie na zmartwychwstanie człowieka, ale też na jego nieustanne dążenie już tu i teraz do finalnego spełnienia się nie tylko jego samego jako jednostki, lecz obejmujące również całe ziemskie środowisko, jako naturalne miejsce czasowego bytowania, poprzez które człowiek – *homo viator* – przechodzi, będąc w drodze do wyznaczonego i wskazanego przez rezurekcję Jezusa Chrystusa miejsca. Tak więc zmartwychwstanie przepowiadane i przyjmowane jako podstawowa tajemnica wiary chrześcijańskiej, odsłaniająca się przed człowiekiem w rozmaitych znakach, niesie optymistyczne przesłanie nadające sens egzystencji człowieka – gwarancję, że nastanie kiedyś rzeczywiście czas finalnego odnowienia wszystkiego w Bogu.

Tak przemyślana struktura pracy jest bez wątpienia problemowo przejrzysta i ułatwia zapoznawanie się z poruszonymi zagadnieniami, które były w przeszłości wielokrotnie przedmiotem sporów i dyskusji. Autor nie tylko przypomina poglądy zasadniczych uczestników debaty dotyczącej podstawowej prawdy chrześcijaństwa, ale obiektywnie i krytycznie wszystkie ocenia, nie pozostawiając wątpliwości co do własnej koncepcji i akceptowanych przez siebie argumentów na rzecz wiarygodności rezurekcji Jezusa Chrystusa. Trzeba przyznać, że zarówno forma, jak i treść układają się w spójną całość. Oryginalnych elementów myślenia w stosunku do klasycznie pojmowanej teologii fundamentalnej należy upatrywać – moim zdaniem – szczególnie w końcowych fragmentach pracy, które dowodnie świadczą o wyraźnej inspiracji przejętej od znakomitych współczesnych dogmatyków C. Bartnika i W. Hryniewicza. Temu pierwszemu zresztą „chrystologowi dziejów” – Autor dedykuje swoją pracę. Warto też zauważyć, że dołączona obszerna bibliografia (s.

264-278) stanowi ważne uzupełnienie czerpania dodatkowych informacji i cenną pomocą dla każdego, kto chciałby pozostać przy tej problematyce i pogłębiać samodzielnie jej znajomość.

Zaprezentowana w zasadniczych zarysach treściowych publikacja powstała w wyniku wieloletnich badań, studiów i doświadczeń nabytych przez Autora w pracy naukowej i dydaktycznej jako nauczyciela akademickiego. Złożona problematyka śmierci i zmartwychwstania Jezusa doczekała się więc uporządkowanej i krytycznej syntezy w dziele, które jest czymś więcej niż pojemnym esejem, przeznaczonym dla szerokiego kręgu czytelników. Jeśli już zgodzić się można na taką klasyfikację rodzaju pisarskiego, to tylko w tym sensie, że widoczny jest wysiłek Autora, aby o sprawach złożonych i trudnych mówić i pisać językiem prostym i komunikatywnym. Ale taka właśnie umiejętność znamionuje mistrza, który stara się być blisko każdego czytelnika zainteresowanego lekturą poważnych publikacji dotyczących egzystencji osoby ludzkiej przeżywanej w duchu wiary we wspólnocie Kościoła. Dobrze jest, gdy ktoś przystępuje do czytania tej wartościowej publikacji już z pewnym zasobem wiedzy, ułatwiającym swobodne poruszanie się w rozważanej problematyce, bowiem wówczas książka spełni swój cel, jakim jest wzbogacenie wiedzy i kształtowanie postawy czytelnika.

ks. Andrzej Nowicki

Ks. Franciszek Greniuk, *Teologia moralna w swej przeszłości*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2006, ss. 235

Jednym z postulatów wysuwanych pod adresem teologii moralnej jest konieczność znajomości dziejów tej dyscypliny. Pozwala ona bowiem na pełniejsze rozumienie wywodów systematycznych, przeprowadzanych w ramach jej dociekań. Właśnie tematyką historii katolickiej teologii moralnej w Polsce zajął się znakomity teolog moralista, ks. prof. Franciszek Greniuk.

Książd Profesor związany jest od wielu lat z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Początkowo jego praca naukowo-dydaktyczna na tej uczelni ze względu na niewystarczającą kadrę rodziła konieczność dość wszechstronnego przygotowania i prowadzenia wykładów z całej teologii moralnej. Wraz z upływem czasu zainteresowania ks. Greniuka ukierunkowane zostały nade wszystko na badania w zakresie historii teologii moralnej. Świadczy o tym m.in. przygotowanie rozprawy doktorskiej poświęconej nauce moralnej św. Tomasza, która pozwoliła mu na właściwą interpretację prądów neotomistycznych w dwudziestowiecznej teologii moralnej oraz okresu przedsoborowego. To zainteresowanie badaniami naukowymi w zakresie dziejów teologii moralnej widoczne jest także w tematyce rozprawy habilitacyjnej poświęconej polskiemu teologowi moralistcie XVII wieku, Tomaszowi Młodzianowskiemu. Od strony formalnej ten kierunek badań został ostatecznie potwierdzony poprzez utworzenie w 1974 r. nowej katedry, a mianowicie Katedry Historii Teologii Moralnej, i powierzenie jej ks. Greniukowi.

W tym nurcie mieści się opublikowane przez niego studium badawcze nad dziejami teologii moralnej pt. *Teologia moralna w swej przeszłości*. Dla pełności obrazu należy dodać, że niniejsza pozycja książkowa jest uzupełnieniem wcześniejszej pracy Profesora pt.

Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości (Lublin 1993). Gdy tamta praca analizowała przemiany w teologii moralnej zwłaszcza w okresie najnowszym, w jej XIX-wiecznym dojrzeniu do odnowy i samej posoborowej odnowie, ta obejmuje okres wcześniejszy. Zainteresowania badawcze F. Greniuka skoncentrowały się nade wszystko na początkach wyodrębnienia się tej dyscypliny, a więc na przelomie XVI i XVII wieku, a także na samym wieku XVII oraz na okresie największych przemian w dziejach teologii moralnej, czyli na wieku XX. Dzięki temu opracowaniu jego studia nad dziejami nauki moralnej Kościoła zyskują swój pełny wyraz i kompletność. W ten sposób Książd Profesor nawiązał do przesłania Jana Pawła II, który w swej książce *Pamięć i tożsamość* zwracał uwagę na to, że zachowanie pamięci o przeszłości warunkuje określenie i zachowanie tożsamości na przyszłość.

Autor w recenzowanej książce wychodzi najpierw od wskazania konieczności badań nad przeszłością teologii moralnej. Omawia więc przedmiot i zakres swych badań, periodyzację dziejów teologii moralnej oraz kontekst ogólnohistoryczny tej dyscypliny. Rozdział II poświęca usamodzielnieniu się (autonomizacji) teologii moralnej. Ks. Greniuk w sposób interesujący rysuje tu sytuację teologii moralnej w XVI w. Szeroko omawia organizację jej nauczania, poddając gruntownej analizie *ratio studiorum* dominikanów i jezuitów. Ukazuje również powstanie pierwszych podręczników teologii moralnej. Rozdziały trzeci i czwarty przedstawiają reprezentantów nowej teologii moralnej na Zachodzie Europy i w Polsce. Z kolei w następnych rozdziałach Profesor opisuje teologię moralną w dobie oświecenia, a następnie teologię romantyczną (*theologia cordis*) i próby odnowy biblijnej w okresie późniejszym. Dzieło zamyka omówienie wysiłków teologów katolickich w celu odnowy teologii moralnej w duchu chrystocentryzmu (poł. XX w.).

Niniejsze opracowanie stanowi cenny materiał pozwalający na głębsze zrozumienie kształtu katolickiej teologii moralnej na jej obecnym etapie rozwoju. Odwołanie się do studiów o charakterze historycznym umożliwia właściwe rozpoznanie współczesnych wyzwań i nowych problemów, przed którymi Kościół staje na obecnym etapie dziejów. Ta ambitna pozycja książkowa uzupełnia powstałą wcześniej rozprawę omawiającą dzieje tej dyscypliny w kontekście refleksji teologiczno-moralnej prawosławnej i protestanckiej autorstwa ks. prof. Jana Prysmona z Akademii Teologii Katolickiej pt. *Historia teologii moralnej* (Warszawa 1987).

Dogłębną znajomość historii teologii moralnej, a zwłaszcza tomizmu i neotomizmu, którą odznacza się przez ks. Greniuk, wyznacza po dzień dzisiejszy istotny punkt odniesienia dla dalszych badań naukowych. Stwierdzić bowiem należy, że w dziedzinie badań nad przeszłością katolickiej teologii moralnej, zarówno powszechnej, jak i polskiej, pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Istnieje więc potrzeba kontynuowania badań rozpoczętych, podejmowania nowych inicjatyw, zwłaszcza że z racji ciągłego postępu nauk historycznych i kulturoznawczych wiele problemów dotyczących teologii omawia się obecnie pełniej i doskonalej.

ks. Tadeusz Reroń

Martyres tu Logu, red. Cezary Korzec, „Studia i rozprawy” 7, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2006, ss. 160

Opublikowana przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego książka pod redakcją ks. dr. Cezarego Korca nosi tytuł *Martyres tu Logu*. Stanowi ona zbiór materiałów przedstawionych na sympozjum ku czci ks. prof. Michała Czajkowskiego, zorganizowanym przez tenże Wydział Teologiczny w szczecinie 5 III 2005. Jemu też dedykowana jest publikacja. Już sam jej tytuł sugeruje, że treść pracy poświęcona będzie świadkom Słowa, przy czym przez „Słowo” należy rozumieć zarówno słowo Boże (czyli Biblię), jak i Słowo Wcielone – Jezusa Chrystusa.

Korpus książki obejmuje następujące teksty: Cezary Korzec, *Zamiast wstępu: o „świadkach” i „słowach” w dzisiejszym świecie*; Marian Gołębiewski, *Martyres tou Logou*; Stanisław Gądecki, *Św. Paweł – świadek słowa między Azją a Europą*; Henryk Witczyk, *Jan Paweł II – świadek lectio divina u progu nowego tysiąclecia*; Janusz Giec, *Jan Paweł II – świadek człowieka odkupionego*; Stanisław Krajewski, *Michał Czajkowski – świadek sąsiedztwa z Żydami i dialogu z judaizmem*; Wojciech Hanc, *Michał Czajkowski – świadek troski o chrześcijańską jedność*; Ewa J. Jezierska, *Anna Świderkówna – świadkiem kultury hellenistycznej i biblijnej*; Krzysztof Wojtkiewicz, *Czesław Stanisław Bartnik – świadek Słowa rekapitulującego świat*. Dodatkowo książka opatrzona została streszczeniem w języku włoskim (*riassunto*) oraz notami o autorach.

W pierwszym artykule, który zamieszczony został „zamiast wstępu”, redaktor książki, ks. Cezary Korzec, precyzuje, że jednym z celów publikacji jest umieszczenie „świadka” i „słowa” we współczesnym świecie, o wskazanie niektórych trendów, które wpływają na rozumienie „słowa” i „świadcstwa” w dniu dzisiejszym. Powołując się na konstytucję Soboru Watykańskiego II, Autor uzasadnia, że „słowo” doczekało się swego rodzaju poniżenia we współczesnym świecie. Stwierdzenie to dotyczy także Słowa Wcielonego. Komunikacja między ludźmi staje się utrudniona, gdyż pod tymi samymi słowami rozumie się niekiedy zupełnie różne pojęcia. Autor słusznie zauważa, że „w morzu poniżonych słów ludzie pragną wylapać te, które zachowały serce. Jednym z kryteriów stało się już wspomniana linia obrony domagająca się słów i idących za nim czynów. To czyni miały przywrócić serce słowom. Sentencja «świat potrzebuje świadków, nie nauczycieli» jest jedną z prób wyrażenia tego doświadczenia”. W tej perspektywie nie tracą na aktualności słowa Chrystusa, który wzywał swoich uczniów: „będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Od artykułu ks. abp. Mariana Gołębiewskiego bierze tytuł cała przygotowywana publikacja. Autor uzasadnia, że pierwszym Bożym słowem było dzieło stworzenia. Jest ono znakiem miłości Boga do człowieka, któremu stworzenie ma być podporządkowane. W biegu historii Bóg przemawiał do ludzi przez Pisma święte. W tym przypadku świadkami słowa byli ci, do których słowo to zostało bezpośrednio skierowane i którzy uczestniczyli w jego pierwotnym przekazie (Mojżesz, prorocy i pisarze natchnieni). Kulminacyjnym momentem historii zbawienia stał się moment Wcielenia. Syna Bożego natchnieni autorzy Nowego Przymierza nazywają Logosem. Dalej „świadkami Słowa” stali się uczniowie

Jezusa – towarzysze Jego życia i nauczania, a przede wszystkim świadkowie Jego śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Autor idzie wytyczonym przez siebie szlakiem, omawiając najpierw przemawianie Boga do ludzi w stworzeniu, a następnie przez swych posłańców i Jedyne Syna.

Abp Stanisław Gądecki prezentuje artykuł zatytułowany: *Św. Paweł – świadek słowa między Azją a Europą*. Podejmowany temat jest szczególnie aktualny, zwłaszcza w rozważaniach dotyczących Europy w dobie dążności do zjednoczenia Starego Kontynentu. Europę z Azją łączy już sama nazwa: Europa bowiem – według mitologii greckiej – była córką fenickiego władcy miasta Sydon, siostrą Kadmosa. Dalsze rozważania Autora dotyczą wyjaśnień, co znaczy „być świadkiem” oraz co znaczy „być świadkiem Słowa”. Fakt, że Paweł daje świadectwo o Chrystusie tak pośród Żydów, jak i narodów, nie w duchu niechęci do jednych albo do drugich, ale w duchu prawdziwego umiłowania jednych i drugich i wierności otrzymanemu posłaniu, winien stać się wezwaniem dla chrześcijańskich mieszkańców jednoczącej się Europy.

Ks. Henryk Witczyk przedstawia temat: *Jan Paweł II – świadek lectio divina u progu nowego tysiąclecia*. Sposób lektury Pisma Świętego zwany *lectio divina* korzeniami swymi sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa. Inicjatorem dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem jest zawsze sam Bóg. Modlitwa, a w tym i modlitewna lektura Biblii, jest odpowiedzią człowieka na boską inicjatywę. W odpowiedzi tej dialog się rozwija i pogłębia, gdyż sam Bóg mówi do wierzącego przez słowa świętej Księgi. Właściwa lektura Biblii zawsze zakotwiczona jest w żywej Tradycji Kościoła. Po przedstawieniu teoretycznych założeń *lectio divina*, autor ukazuje jej praktykę w wystąpieniach papieskich, szczególnie dowartościowując psalmy i kantyki biblijne.

Osobie Jana Pawła II poświęcony został również tekst Janusz Gieca. Autor podkreśla antropologiczną koncentrację Papieża na osobie ludzkiej w jego nauczaniu, co z pewnością wynika z filozoficznego przygotowania Następcy Apostołów. Po ukazaniu zapowiedzi odkupienia, zapisanej w Protoewangelii, a zrealizowanej na krzyżu, dochodzi do przekonania, że „istnieje głęboka harmonia pomiędzy człowiekiem a Chrystusem Odkupicielem. Człowiek oczekuje Go jako Tego, który odkryje przed nim swój pełny sens”.

Dwa kolejne artykuły dotyczą osoby ks. prof. Michała Czajkowskiego. Stanisław Krajewski przedstawia temat: *Michał Czajkowski – świadek sąsiedztwa z Żydami i dialogu z judaizmem*, a Wojciech Hanc – *Michał Czajkowski – świadek troski o chrześcijańską jedność*. Działalność Księdza Profesora na polu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego trudno przecenić. S. Krajewski uwypukla niezwykle szacunek Księdza Czajkowskiego do spuścizny judaizmu. Niezwykle ważne jest twierdzenie: „Otóż we wszystkich swoich wystąpieniach ks. Czajkowski stawia to bardzo jasno: cokolwiek mówi o Żydach i judaizmie, jest to jedynie rozwinięcie oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego w ogóle i Jana Pawła II w szczególności”. W. Hanc natomiast ukazuje inny kierunek działalności Ks. Czajkowskiego – chodzi o działania na polu ekumenizmu. Autor podkreśla, że służba ekumenii dokonywała się (i dokonuje) zawsze na bazie Biblii i zogniskowana jest wokół świadectw pojednania.

Biblia chrześcijańska, już choćby przez sam fakt, że pisana jest językiem greckim *koiné*, jest spadkobierczynią nie tylko wierzeń judaizmu, ale także tradycji hellenistycznych. W tej perspektywie ciekawy okazuje się kolejny tekst, poświęcony innemu „świadkowi

Słowa” – Annie Świderkównie, którego Autorką jest s. prof. E. Jezierska: *Anna Świderkówna – świadkiem kultury hellenistycznej i biblijnej*. Po przedstawieniu życiorysu o dorobku naukowego prof. Świderkówny, Autorka snuje rozważania na temat tego, co znaczy „być świadkiem”, na temat rodzajów literackich starożytnego Bliskiego Wschodu i ich wpływów na tekst biblijny, na temat umów starożytnych, w których perspektywie widzieć można ideę przymierza i inne. Tematyka ta, obecna w pismach A. Świderkówny, istotna jest o tyle, że sytuuje się na polu interdyscyplinarnym.

Krzysztof Wojtkiewicz ukazuje w swym tekście innego świadka Słowa: *Czesław Stanisław Bartnik – świadek Słowa rekapitulującego świat*. Autor prezentuje teologię chrystologiczną rekapitulacji rozwijanej przez lubelskiego teologa, C.S. Bartnika, według którego całe dzieje wszechświata związane są potrójną klamrą osobową: Chrystusa jako Adama przeszłości, Adama teraźniejszości i Adama przyszłości. Chrystus prezentowany jest jako „zasada świata”, „ośrodek wszechświata” i „Omega stworzeń”. Autor uważa, że „Biblijna idea rekapitulacji, rozwinięta personalistycznie przez Czesława Bartnika, bez wątpienia może stanowić podstawę całego systemu myśli chrześcijańskiej, a także jej kategorię metodologiczną”.

Walorem publikacji jest to, że jej adresatami mogą być zarówno naukowcy, jak i chrześcijanie poszukujący pogłębienia swej wiary, którzy nie są włączeni w krąg badań naukowych. Prezentowane artykuły odznaczają się wysokim poziomem merytorycznym, przy jednoczesnej zwartości i komunikatywności przekazu. Oprócz wartości intelektualnych książka może stać się pomocą w egzystencjalnych poszukiwaniach czytelników. Zgodnie z łacińską formułą *exempla trahunt* ciekawy wydaje się pomysł ukazywania znanych postaci, których życie pociągać może innych ku Chrystusowi. W roku śmierci Wielkiego Papieża Jana Pawła II, książka ta – przez teksty poświęcone Następcy św. Piotra – przyczynić się może także do pogłębienia studiów nad dorobkiem polskiego Biskupa Rzymu. Warta podkreślenia jest również spistość treści przy jednoczesnej różnorodności tematów: wszystkie artykuły skupiają się na zasadniczym temacie „świadców Słowa”, choć ukazują go z różnych stron. W dobie ożywionego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego ważny jest także fakt, że książka stanowić może silny głos przeciw tendencjom antysemitycznym. Bibliografia podana pod każdym z artykułów odsyła czytelników do pozycji, dzięki którym pogłębić mogą interesujące ich zagadnienia, a tym samym nadaj publikacji większy walor naukowości.

ks. Mariusz Rosik

Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem, Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej (Lublin, 9-10 V 2005), KUL, Lublin 2006, ss. 228.

Po promulgacji nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* z wielką uwagą wskazywano na naturę prawną tej kolekcji Jana Pawła II, zwłaszcza w tym, co dotyczyło forum zewnętrznego przyjętych norm, ale również odczytywano przestrzeń forum wewnętrznego, obowiązującego we wspólnocie Kościoła od zawsze. Nikt nie ma wątpliwości, że zbiór norm prawa powszechnego powinien zawierać normy opisujące zakres określonych kom-

petencji w strukturze zewnętrznej, jak również normy prawne, które określają sposób rozpatrzenia konkretnych relacji w zakresie wewnętrznym. Te ostatnie mają szczególną wartość przez bezpośrednie i konieczne połączenie ich z osiągnięciem zbawienia.

Polski czytelnik będzie mógł głębiej wejść w tę trudną tematykę, wymagającą w samej interpretacji prawa i praktycznym stosowaniu norm nieraz subtelnej intymności teologicznej, kiedy weźmie do ręki wydaną pozycję książkową: *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem*. Wydanie tej publikacji stanowi zbiór uniwersyteckich wykładów, przedłożonych w czasie międzynarodowej konferencji naukowej (9-10 maja 2005) zorganizowanej przez pracowników kilku katedr Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Opracowania poszczególnych Autorów zawierają bardzo cenną interpretację norm kanonicznych, przeprowadzoną w integralnej łączności z merytoryczną treścią i prawną skutecznością promulgowanych norm *Kodeksu Jana Pawła II*.

Materiały publikowane:

– Kard. Peter Erdö, *Forum wewnętrzne i forum zewnętrzne w prawie kanonicznym*, s. 11-35;

– *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico*, s. 37-60; Andrzej Derdziuk OFM-Cap, *Sumienie ponad prawem?*, s.61-77;

– G. Erlebach, *Illicitas – pojęcie prawne czy tylko moralne?*, s.79-97;

– Zbigniew Suchecki OFM Conv, *Zwalnianie z kar kościelnych w zakresie wewnętrznym sakramentalnym. Problemy i perspektywy*, s.99-120;

– Elżbieta Szczot, *Odpowiedzialność rodziców za katolickie wychowanie potomstwa. Forum externum i forum internum odpowiedzialności rodziców*, s.121-141;

– Piotr Majer, *Dobro publiczne czy prywatne? Refleksje obrońcy węzła małżeńskiego*, s.143-177;

– Ambroży Skorupa SDS, *Przełożony kościelny a sumienie podwładnego*, s. 179-191 jako dorobek wspomnianej konferencji naukowej stanowią bardzo cenną pomoc tak w zakresie metodologii problemu, jak i umiejętnego rozprawdzenia napięcia powstającego na styku zewnętrznego i wewnętrznego zakresu sprawowania świętej władzy rządzenia. Można to zaobserwować szczególnie w warunkach stosowania obowiązującej dyscypliny kodeksowej i jej skuteczności prawnej a doświadczeniem subiektywnej postawy petenta, kształtowanej przez wewnętrzną ocenę aktualnego stanu sumienia danej osoby. Z prezentowanych opracowań jasno wynika, że sposób i forma sprawowania władzy rządzenia w interesujących nas zakresach (zewnętrznym i wewnętrznym) jest integralną częścią składową obowiązującego porządku kanonicznego, regulowanego prawem kościelnym oraz wywołującym adekwatne skutki kanoniczne (związane z aktualną pozycją kanoniczną ochrzczonego), a nie tylko w wymiarze sumienia.

Podjęta tematyka ma również interesujące przełożenie nie tylko w teoretycznym wykładzie, ale i w praktyce codziennie powstających relacji między przełożonymi i podwładnymi, rodzicami i dziećmi czy też między dokonaniem przez delikwenta czynem a skutecznością dołączonej do ustawy czy nakazu sankcji kamej, czy wreszcie w okolicznościach powstawania osobistej relacji danej osoby wobec dobra publicznego i prywatnego.

Autorzy wykazali wielką staranność, aby zamysł Prawodawcy zaprezentować bez uszczerbku tak w zakresie merytorycznej treści promulgowanych norm, jak i poprawności

interpretacyjnej ich aplikacji. Jestem przekonany, że pozycja ta jest oczekiwana w środowiskach teologicznych i kanonicznych i będzie wartościową pomocą zarówno dydaktyczną, jak i w zakresie permanentnego studium mądrości prawa.

Ufam, że dokładna lektura prezentowanych opracowań przyczyni się do twórczego myślenia teologiczno-kanonicznego i będzie stanowić dobrą inspirację do podjęcia poszerzonej refleksji nad zakresem zewnętrznym i wewnętrznym w normach prawa kanonicznego, pobudzi również do większej wrażliwości w samym procesie aplikowania norm w środowiskach życia wspólnotowego, jak i w samej eklezjalnej społeczności. Oby w tej materii nie zabrakło twórczej odwagi w myśleniu i wiernym aplikowaniu woli Prawodawcy, co może się wiązać z koniecznością wypracowania krytycznego spojrzenia na niekoniernie dobre pomysły i postawy osób odpowiedzialnych za wspólnoty, jak i osób stawiających wspólnoty przed tzw. faktem dokonany.

Inicjatorom samej konferencji naukowej szczerze gratuluję pomysłu i obranej tematyki, a zatroskanym o wydanie materiałów dokumentujących jej przebieg wyrażam podziękowanie, że autentycznie troszczą się o popularyzację tak szczegółowych i dobrych opracowań. Dopelnieniem tym dokonań stała się jakże ważna prezentacja Księgi Jubileuszowej *Pro iure et vita*, zawierającej wybór pism Jubilata o. prof. dr. hab. Bronisława Wenantego Zuberta OFM, odzwierciedlający okres 42 lat pracy naukowo-dydaktycznej.

ks. Wiesław Wenz

13. NIEDZIELA ZWYKŁA – 2 VII 2006

Jezus i kobieta

„Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było” – czy te słowa z Księgi Mądrości znajdują potwierdzenie w życiu? Czy nie jest raczej tak, że wszystko, co jest w czasie, podlega przemijaniu, a tym samym jest bytem ku śmierci, a nie bytem ku życiu? Czy nie jest tak, że wszystko jest w naturalnym cyklu, przypominającym koło toczące się po linii, że po zimie jest lato, po nocy nastaje dzień, a kończący wydech rozpoczyna wdech?

Tak, nasze życie rozgrywa się w naturze, związane jest z przyrodą, ale człowiek – jako szczególne dzieło Boga – nie jest ograniczony do czasu i przestrzeni, on jest powołany do wiecznego życia z Bogiem. I tę Dobrą Nowinę, obecną już od pierwszych stronic Pisma św., Jezus głosi w sposób niezwykle, potwierdza nadprzyrodzonymi znakami, cudami.

Popatrzmy więc w modlitewnej zadumie na znak – cud z dzisiejszej Ewangelii, na to, co jest udziałem kobiety cierpiącej na krwotok. A jest nim spotkanie z Panem, poprzedzone złożeniem w Nim całej nadziei, odnalezieniem Go, spojrzeniem na Niego, dotknięciem i uzdrowieniem.

Jezus i kobieta cierpiąca na krwotok. Cóż za spotkanie! Co za sytuacja! Wielu z nas potrafi dobrze wczuć się w sytuację kobiety. Szukała za wszelką cenę uzdrowienia, wydała na leczenie wszystkie pieniądze, nie chciała oszczędzić na zdrowiu, ale nikt nie był w stanie jej pomóc. Nikt nie był w stanie jej wyleczyć!

Pozostała sama ze sobą, to znaczy z chorobą prowadzącą ją w ramiona śmierci. Samotność zabija! Człowiek stworzony jest do bycia dla drugiego i z drugim. Stworzony przeciw przez Boga i dla Boga nie może istnieć sam! Daje mu o tym znać w odczuwanych, dotkliwych chwilach samotności jego niespokojne serce. To niespokojne serce kobiety, że nie jest pozostawiona samej sobie, daje znać w złożeniu całej nadziei w Jezusie. Tylko On może mi pomóc w sytuacji, w której chodzi o moje życie lub moją śmierć, o moje być lub nie być!

Tylko Jezus, moja ostatnia nadzieja! – tak myśli sobie kobieta. Wielu z nas potrafi wczuć się w jej sytuację. Ale tutaj nie chodzi tylko o fizyczne przeżycie. Wielu z nas nie zdaje sobie z tego sprawy, że przez chorobę kobieta zostaje wykluczona ze wspólnoty kultowej. Myślano bowiem wówczas, że choroba jest karą za grzech. Chory musiał się dopuścić czegoś, co zerwało jego więź z Bogiem. Przez chorobę krwotoku kobieta stała się nieczysta. Dlatego nikt nie może jej dotknąć, gdyż jej nieczystość stałaby się jego udziałem. Przed takimi jak ona trzeba mieć się na baczności, takim jak ona lepiej schodzić z drogi, nigdy nie pozwolić na dotknięcie, każdy z nas z chce żyć, a ona jest już wydana

śmierci. Kobieta z krwotokiem jest wyłączona ze wspólnoty z ludźmi i Bogiem. I to wyłączenie, ta izolacja jest jej duchową śmiercią, jeśli fizycznie utrzymuje się jeszcze przy życiu.

Tylko On! w Nim cała moja nadzieja! On może przywrócić mi zdrowie i godność człowieka! – tak sobie myśli kobieta nieuleczalnie chora na krwotok.

Kobieta nieuleczalnie chora stawia wszystko na jedną kartę. On, Jezus, jest dla niej ostatnią deską ratunku. Dotyka Jezusa! Dotknięcie, związane z takimi nadziejami, nie jest otarciem się o siebie, lecz jest spotkaniem. Otarcie dokonuje się w fizycznej, materialnej przestrzeni. Spotkanie – tylko w obszarze osób, ono jest wydarzeniem. Z jakim darem wiąże się spotkanie Jezusa z kobietą chorą na krwotok?

On ją dostrzegł w tłumie! Popatrzył jak na człowieka. I w tym darze spotkania ona odzyskuje siebie i swoje zdrowie.

Jezus jest wrażliwy na człowieka, uczulony na jego los. On widzi niewidomego, słyszy niemego, kieruje swe kroki ku sparaliżowanym, spotyka się z trędowatymi, pozwala się dotknąć nieczystym, budzi nadzieje w wąpiących. Ludzie ściskają Go ze wszystkich stron, a On czuje dotknięcie kobiety chorej nieuleczalnie. Kto Mnie dotknął?

Jezus jest CZŁOWIEKIEM wśród ludzi! Być CZŁOWIEKIEM znaczy: być dla drugiego i z drugim. I wielu zdawało sobie z tego sprawę, wyczuwało, że „Jego bycie dla drugiego”, konkretyzuje się w: „On jest moim zbawieniem”.

W sytuacji, w której jestem, w której będę skazany tylko i wyłącznie na siebie, kiedy wszyscy mnie opuszczają, a ja nie będę miał siły utrzymać w mej ręce kochającej mnie dłoni, wtedy On będzie ze mną i dla mnie, i mnie weźmie w swoje ramiona.

Wbrew wszelkiej nadziei zachować nadzieję, popatrzeć na CZŁOWIEKA Jezusa, dotknąć Zbawienia.

Wiara cię ocaliła, idź w pokój!

Wiara ocala, spotkanie daje życie, pokój jest przyjaźnią z Bogiem. Kto żyje w pokoju z Bogiem, ten ma Boga, życie, po swojej stronie. „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było”. Amen.

ks. Jerzy Machnac

14. NIEDZIELA ZWYKŁA – 9 VII 2006

Jezus jest człowiekiem

„Jak pojawienie się tęczy na obłokach w dzień deszczowy, tak przedstawiał się ów blask dokoła. Taki był widok tego, co było podobne do chwały Jahwe” – na tle tęczy dokonuje się postawienie Ezechiela na nogi, czyli jego powołanie na proroka, obdarzenie misją. A trzeba wiedzieć, że tęcza jest znakiem obecności Boga, Jego życzliwości dla nas. Otóż Bóg po potopie obiecuje Noemu, że już nigdy nie zwróci się przeciw człowiekowi, że już nigdy nie będzie ludzi karał śmiercią. Ciemne, deszczowe chmury zapowiadają nieszczęście, tam gdzie one się pojawiają, tam też pojawia się tęcza, znak, że Bóg jest, jest z człowiekiem, dla człowieka i człowiekowi błogosławi. Ezechiel zostaje powołany przez Boga, on otrzymuje swoją misję na tle tęczy, znaku życzliwości Boga dla ludzi.

Ezechiel ma iść do ludzi, którzy nie są święci! Ci ludzie wiedzą swoje! Do tych, którzy wiedzą swoje, Bóg posyła proroka z nadzieją, iż będą wiedzieli, że jest prorokiem, że wsłuchają się w jego misję.

Lud buntowników, ci, którzy występują przeciw Bogu do dnia dzisiejszego, ludzie o bezczelnych twarzach i zatwardziałych sercach. Ci ludzie wiedzą swoje! Czy w ich wiedzy, zatwardziałości, obstawaniu przy swoim jest życie? Czy oni wiedzą, za czym się opowiadają?

Trudno być wybranym przez Boga wśród ludzi! Zadanie proroka nie jest łatwe, nie będzie też łatwe jego życie.

A kiedy nadeszła pełnia czasów, Bóg zesłał człowiekowi swojego Syna. Syn Boży „Dzieciątko Jezus nie spadło z nieba! Narodziny Jezusa to była bardzo ludzka sprawa. Jezus wszedł w ściśle określony czas i ściśle wyznaczoną przestrzeń, stał się człowiekiem „z krwi i kości”. Przyjął na siebie wszystko, co ludzkie. Nie były Mu obce pragnienie i głód, ale też wiedział, czym jest dobre wino i uczta z przyjaciółmi; potrafił się śmieć i wiemy, że płakał oraz przeżywał chwile głębokiego wzruszenia. Wielu Go kochało, z niektórymi chętnie przebywał, wiedział, czym jest miłość i wielu było Mu nieżyczliwych; On szukał kontaktu z ludźmi, nie bał się ich; dla garstki, można ich policzyć na palcach jednej ręki, był niewygodny, dlatego uczynili wszystko, aby zakończyć Jego życie, by raz na zawsze nie było Go wśród żywych.

Jezus jest CZŁOWIEKIEM. Jezus przyjął na siebie wszystko, co ludzkie, oprócz grzechu. Grzech jest niehumaniczny, bo zabija człowieka. W CZŁOWIEKU Jezusie jest życie. Jego życie jest miłością do człowieka, bo On całym swoim istnieniem: życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem dla drugiego i z drugim. Jezus nie jest nigdy sam dla siebie! Na tym polega ludzkość CZŁOWIEKA.

Jezus był bardzo ludzki, za ludzki, zbyt ludzki dla wielu ludzi, np. dla swoich najbliższych, sąsiadów, mieszkańców Nazaretu. Oni wiedzą swoje! Oni wiedzą o Nim wszystko! Nie może ich pouczać, to oni mogą Mu wiele o Nim powiedzieć. Jest jednym z nich, jest taki sam, jak oni. Oni nie mogą, nie są w stanie zrozumieć, że jest Prorokiem.

Najbliżsi odrzucili Go, nie uwierzyli w Niego, nie spotkali się z Nim, nie doświadczyli Boga na ziemi, bo był im za bliski, za ludzki, bo był z nimi i dla nich.

Inni odrzucili Jezusa, prawdziwego Boga, w imię własnego obrazu Boga. Dlaczego? Bo Jezus opowiadał o Bogu jako dobrym Ojcu, pełnym miłosierdzia względem syna marnotrawnego. Ten obraz Boga przekracza, niszczy obraz karzącego Boga, Boga stojącego na staży przepisów.

Bóg Jezusa ma serce, serce pełne miłości dla człowieka. U Ojca jest zbawienie, a nie w Prawie i przepisach. Religia to nie moralność. My mamy Prawo, w imię Prawa można drugiego ukamienować! Prawo mówi o grzechu, czy ktoś jest bez grzechu? Grzech nie należy do istoty człowieka, wskazuje na przynależność do tej ziemi, odwrócenie się człowieka od Boga. Jezus wie, co to znaczy, i wie, co to znaczy być całym swoim istnieniem z Bogiem. Dlatego On jest tak ludzki, że przeraża tych, co byli gotowi w imię Boga rzucać kamieniami w grzesznego człowieka.

Jeszcze inni odrzucili Jezusa, wyrzucili Go poza miasto i ukrzyżowali, aby mieć na zawsze z Nim święty spokój, bo nie pasował do ich wyobrażeń o władzy: Bóg – mimo wszechmocy – nie może wszystkiego zrobić z człowiekiem, bo wszechmocą Boga jest

Jego bezgraniczna miłość do człowieka; człowiek zaś może wszystko zrobić z Bogiem, człowiek nie jest niczym ograniczony.

Przyszedł do swoich, a swoi Go nie przyjęli. Jezus został odrzucony przez najbliższych, przez mieszkańców Nazaretu, przez sprawujących władzę religijną i polityczną, bo nie pasował do ich wyobrażeń. Przyszedł do swoich, czyli do nas, i my mamy nasze wyobrażenia o Nim. Wcale nie jesteśmy lepsi od ludzi, do których został posłany przez Boga prorok Ezechiel, niczym się nie różnimy od mieszkańców Nazaretu, od tych, którzy opowiedzieli się przeciw Jezusowi w imię władzy religijnej i politycznej. I dla nas Jezus jest za ludzki, zbyt ludzki. A przecież tylko On pokazuje ludziom, nam wszystkim tutaj zgromadzonym w Jego Imię wokół tego ołtarza, co to znaczy być CZŁOWIEKIEM.

Kiedy w moim życiu pojawiają się ciemne, deszczowe chmury i biją gromy z nieba, wtedy wypatruję tęczy, że nie jestem sam, że nie jestem pozostawiony samemu sobie, że Bóg jest ze mną. I kiedy myślę o swoim życiu i staram się je kształtować, to myślę i działam w świetle słów i czynów Jezusa, bo On był CZŁOWIEKIEM wśród ludzi, On pokazał człowiekowi, na czym polega istnienie człowieka. Amen.

ks. Jerzy Machnacz

15. NIEDZIELA ZWYKŁA – 16 VII 2006

Apostolstwo

1. Wyobraźmy sobie, że Chrystus Pan nigdy nie przywołał do siebie owych Dwunastu i że nigdy ich nie rozesłał, i nigdy im nie przykazał głoszenia całemu światu bliskości królestwa Bożego i konieczności nawracania się. Kim bylibyśmy wówczas? Jakie zasady rządziłyby dziś naszym życiem? w czym pokładalibyśmy nadzieję i co byłoby przedmiotem naszej wiary? Ze śmiercią ostatniego z Apostołów zaginęłaby wieść o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Zbawicielu człowieka. Mówiąc o tym, używamy trybu przypuszczającego, gdyż wiemy, iż stało się inaczej. Wyobrażenie sobie takiej hipotetycznej sytuacji uzmysławia nam, że wierzymy między innymi dzięki temu, że ktoś kiedyś chciał pójść i głosić, ryzykując życiem, rezygnując z jakiejś życiowej stabilizacji, zostawiając swoje rodzinne strony i grono przyjaciół. Ktoś kiedyś wyruszył w nieznaną, wiedziony niezrozumiałym dla wielu imperatywem. Ktoś kiedyś wybrał się w drogę, aby wypełnić nakaz Pana: „Idźcie na cały świat i nauczajcie”. Dzisiejsza liturgia słowa zachęca nas do spojrzenia na nasze chrześcijaństwo właśnie w kategoriach daru, który otrzymaliśmy dzięki łaskawości Pana Boga i wielkoduszości ludzi, daru, który jednocześnie jest wielką powinnością, wezwaniem i posłannictwem.

2. Ukazując nam dziś uczniów Chrystusa podejmujących trud głoszenia Dobrej Nowiny, Kościół uświadamia nam, że apostołstwo należy do natury naszej wiary, że jest powołaniem każdego bez wyjątku chrześcijanina. A to znaczy, że nie można być wyznawcą Chrystusa w pełnym tego słowa znaczeniu, jeśli się nie jest apostołem, a więc człowiekiem świadomym swego posłannictwa. Myliliby się bardzo ten, kto chciałby słowo „apostoł”

umieścić w obszarze reliktyw przeszłości, zwalniając siebie tym samym od obowiązku głoszenia wiary. Chrześcijaństwo bowiem jest misją, jest zadaniem, które każdy wierzący winien swoim życiem wypełnić. Dlatego usłyszane dziś słowo Boże nie tylko opisuje historycznie odległe rozesłanie Apostołów, ale w jakiś sposób mówi także o naszym rozesłaniu, poniekąd nas samych posyła. To sam Chrystus już w sakramencie chrztu św. namaścił nas świętym olejem, tak jak ongiś namaszczano proroków, i wyznaczył nam misję głoszenia, wzywania i bycia znakiem pośród tego świata. Więcej jeszcze: św. Paweł w II czytaniu przypomina nam, że już „przed założeniem świata wybrał nas Bóg”, jak Jezus wybrał ongiś swoich uczniów. Stąd też Jan Paweł II, pisząc swoją encyklikę poświęconą działalności misyjnej, a więc apostołstwu w najbardziej radykalnym znaczeniu tego słowa, podkreśla z naciskiem, że „misje są sprawą wiary, są dokładnym wskaźnikiem naszej wiary w Chrystusa i w Jego miłość ku nam” (RM 11). Apostołstwo zatem, czyli gotowość głoszenia i dawania świadectwa o Chrystusie, jest jednym z probierzy żywotności naszego chrześcijaństwa, jest jednym z kryteriów, które pozwala nam nieomylnie określić jego jakość. A mówiąc o żywotności naszej wiary, warto w tym miejscu przytoczyć inny fragment wspomnianej już encykliki *Redemptoris missio*, abyśmy nie myśleli, że podejmując trud apostołatu, jedynie dajemy, nie otrzymując nic w zamian. Czytamy tam: „Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana!” (RM 2). Jeżeli więc nasze chrześcijaństwo zeszło do poziomu nikogo nieporuszających zwyczajów, tradycji i obrzędów, to nieomylny znak, że zabrakło w nim apostołskiego dynamizmu. Jeżeli wiara umacnia się, gdy jest przekazywana, to można powiedzieć także, że słabnie, gdy o niej w sposób konkretny nie świadczymy, słabnie, kostnieje i zanika, gdy nie jest apostołska.

3. W piękny gotyckim kościele św. Ludgeriusza w Münster (Niemcy), w bocznej nawie na ścianie znajduje się okazały krzyż. Tradycja głosi, że 30 kwietnia 1933 r. modląc się u jego stóp, młoda Żydówka, dziś czczona jako św. Teresa Benedykta od Krzyża, została powołana do Karmelu. I nie byłoby w tym nic szczególnego, gdyby nie fakt, że dziś Chrystus z tego krzyża nie ma rąk. Stracił je podczas bombardowania we wrześniu 1944 r., a w Jego sercu utkwił odłamek szrapnela. Nikt nie podjął się naprawy uszkodzonej rzeźby, natomiast obok na ścianie umieszczono napis następującej treści: „Chrystus nie ma innych rąk jak tylko nasze, aby pełnić dalej swoją misję, nie ma innych stóp jak tylko nasze, aby dalej prowadzić ludzi swoją drogą, nie ma innych ust jak tylko nasze, aby o Nim opowiadały. Nie może liczyć na żadną inną pomoc jak tylko na naszą. My jesteśmy jedyną Biblią, jaką dziś jeszcze czyta świat. My jesteśmy ostatnim Bożym przesłaniem, pisanym słowami i czynami”.

4. Chrystus bez rąk, ikona, wezwanie i symbol, jakże wymowny, uzmysławiający nam, że są w naszej wierze rzeczy i sprawy, których nikt inny za nas nie robi. I bynajmniej nie chodzi tu o to, by chodzić po domach jak członkowie innych denominacji, ale z pewnością potrzeba, byśmy byli apostołami wiary w naszych rodzinach i parafiach, które dziś jakże często potrzebują ewangelizacji. Trzeba, aby rodzice byli dla swoich dzieci pierwszymi głosicielami wiary, aby dzieci mobilizowały także wiarę rodziców. Trzeba, aby małżonko-

wie chrześcijańscy, okazując sobie wzajemnie szacunek i dozągonną wierność, byli dla wielu zagubionych wyrazistym znakiem, że dziś także można żyć według ideału wiary. Trzeba, aby wierzący, stając się dla potrzebujących wsparcia miłosiernymi Samarytanami, dawali świadectwo dobroci Boga. Trzeba, aby głos stanowczego sprzeciwu wobec wszystkiego, co stoi w jawnej sprzeczności z człowieczą godnością, był wyrazem naszej apostołskiej świadomości. Papież Pius XII zwykł był mawiać, że apostołatem numer jeden jest apostołat dobrego przykładu. Kapłan na początku dzisiejszej Mszy św. zanosił w naszym imieniu modlitwę, którą uczyniliśmy naszą, wypowiadając gromkie Amen! Prosił w niej: *Boże spraw, niech ci, którzy uważają się za chrześcijan, odrzucą wszystko, co sprzeciwia się tej godności, a zabiegają o to, co jest z nią zgodne*. Wypełnienie tych słów w naszej codzienności już jest apostołstwem i potężnym świadectwem, które zmusza do myślenia nieprzekonanych i wątpiących.

5. Na koniec każdej Mszy św. słyszymy słowa: *Idźcie w pokoju Chrystusa*, nieprzypadkowo w liturgice tę część nazwano rozesłaniem. Jest ono w swojej istocie jakby nieustannym uobecnianiem ewangelicznego wydarzenia, którego dziś byliśmy świadkami. To nie jest zakończenie obrzędu, ale początek misji, która z zakończeniem liturgii się rozpoczyna, to posłanie jej uczestników do świata, aby życiem swoim zdali sprawę z tego wszystkiego, co wewnątrz kościoła było ich udziałem, aby ich wiara umacniała się, będąc przekazywana.

ks. Mirosław Kiwka

16. NIEDZIELA ZWYKŁA – 23 VII 2006

Odpoczynek

1. Byli zmęczeni. Przez wiele dni wędrowali zakurzonymi drogami Galilei. Wchodzili do wiosek i miasteczek. Bez trzosa i dwóch sukien, torby i bez zapasu chleba. Szli i jak im przykazał Mistrz: wyrzucali złe duchy, namaszczeni chorych olejem i uzdrawiali, a wszędzie wzywali do nawrócenia. Teraz utrudzeni i radośni zdawali sprawę ze swoich słów i czynów. A On widział ich zakurzone twarze i zniszczone sandały. Był świadom, że z powodu naporu tłumów nie mieli nawet czasu, by się posilić. „Idźcie więc i odpocznijcie nieco” – powiedział.

2. Zapewne wielu z nas przyszło na tę Eucharystię bardzo utrudzonych, spracowanych, zakłopotanych o tak wiele spraw. Może w tej chwili Chrystus Pan zdjęty litością na widok naszych spracowanych rąk i umęczonego oblicza chciałby i nam powiedzieć: „Pójdźcie i wypocznijcie nieco”. Słowo Boże skłania nas dzisiejszej niedzieli do refleksji nad naszym odpoczynkiem. *Nie masz nic długotrwałego, co odpoczynku nie ma swego* – mówi stare polskie przysłowie. Życie to nie tylko trud i praca, życie to także odpoczynek, przynoszący wytchnienie dla ciała i światło dla duszy. Tak jak muzyka to nie tylko dźwięki, ale też i cisza, która ma nie mniejsze od dźwięków znaczenie.

3. W *Kodeksie prawa kanonicznego*, który reguluje najistotniejsze aspekty życia Kościoła, czytamy: „W niedzielę oraz inne dni świąteczne nakazane wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy św. oraz powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego” (kan. 1247). Pierwsze przykazanie kościelne, obok nakazu nabożnego uczestniczenia w niedzielę i tzw. święta nakazane we Mszy św., mówi także o powinności powstrzymania się od „prac niekoniecznych”. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, komentując powyższe sformułowanie, zaznacza: „Należy uwolnić się od tych wszystkich prac i spraw, które ze swej natury przeszkadzają święcić te dni” (nr 2042-2043). Widzimy zatem, że odpoczynek, rozumiany jako powstrzymanie się od pracy, jest ważnym elementem przeżywania dnia Pańskiego.

Papież Jan Paweł II w swoim liście apostolskim *Dies Domini*, poświęconym świętowaniu niedzieli, ukazuje głęboki sens świątecznego odpoczynku: „Odpoczynek niedzielny pozwala sprowadzić do właściwych proporcji codzienne troski i zajęcia: rzeczy materialne, o które tak bardzo zabiegamy, ustępują miejsca wartościom duchowym; osoby, wśród których żyjemy, odzyskują prawdziwe oblicze, gdy się z nimi spotykamy i nawiązujemy spokojną rozmowę. Możemy także odkryć na nowo i zachwycić się pięknem przyrody, zbyt często niszczonej przez ludzką żądzę panowania, która zwraca się przeciw samemu człowiekowi. Jako dzień, w którym człowiek zachowuje pokój z Bogiem, z samym sobą i z bliźnimi, niedziela staje się także momentem, kiedy, ogarniając odnowionym spojrzeniem cuda przyrody, daje się on porwać tej wspaniałej i tajemniczej harmonii, która [...] łączy różne elementy kosmosu więzią jedności i pokoju” (DD 67). Odpoczywając zatem, czyli powstrzymując się od pracy, człowiek manifestuje swoją godność, pokazuje, że jest kimś więcej niż tylko narzędziem produkcji. Pokazuje także, iż potrafi panować nad jakże często trawiącą go chęcią zysku i pomnażania dóbr materialnych. Pokazuje także, że potrafi spojrzeć na świat i drugiego człowieka w zgoła innych niż tylko ekonomiczne kategoriach. Już prawie pół wieku temu papież Jan XXIII zauważał inny ważny wymiar prawa do niedzielnego odpoczynku: „prawem i potrzebą człowieka jest oderwanie się na pewien czas od pracy nie tylko po to, aby dać odpoczynek swym znużonym całodziennym trudem siłom fizycznym, a zarazem odprężyć się psychicznie za pomocą godziwej rozrywki, lecz także i dlatego, by zatroszczyć się o jedność swej rodziny. Wymaga ona bowiem, by wszyscy jej członkowie podtrzymywali wielką ze sobą zażyłość i pogodne współżycie”. Mając na względzie te i wiele innych jeszcze innych racji, nie dziwi determinacja, z jaką chrześcijanie walczą dziś o ustanowienie odpowiedniego prawodawstwa gwarantującego prawo do świątecznego odpoczynku. „Z kolei sam wypoczynek – zauważa Jan Paweł II w *Dies Domini* – jeśli nie ma się stać jałową bezczynnością, która wywołuje uczucie nudy, musi być źródłem duchowego wzbogacenia, zapewniać większą wolność, umożliwiać kontemplację i sprzyjać braterskiej wspólnotcie. Dlatego pośród różnorodnych form ludzkiej kultury oraz rozrywek, jakie proponuje społeczeństwo, wierni winni wybierać te, które najbardziej odpowiadają życiu zgodnemu z nakazami Ewangelii. W tej perspektywie odpoczynek niedzielny i świąteczny zyskuje wymiar proroczy, potwierdza bowiem nie tylko absolutny prymat Boga, ale także prymat godności człowieka nad wymogami ekonomii, a ponadto zapowiada w pewien sposób nadejście «nowego nieba» i «nowej ziemi», gdzie człowiek zostanie ostatecznie i całkowicie wyzwolony z niewoli swoich potrzeb. Mówiąc

krótko, dzień Pański staje się w ten sposób, w sensie najbardziej autentycznym, także *dniem człowieka*" (DD 68).

4. Podczas jednej z naukowych wypraw w głąb amazońskiej dżungli wynajęci do dźwignia sprzętu tragarze z tubylczych plemion po wielu dniach wytrwałej wędrówki, pewnego poranka odmówili wymarszu, nie chcieli palcem nawet tknąć drogocennych bagaży, które dotychczas w taką łatwością transportowali. Nie było sposobu, by zmusić ich do pracy, nie pomagały prośby ani groźby. Siedzieli w cieniu swych na przedce skleconych szalasów i uparcie jak mantrę powtarzali: „Od wielu już dni idziemy co sił, zgodnie z umową, ale dusze nasze nie nadążają. Teraz musimy zaczekać, aby nas dogoniły”.

5. Zaczekać na własną duszę – trudno chyba genialniej wyrazić istotę człowieczego odpoczynku. Znaleźć czas, by moja własna dusza mnie dogoniła. Zatrzymać się, by wejść w siebie, by zastanowić się nad własnym życiem i wszystkim, co je tworzy. Może wiele z tego, za czym pędzę, nie ma wielkiej wartości. Aby to ocenić, trzeba należytego dystansu, spokoju, owej ciszy miejsca pustynnego, gdzie Chrystus Pan zaprasza swoich uczniów. Zaczekać na własną duszę – to także doświadczyć prawdziwości słów św. Pawła przypominianych nam dziś w II czytaniu, w których mówił on o Panu Jezusie: „On bowiem jest naszym pokojem”. Trzeba nam odpocząć, by dusze nasze nie zagubiły się. „Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać cały świat, a swoją duszę utracić? Bo cóż może dać człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mk 8,36-37).

ks. Mirosław Kiwka

17. NIEDZIELA ZWYKŁA – 30 VII 2006

Chleb nasz powszedni

Na półmetku wakacji, w klimacie odbywających się prac żniwnych, którym towarzyszy olbrzymi wysiłek naszych braci rolników, słyszymy słowo Boże, którego treścią i najważniejszym przesłaniem jest chleb. Katechezę na jego temat najtrafniej i najgłębiej wypowiedzieliby przedstawiciele starszego pokolenia, którzy wiedzą, co to głód. I niejedno w życiu przeszli. Pamiętam jak moja śp. mama opowiadała, że kiedyś było nie do pomyślenia, by chleb leżał na chodniku albo w koszu na śmieci. Dzisiaj jest inaczej, a ja pamiętam te nieodległe czasy, gdy pracowałem w szkole i widziałem, jak niektóre dzieci wyrzucały kanapki przez okno. Rozważmy zatem wartość chleba w naszym życiu. Kościół jako nasza Matka troskliwie dbająca o swe dzieci przypomina nam dzisiaj dwie prawdy: człowiek potrzebuje pokarmu jak wody i tlenu oraz Dawcą chleba jest Bóg, wrażliwy na ludzkie potrzeby.

1. Brak chleba jako znak czasu

Przeczytałem kiedyś ciekawą notkę informacyjną o słynnym pastorze amerykańskim należącym do Kościoła baptystów. Billy Graham, bo o nim mowa, jeździł po Stanach i świe-

cie i z zapalem głosił kazania, które ściągały tłumy. Pewnego razu prezydent Reagan zaprosił go na przyjęcie, którego honorowym gościem był Michaił Gorbaczow z żoną. Właśnie jej pastor miał dotrzymać towarzystwa. Postanowił więc zająć Raisę rozmową o Biblii. A całe spotkanie tak skomentował: „Kiedy zaczniesz się poważnie rozmawiać z ludźmi, którzy określają się jako ateści, okazuje się, że jest w nich głód prawdy i sensu życia”. Powyższy głód towarzyszy nie tylko niewierzącym, ale każdemu człowiekowi bez wyjątku. Pragniemy, by nasze życie było sensowne i wartościowe. Ale trzeba wspomnieć o jeszcze jednym głodzie nierozłącznie związanym z naszą egzystencją. Chodzi o potrzebę chleba w szerokim tego słowa znaczeniu. Co prawda, Chrystus w czasie diabelskiego kuszenia na pustyni powiedział, że nie samym chlebem człowiek żyje (por. Mt 4,4), to jednak dzisiajśże słowo Boże wyraźnie podkreśla, że potrzebujemy chleba, a Bóg w swoim miłosierdziu zapewnia go nam. Skoro mówimy o chlebie, to należy zauważyć, że pod tym terminem kryje się również praca ludzka. Mówimy przecież potocznie: zarobić na chleb. I tu dochodzimy do sedna sprawy. Żyjemy w czasach, w których wielu ludziom brakuje pracy, czyli chleba. Jest to znak czasu niezwykle dotkliwy i bolesny zwłaszcza dla rodzin. Jaka powinna być chrześcijańska postawa wobec powyższego zjawiska? Nie jest łatwo znaleźć Salomonowe rozwiązanie. Trzeba jednak próbować połączyć akcję z kontemplacją, czyli zwykłą aktywność w szukaniu pracy z modlitwą błagalną. Bo troszczy się o nas przede wszystkim Bóg i dlatego w pierwszym rzędzie do Niego należy się zwracać z prośbą o pomoc w zdobyciu chleba. Pamiętam rozmowę w czasie wizyty duszpasterskiej z pewną kobietą. Płakała, bo nie mogła znaleźć pracy. Narzekała na wszystkich i wszystko. Tymczasem ani razu nie wspomniała, że intensywnie się modli w tej sprawie i prosi Pana Boga o pomoc. A przecież trzeba pamiętać, że pomoc nasza w Imieniu Pana. I tak jak w czasach biblijnych wystarczyło pięć chlebów i dwie ryby, by zaspokoić głód pięciu tysięcy osób, tak dzisiaj Bóg może i chce nasycić każdego, kto prosi Go o chleb.

2. Cud chleba

Perykopa ewangelijna o rozmnożeniu chleba ukazuje nam Jezusa bardzo ludzkiego i wrażliwego. Poraża nas i jednocześnie zachwyca Jego troska o człowieka. Chrystus nie dozwoli, aby którekolwiek z Jego dzieci cierpiało głód. On sam stał się Chlebem dającym życie, zaspokajającym głód duszy i ciała. A my? Czy pragniemy tego chleba?

Francuska pisarka Françoise Sagan, która zmarła nie tak dawno, bo 26.09.2004 roku wyznała kiedyś motyw swej niewiary. Wyraziła się w następujący sposób: „Straciłam wiarę w wieku 14-15 lat, czytając Camusa, Sartre’a, Préverta. Ale do religii najbardziej zraził mnie widok chorych w Lourdes, gdzie byłam z moimi rodzicami. Ci biedacy czekali na cud – nadaremnie. A zresztą nie wystarczyłby jeden cud, musiałyby się zdarzyć 50!”.

Jak bardzo powinniśmy być wdzięczni Chrystusowi, który na ołtarzach całego świata dokonuje nie pięćdziesięciu czy stu cudów, ale niezliczonej ilości, dzięki którym rzesze ludzi zaspokajają swój głód. Uwielbiamy Boga za cud chleba i wołajmy: „Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat” (J 6,14).

ks. Mieczysław Kinaszczyk

18. NIEDZIELA ZWYKŁA (PRZEMIENIENIE PAŃSKIE) – 6 VIII 2006

Chrześcijanin człowiekiem przemienionym

Przed ponad dwoma laty mogliśmy się fascynować oglądaniem filmu zrealizowanego przez Mela Gibsona pt. *Pasja*. Główną rolę zagrał Jim Caviezel, który wcielił się w Osobę Jezusa Chrystusa. Film obejrzałem kilka razy. Natknąłem się również na wypowiedź aktora, który na pytanie: Czy film go jakoś zmienił, duchowo przeobraził, odpowiedział, że teraz kocha Jezusa jeszcze bardziej niż dotychczas. Piękna wypowiedź! Mam nadzieję, że szczerą. O czym ona świadczy? Czego dowodzi? Pokazuje, że człowiek, który zetknie się z Osobą Jezusa, choćby tylko poprzez filmową grę, musi ulec wspaniałej metamorfozie ducha. Podobne odczucia miał nasz aktor Piotr Adamczyk po odegraniu roli Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Świętość życia polskiego Papieża pozostawiła w aktorze głęboki ślad. Te dwa przykłady, w jakiś sposób ze sobą powiązane, potwierdzają tezę, że człowiek potrafi się zmienić wewnętrznie pod wpływem osoby bądź jakiegoś wydarzenia. Pamiętam wypowiedź młodego człowieka, który powiedział kiedyś, że po obejrzeniu *Pasji* postanowił zmienić swoje życie, a pierwszym akordem osobistego nawrócenia było przystąpienie do spowiedzi św. po dłuższym okresie.

1. Tylko Jezus

W święto Przemienienia Pańskiego uświadamiamy sobie, że jedynym źródłem naszej przemiany duchowej jest Jezus Chrystus. To On nas przeobraża. Sprawia, że życie człowieka nabiera znaczenia i sensu. Przemienienie Pańskie dokonane na Taborze wprowadziło w życie uczniów nową jakość, bo odtąd oni będą pewni, że ich Mistrz prawdziwie jest Synem Bożym. Okrzyk św. Piotra: „Rabbi, dobrze, że tu jesteśmy” (Mk 9,5) był potwierdzeniem ich duchowego szczęścia i radości.

Podobnie dzieje się w naszym życiu. Obecność Chrystusa wprowadza w naszą codzienność pokój i równowagę duchową. W towarzystwie Pana czujemy się bezpiecznie i żadne trudności dnia codziennego nie są groźne; nie są w stanie nas pokonać ani zniechęcić. Moc bowiem płynie od Boga. Wcielony Syn Boży ukazuje nam nowe perspektywy życia. Jednakże chrześcijanin winien mieć na uwadze słowa wypowiedziane przez Ojca niebieskiego w czasie Przemienienia Jezusa: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie!” (Mk 9,7). Do czego zobowiązuje nakaz Boga? Przede wszystkim do tego, by okazywać Chrystusowi posłuszeństwo. Chodzi o posłuszeństwo wiary. A zatem jedyną normą chrześcijańskiego postępowania są Przykazania Boże, którymi mamy się kierować w życiu.

2. Eucharystia miejscem przemienienia człowieka

W jednym z rzymskich kościołów zobaczyłem kiedyś obraz pędzla Caravaggia pt. *Adorazione dei pastori* – *Adoracja pasterzy*. Malowidło przedstawia Maryję trzymającą Dzieciątka Jezus, a u Jej nóg klęczący pasterze, którzy przybyli prosto z pola, by oddać pokłon nowo narodzonemu Królowi Wszechświata. Dwie rzeczy uderzają oglądającego obraz: po pierwsze, jakiś niesamowity blask emanujący od świętych postaci, zwłaszcza od

Jezusa. Po drugie zaś, chodzi o wygląd pasterzy. Oni nie byli pięknie ubrani, ale ubrudzeni i pewnie nieświeżo pachnący. Jednakże Jezus dokonał w nich wielkiej przemiany. Umocnił ich wiarę, a zewnętrznym znakiem tego było to, iż oni poszli i opowiadali wszystkim, co widzieli, oraz wielbili Boga i wysławiali Go. To wszystko się działo właśnie pod wpływem spotkania z Jezusem.

Nasuwa się pytanie: Gdzie dzisiaj chrześcijanin doznaje łaski duchowej przemiany? Gdzie dokonuje się przemienienie człowieka? Ma ono miejsce przede wszystkim w czasie Eucharystii, w której spotykamy żywego i żyjącego Chrystusa. On napędza nas radością życia i mocą Ducha Świętego czyni nas swoimi świadkami i naśladowcami. Jeżeli Julien Green przychodził przed swoim nawróceniem pod kościół, by zobaczyć na własne oczy, jaki stan ducha posiadają uczestnicy Eucharystii, to trzeba pamiętać, że po przeżyciu spotkania z Panem można mieć tylko jeden cel: bycie świadkiem Zmartwychwstałego. Nic tak nas nie umacnia i nie uświęca jak żywa obecność Jezusa pod sakramentalnymi znakami. Kiedyś znany watykanista i biograf Jana Pawła II, George Weigel, podzielił się treścią rozmowy z pewnym muzułmaninem. Powiedział on, że gdyby wyznawcy islamu wierzyli, że w Eucharystii jest obecny Allah, to oni głosiliby tę radosną wieść z takim zaangażowaniem i entuzjazmem, że cały świat byłby ich. Wypowiedź ta winna dać dużo do myślenia nam, którzy jesteśmy ludźmi Eucharystii. Ale przede wszystkim niech zachęci każdego z nas do większej miłości i wierności Chrystusowi. Otwierajmy zawsze przed Nim nasze serce, przyłóżmy ucho do konsekrowanej hostii, bo z niej bije kochające Serce Pana Jezusa. Niech nieskończona miłość Syna Bożego nieustannie przemienia nas i nasze życie.

ks. Mieczysław Kinaszczuk

19. NIEDZIELA ZWYKŁA – 13 VIII 2006

Prawda chrześcijańskiego życia

Wielki już czas, o Panie ! Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków.

Słowa starotestamentowego proroka Eliasza z dzisiejszego pierwszego czytania wskazują, że ten bojownik sprawy Bożej znalazł się w pewnym momencie swojego życia u kresu sił fizycznych i duchowych.

Wpisana w jego życie misja proroka, zabiegającego o oddawanie czci Jedynemu Bogu, kazała mu upominać, a tym samym narażać się królowi Achabowi, musiał występować przeciwko prorokom pogańskim. Jego działalność wystawiała go na wiele niebezpieczeństw, łącznie z groźbą śmierci ze strony żony króla Achaba, krzewiącej kult bożka Baala. Po wielu trudach uszedłszy z życiem, teraz oto – jak słyszymy we wspomnianym czytaniu – znalazł się na pustyni, potęgującej swym wyglądem poczucie osamotnienia, daremności przeżytych zmagani i nikłych rezultatów walki o sprawę Bożą. Ogarnęła go zatem rezygnacja i zniechęcenie, czemu dał wyraz w skierowanej do Boga „modlitwie rezygnacji”: „Odbierz mi życie”.

Ale te słowa, jakkolwiek wypływające z udręczonej duszy Eliasza, nie zostały wypowiedziane w pustkę. Nie stały się znakiem „głośnej” lamentacji powracającej do bolejącej

go. Postawa proroka podkreśla obecność Tego, który jest Panem życia; „On daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza” (1 Sm 2,6).

Osamotnienie, zniechęcenie i inne gorzkie doświadczenia nie omijają życiowych dróg tych, którzy wybrali misję życia chrześcijańskiego, czyli nas, współczesnych wyznawców Jezusa Chrystusa. I do tego pokolenia chrześcijan odnoszą się słowa św. Pawła z Listu do Filipin: „Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście” (Flp 1,29-30).

Może przeżywając podobne do Eliaszkowych stany ducha, współczesny nam autor podsuwa skłaniające do namysłu pytania, które bynajmniej od Boga nie oddzielają, ale pozwalają przyjść do Niego pośród trudności w dojrzały sposób: *Bóg mego życia! Ale cóż ja właściwie mówię, nazywając Cię moim Bogiem, Bogiem mego życia? Sensem mego życia? celem moich dróg? Uświęceniem moich uczynków? sądem nad moimi grzechami? goryczą moich gorzkich godzin i moim najintymniejszym szczęściem? Mocą, która ukazuje niemoc mojej mocy?*

Te pytania wywołują oddźwięk w sercu wyznawcy Chrystusa, kiedy towarzyszy im w postawie adoracji wzrok utkwiony w konsekrowaną hostię bądź kiedy sam Chrystus zostaje przyjęty w Komunii św. Wtedy właśnie następuje *duchowy przełom*, którego zapowiedzią w sytuacji Eliasza z pierwszego czytania stał się podpływ oraz dzban z wodą. Dzięki temu mógł on wędrować czterdzieści dni i nocy do Bożej góry Horeb.

Spotkanie z Chrystusem w Eucharystii wyznacza na nowo kierunek życia i daje moc podążania do obranego celu, wbrew odczuciom zniechęcenia i rezygnacji. Misja życia chrześcijańskiego właśnie dzięki Eucharystii odnajduje na nowo swój początek i swoisty program – jak czytamy w papieskim liście *Mane nobiscum, Domine*: „Jest Eucharystia pewnym sposobem bycia, który chrześcijanin przejmuje od Jezusa, a przez jego świadectwo ma promieniować na społeczeństwo i kulturę”. (MND 25). Eucharystia umożliwia nowy sposób bycia, nową jakość życia, a przez to nadaje mu właściwy kierunek. Staje się wewnętrznym przełomem polegającym na przewyciężeniu tego, co stare, słabe i grzeszne mocą Jezusa Chrystusa.

Wówczas opada z duszy zwątpienie zrodzone z życiowych doświadczeń, gdy po raz kolejny stawiając czoło przeciwnościom, trzeba w ramach misji chrześcijańskiego życia dawać świadectwo słowom Apostoła zawartym w dzisiejszym drugim czytaniu: „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważanie – wraz z wszelką złością. Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłośni. Przebaczajcie sobie nawzajem, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie”.

W tych słowach zawarta jest prawda chrześcijańskiego życia. Przyjmijmy Eucharystyczny dar, abyśmy jak Eliasz doznali przemiany i nie ulegając pokusie zmęczenia, z nowymi siłami podążali w codzienność, świadcząc o Niej życiem.

ks. Waldemar Kocenda

UROCZYŚTOŚĆ WNIEBOWZIECIA NMP – 15 VIII 2006

Perspektywa naszego życia

W związku z dzisiejszą uroczystością często powraca się do słów papieża Piusa XII, mocą których 1 listopada 1950 r. ogłosił uroczyste dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Przypomnijmy je także dziś:

„Na chwałę Wszchemogącego Boga, który okazał swą szczególną życzliwość Maryi Dziewicy, na chwałę Jego Syna, nieśmiertelnego Króla wieków, zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały Jego Czcigodnej Matki oraz ku weselu i radości całego Kościoła, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i Naszą, ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej”.

Porównuje się niekiedy dogmaty z wygasłymi wulkanami. Gdy wyrzucają masy gorącej lawy, nikomu znajdującemu się w ich pobliżu nie są obojętne. Kiedy jednak „obumrą” stają się jedynie atrakcją krajobrazową i interesują względnie niewiele.

Od chwili ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu upłynęło ponad pół wieku. Czy to „wygasły wulkan” – prawda wiary uroczyste ogłoszona, pozbawiona jednak witalnej siły, aby kształtować serca i umysły wierzących? Czy nie została ogłoszona właśnie po to, aby z oblicza synów i córek Kościoła promieniowało duchowe wesele i radość jako znak życia w prawdzie Bożej? Szukając żywotności maryjnego dogmatu, trzeba uświadomić sobie, że za jego sprawą sam Bóg w zrozumiałym dla człowieka sposób objawił ostateczny triumf Tej, którą wybrał na Matkę Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata. Ten niebieski splendor otaczający Maryję starają się oddać słowa z pierwszego czytania: „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu”. A przecież droga Maryi do niebieskiej świątyni, świątyni Boga, wiodła w rytm życia podobnego każdemu człowiekowi, który stanowi nierozdzielne połączenie duszy i ciała. Życie ziemskie Maryi, pulsujące w przenikających się sferach duszy i ciała, upływało pod znakiem zasadniczej duchowej wrażliwości: „Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, Zbawcy moim. Bo wejrzał na uniżenie swojej służebnicy”.

Słowa zawarte w dzisiejszej Ewangelii św. Łukasza tę wrażliwość charakteryzują – całe życie Maryi rozciągające się na obszar duszy i ciała zorientowane było na pełnienie woli Bożej w radości i uniżeniu. Dzięki wierze Dziewica z Nazaretu „odkryła”, „jak Ona jako Matka Chrystusa w niepowtarzalny sposób uczestniczy w zbawczej ekonomii, w której objawił się Ten, który jako Bóg Przymierza «zachowuje swoje miłosierdzie z pokolenia na pokolenie»” (por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 36). W taki sposób stała się Maryja „dla pielgrzymującego ludu, dla każdego z nas źródłem pociechy i znakiem nadziei” (z prefacji na uroczystość Wniebowzięcia).

Perspektywa życia „w duszy i ciele” sięgająca nieba, nakreślona przez Miłosiernego Boga w Osobie Matki Najświętszej, zachęca do poszukiwania trwałego piękna życia, które raduje serce człowieka już tu na ziemi. Czy wystarczy, patrząc z takiej perspektywy, np. iść „pod skalpel dla urody”? Czy wystarczy szukać „kosmetycznego piękna” ciała, a tym sa-

mym dobrego samopoczucia, poprawiając kształt odstających uszu, krzywego nosa itp.? Rodzą się wątpliwości. Nie ma ich natomiast, jeśli przywoła się na pamięć słowa z *Dzienniczka* św. Siostry F. Kowalskiej: „Dopomóż mi do tego, o Panie, aby oczy moje były miłosierne [...], aby słuch mój był miłosierny [...], aby język mój był miłosierny [...], aby ręce moje były miłosierne i pełne dobrych uczynków [...], aby nogi moje były miłosierne, bym zawsze śpieszyła z pomocą bliźnim [...], aby serce moje było miłosierne [...]” (por. *Dzienniczek*, 163).

Matka Najświętsza tak właśnie przeżywała swoje życie doczesne, dostępując po jego zakończeniu z duszą i ciałem radości nieba. Dogmat o Wniebowzięciu Matki Syna Bożego nie będzie „wystygłym wulkanem”, rozpromieni nasze oblicza, jeśli z pomocą Maryi pomoże nam ciągle odkrywać radość przeżywaną duszą i ciałem w służbie Miłosierdziu. Tej radości świat dać nie może.

ks. Waldemar Kocenda

20. NIEDZIELA ZWYKŁA – 20 VIII 2006

Drogami mądrości

„Oto wielka tajemnica wiary” – takie słowa wypowiada kapłan po przeistoczeniu, centralnym momencie Mszy św. To, co się wcześniej dokonało na ołtarzu, a więc przemiana chleba i kilku kropel wina i wody w Ciało i Krew Chrystusa, jest rzeczywiście największą tajemnicą naszej wiary. Otwartą kwestią pozostaje jednak pytanie: jak bardzo jesteśmy tego świadomi, jak mocno w to wierzymy i co to w konsekwencji dla nas oznacza?

W czasie tegorocznej pielgrzymki do naszej ojczyzny Ojciec św. Benedykt XVI prosił nas, byśmy trwali mocni w wierze, umacniali się w niej. Spróbujmy zatem zastanowić się nad naszą wiarą w świetle jej źródła i szczytu, jakim jest liturgia Eucharystii. By to uczynić, raz jeszcze przypomnijmy sobie główne myśli dzisiejszej liturgii słowa.

W pierwszym czytaniu słyszeliśmy fragment Księgi Przysłów: biesiada Mądrości, a dokładniej zaproszenie, które owa Mądrość kieruje do tych, którzy pragną nasycić się jej chlebem i winem. Z kolei św. Paweł w Liście do Efezjan przestrzega nas, byśmy postępowali jak ludzie mądrzy, rozsądni. „A nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości” (Ef 5,18). Jakże aktualne brzmią te słowa w dzisiejsze sierpniowe dni! W Ewangelii wg św. Jana słyszeliśmy fragment Mowy eucharystycznej wygłoszonej przez Pana Jezusa w synagodze w Kafarnaum. Słowa jakże wymowne i trudne: „Ja Jestem chlebem żywym” (J 6,51).

Przypomnieliśmy sobie główne myśli czytań, zastanówmy się zatem, co przez nie chce nam dziś powiedzieć Chrystus, o czym nam przypomnieć, do czego zachęcić? Oczywiście poucza o Eucharystii, która jest naszym głównym pokarmem duchowym. Człowiek jest taką istotą, która do życia potrzebuje pożywienia, by żyć, by się rozwijać. To tak oczywiście, że często się nad tym zbytnio nie zastanawiamy. Choć oczywiście potrafimy podać składniki idealnej diety, proporcje, w jakich powinniśmy przyjmować tłuszcze, białka itp. Ilość pożywienia wpływa na nasze domowe budżety, samopoczucie. Trudno wyobrazić

sobie podjęcie gości bez jakiegokolwiek poczęstunku. Tak, ale czy to o takim wymiarze pożywienia mówi dziś Jezus? Chyba nie do końca.

Nauczyciel z Nazaretu wyjaśnia nam ową wielką tajemnicę naszej wiary. Zwróćmy uwagę na bardzo ważne stwierdzenie: Jezus mówi „Ja JESTEM”, to sformułowanie, ten zwrot jest dla Żydów bardzo ważny. Tak przecież Mojżeszowi przedstawił się Pan Bóg – JESTEM, KTÓRY JESTEM! Zapewne to już zwróciło uwagę słuchających. Potem porównuje się z chlebem i mówi kolejne bardzo niezrozumiałe słowa: „Kto spożywa Moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Dziś, gdy znamy cały kontekst wypowiedzianych słów, gdy słyszymy je nie po raz pierwszy w życiu, być może dziwny się reakcji Żydów, którzy wówczas nie rozumieli tego, co mówił do nich Jezus. Zapewne dlatego wcześniej słyszeliśmy o uczcie Mądrości. To dla nas wskazówka, byśmy na drodze wiary kierowali się nie mądrością świata, która ogranicza się jedynie do wymiaru czysto ludzkiego. Pragnie wszystko dokładnie poznać, zrozumieć, naukowo i doświadczalnie wyjaśnić. Tymczasem by przyjąć słowa Jezusa, musimy posłużyć się kluczem Bożej Mądrości, do czego właśnie zachęca nas św. Paweł w drugim czytaniu, gdy pisze, że żyć mądrze to żyć zgodnie z Bożą wolą.

Jednak to nie wszystko. Pan Jezus wyraźnie zaprasza i zachęca nas do tego, byśmy posilali się Jego Ciałem i Krwią, czyli mówiąc dzisiejszym językiem, przystępowali do Komunii św. I co więcej, mówi o płynących z tego konsekwencjach: trwaniu w Nim, a nawet o życiu wiecznym. Niby to takie proste i oczywiste. Słyszymy o tej prawdzie od dzieciństwa, od swojej Pierwszej Komunii św. Dlaczego więc tak proporcjonalnie mało z nas uczestniczących we Mszy św. przystępuje do Komunii? w pełni uczestniczy w Eucharystii? Oczywiście tłumaczymy się tym, iż nie jesteśmy przygotowani, że nie byliśmy u spowiedzi. A cóż stoi na przeszkodzie, by się wyspowiadać? Przecież dobrze o tym wiemy, by się rozwijać, rosnać, musimy się posilać, pożywiać, to oczywiste. Podobnie ma się sprawa i z naszym życiem duchowym: Komunia to pokarm, który dodaje nam sił, by trwać w wierze, trwać w Jezusie, w Jego nauce. Trwać w przeciwnościach świata, trwać wobec pokus szatana. Jezus daje nam siebie, by nas umacniać. Zaprasza i cierpliwie czeka. Co więcej, czeka z nagrodą życia wiecznego!

Droga mądrości stoi tuż przed nami. Jej początkiem jest żywa i ufna wiara, dalej prowadzi do krątek konfesjonału, w którym miłosiemy Ojciec nas uzdrowi, dalej dochodzimy do stołu ołtarza, stołu uczytu przygotowanej dla każdego z nas. Ta droga ma nas doprowadzić do domu Ojca. Idźmy tam razem! Amen.

ks. Bartosz Mitkiewicz

21. NIEDZIELA ZWYKŁA – 27 VIII 2006

Słowa życia wiecznego

„Dalekie jest od nas, abyśmy mieli opuścić Pana, a służyć bóstwom obcym!” (Joz 24,16) – takie wołanie narodu wybranego zostało zapisane w ostatnim rozdziale Księgi Jozuego, którego fragment dziś usłyszeliśmy. Było to wypowiedziane po zakończeniu czterdziesto-

letniej wędrówki z Egiptu, kiedy Izraelici zamieszkali już w Ziemi Obiecanej. Od swoich przodków znali cuda, które Pan uczynił dla nich w kraju egipskim, byli także świadkami mocy Bożej, dzięki której przekroczyli Jordan, weszli do ziemi Kanaan i zdobywali miasta. Po latach wędrówki i walki nadszedł już czas pewnej stabilizacji. Jozue, następca Mojżesza, wypełniwszy swoją misję, którą było wprowadzenie Izraelitów do Ziemi Obiecanej, daje ostatnie wskazówki ludowi wybranemu. Przypomina o przymierzu, które zawarli z Bogiem, zachęca do wypełniania poleceń Pańskich. Lud spontanicznie przyrzeka jeszcze raz wierność Bogu i Jego przykazaniom. Okazało się jednak, że od obietnicy do jej wypełnienia droga nie jest taka prosta. Wiele razy naród wybrany odchodził od wierności Bogu i Jego przymierzu, porzucał Boże drogi i zaczynał chodzić własnymi krętymi ścieżkami. Bóg w swojej miłości nie odwracał się od Izraela i posyłał im sędziów i proroków, aby lud napominali i nawoływali do wierności. Posłał w końcu swojego Syna, Jezusa Chrystusa. On, wypełniając zleconą Mu przez Ojca misję, głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu, leczył wszelkie choroby, pochylał się z miłością nad każdą ludzką słabością i ułomnością. Był wtedy entuzjastycznie przyjmowany, zwłaszcza gdy nakarmił tłumy. Jednak kiedy Jezus zaczął mówić o życiu wiecznym, na które trzeba zapracować, kiedy zaczął stawiać wymagania moralne, kiedy pouczał o pokarmie, który daje życie wieczne, wielu spośród Jego uczniów odchodziło. To było zbyt trudne, bo wymagało osobistego wysiłku. Dlatego wielu wolało łatwiejszą własną drogę. Jezus, widząc brak wytrwałości słuchaczy, stawia w dzisiejszej Ewangelii apostołom pytanie: „Czy i wy chcecie odejść?” (J 6,67). Piotr, pierwszy wśród nich, odpowiada, że nie mają dokąd pójść, bo – jak powiedział – „Ty masz słowa życia wiecznego!” (J 6,68). I zostali przy Mistrzu, choć nie było łatwo, choć sam Piotr w godzinie próby, jaką była męka i śmierć Chrystusa, zwątpił. Nie zabrakło im wytrwałości i łaski Bożej. Zanieśli Dobrą Nowinę na cały świat, czego i my jesteśmy świadkami.

A jakimi świadkami jesteśmy? Warto postawić sobie to pytanie. Spróbujmy odpowiedzieć, choćby patrząc na wakacje, które już niedługo dla wielu z nas się skończą, przecież już za kilka dni będzie pierwszy dzwonek w tym roku szkolnym. Czy byłem – jak niegdyś mówili Izraelici – daleki od opuszczenia Pana, czy też odwrotnie – daleki od Pana? Popatrzmy na nasze uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej, świątecznej, popatrzmy na przyjmowanie Pokarmu, który daje życie wieczne, a o którym przypomniał dziś Jezus w Ewangelii. Pytań może być tu wiele, ale można je streścić w jednym: czy ja wciąż naprawdę wierzę, że Jezus ma słowa życia wiecznego? Jeśli tak, to niestraszne będą mi wymagania, które On stawia, to nie będzie mi nigdy za daleko, aby dojść na Mszę św., to nie zabraknie mi czasu na modlitwę i nie zgubię drogi do konfesjonułu i Komunii św. Czasami mówimy, że jak trwoga, to do Boga, i raczej uważamy taką postawę za nacechowaną wyrafinowaniem i niewiernością, ale gdzie i do kogo mamy iść, jeśli nie do Boga?!

Jakimi świadkami jesteśmy? – rozciągnijmy to pytanie na nasze życie rodzinne. Mówi o nim św. Paweł w drugim czytaniu, przypominając o miłości małżeńskiej: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła” (Ef 5,22-23). Co znaczy „poddane”? To przecież wydaje się niedzisiejsze! A trzeba to odczytać w całym kontekście Pisma św. i Listu do Efezjan. Już w Księdze Rodzaju Bóg nakazał ludziom czynić sobie ziemię poddaną. To oznacza, że człowiek nie jest właścicielem ziemi i nie może sobie robić z nią, co zechce, ale to, że z woli Bożej jest jej dzierzawcą

i ma o nią dbać, ma ją szanować i tak z niej korzystać, aby mógł kiedyś zadać z tego sprawę przed Bogiem. Tak samo człowiek ma kochać, dbać o swoich bliskich, opiekować się nimi, aby kiedyś z tego mógł zadać sprawę Stwórcy. W rodzinie mamy się kierować miłością, jaką Chrystus kieruje się do swego Kościoła. I choć to jest trudne i dziś niemodne, to mamy świadczyć o Chrystusie i Jego Ewangelii także poprzez świętość w naszych rodzinach.

Jak Bóg nie opuścił nigdy narodu wybranego, jak nie cofnął danego słowa w przymierzu mimo niewierności ludzi, jak Jezus nie odszedł od swoich uczniów, mimo że oni odeszli, zaparli się swego Mistrza i porzucili Go w chwili próby, tak wierzymy, że Jezus z nami zawsze będzie, jeśli – mimo naszej słabości, niewierności i grzechu – będziemy pamiętać, że tylko ON ma słowa życia wiecznego w każdej sytuacji, w każdym czasie i w każdym miejscu.

ks. Piotr Jurzyk

22. NIEDZIELA ZWYKŁA – 3 IX 2006

Samarytanie nadziei

Za nami czas wakacyjnego odpoczynku! Według ustalonego zwyczaju 1 września rozpoczął się nowy rok szkolny! Dzieci, młodzież gimnazjalna i licealna, wszyscy uczniowie podjęli zajęcia w swoich szkołach. Dla rodziców, nauczycieli, katechetów, księży powróciły intensywniej problemy dotyczące wychowania. W wychowawcach uaktywniła się odpowiedzialność za wychowanie dzieci i młodzieży. Potęguje się w nich świadomość, którą w wychowawcach stymulował kiedyś Andrzej Frycz Modrzewski: „Takie będą Rzeczypospolite, jakie młodzieży chowanie!”.

Spróbujmy zatem podjąć dziś, choć przez chwilę, refleksję związaną z wychowaniem dzieci i młodzieży. Czynimy to wspólnie, ponieważ wszyscy patrzymy z ogromną troską i nadzieją na wysiłek rodziców i nauczycieli, wychowawców młodych ludzi, który jest inspirowany i kuszony z różnych stron, kiedy jedni mówią: białe, inni mówią: czarne; jedni mówią: tędy, drudzy mówią: tamtędy; jedni mówią: to jest dobre, inni mówią: nie, to jest złe! Zdajemy sobie sprawę, jak trudno jest nie tyle mówić o wychowaniu, lecz jak trudno jest dziś wychowywać. Żyjemy bowiem w świecie ustawicznych przewartościowań, w chaosie różnych kryteriów wartości, różnorodnych chorób cywilizacyjnych, w świecie informacji opartych na sprzecznych systemach wartości. Ale nie o trudnościach wychowawczych chcemy kontynuować rozważanie. Nowy rok szkolny budzi znów nadzieję związaną także z działaniami edukacyjnymi i wychowawczymi. Wchodzimy w nowy rok nauki i wychowania z nadzieją, że nasi wychowankowie, dzieci i młodzież staną się przez ten rok, dzięki wysiłkowi rodziców, nauczycieli, katechetów, kapłanów, wychowawców, mądrzejsi i lepsi.

„Samarytanie nadziei” – bardzo zaintrygowało mnie to określenie, jakiego użył jeden z psychologów w odniesieniu do wychowawców. Rodzice, nauczyciele, katecheci, kapłani – to samarytanie nadziei dla tych, których mają wychować na dobrych ludzi, dobrych obywa-

teli i dobrych chrześcijan. Wychowawca, dobry wychowawca, powinien być znakiem nadziei dla młodego pokolenia. To jedno z zasadniczych zadań wychowawców, prawdziwych wychowawców! Młody człowiek powinien mieć jasną, wyraźną perspektywę, ku czemu zmierza, na jakich wartościach ma oprzeć swoje życie, jak ma żyć jako istota wolna, rozumna, zdolna do miłowania i odpowiedzialna za siebie i innych.

Jak wychować dziecko na dobrego człowieka? Pytanie to jako pierwsze wyrwa się, oczekując odpowiedzi. Poszukując jej, chcę zastosować metodę prowokacyjną, przedkładając propozycję zawartą na ulotce rozdawanej rodzicom przez policję w Houston, stan Teksas (USA): *Jak wychować dziecko na chuligana*. Oto treść ulotki: „Od wczesnych lat należy dziecku dawać wszystko, czego tylko pragnie. Trzeba śmiać się z jego nieprzyzwoitych i grubiańskich słów. Będzie się uważać za mądre i dowcipne. Należy je odgradzać od wszelkich wpływów religijnych. Żadnej wzmianki o Bogu. Nie posyłać na religię, nie nakłaniać do Kościoła – gdy dorośnie, samo wybierze sobie religię i światopogląd. Nie wolno mówić dziecku, że źle postępuje. Nigdy! Może nabawić się kompleksu winy. A co będzie, gdy później zostanie obwinione o kradzież samochodu? Ile się nacierpi w przekonaniu, że całe społeczeństwo je prześladuje. Konsekwentnie róbcie wszystko za dziecko: gdy porozrzuca dookoła rzeczy, sami je podnieście i połóżcie na swoim miejscu. W ten sposób nabierze przekonania, że odpowiedzialność za to nie spoczywa na nim, lecz na otoczeniu. Pozwólcie dziecku wszystko czytać, wszystko oglądać w telewizji, wszystkiego spróbować. Tylko w taki sposób nabierze doświadczenia i pozna, co jest dla niego dobre, a co złe. Kłóćcie się zawsze w jego obecności. Gdy wasze małżeństwo się rozleci, dziecko nie będzie zaszokowane. Dawajcie mu tyle pieniędzy, ile zechce. Nie musi ich zarabiać. Byłoby rzeczą tragiczną, gdyby musiało się tak męczyć jak wy kiedyś. Zaspokajajcie wszystkie jego życzenia. Niech odżywia się jak najlepiej, używa trunków i narkotyków, ma wszystkie wygody. Stawajcie zawsze w obronie dziecka. Obojętnie, z kim popadnie w konflikt – z policją, z księdzem, nauczycielami czy sąsiadami. Nie wolno dopuścić, by dziecku wyrządzono krzywdę, tylko ono może bezkarnie krzywdzić innych. Jeżeli mimo takiej wolności i przywilejów, jeśli mimo tylu dowodów waszej miłości dziecko wam się uda i nie wyrośnie z niego chuligan, to nie potrzebujecie winić samych siebie. Zrobiliście sami, co tylko się dało, by je zepsuć. Po prostu dziecko było od was lepsze – Policja w Houston, Teksas, USA”.

Metoda zastosowana w ulotce jest przewrotna. Jednakże oprócz sarkazmu dostrzegamy w jej treści dużo mądrości wypływającej z wnikliwej analizy aktualnego podejścia do wychowania dzieci i młodzieży. Jako chrześcijanie preferujemy chrześcijański, pozytywny model wychowania. I tak się nawet dobrze złożyło, że formułują go nam dzisiejsze teksty liturgiczne: „Prawy zamieszka w domu Twoim, Panie [...]”. Oto biblijne określenie prawości. Człowiek prawy to człowiek prostolinijny, który mówi „tak” – jest „tak”, mówi „nie” – i jest „nie”. Ale prawość łączy się przede wszystkim z prawdą: „Kto zamieszka na Twej górze świętej? Ten, kto postępuje nienaganie, działa sprawiedliwie i mówi prawdę w swym sercu. Kto nie czyni bliźniemu nic złego, nie ubliża swoim sąsiadom, szanuje tego, kto nie da się przekupić przeciw niewinnemu. Kto tak postępuje, nigdy się nie zachwieje”.

Jest więc model wychowania chrześcijańskiego, a jego wzorem najwyższym jest dla nas chrześcijan, idealny Pedagog, Samarytanin Nadziei, sam Jezus Chrystus! Może dlate-

go często nie potrafimy do tego modelu dorasnąć, choć powinniśmy wszystko robić, aby go realizować. Pedagogia Jezusa zakłada miłość i dialog, pouczanie i upominanie i zamierza odsłaniać człowiekowi głębszy sens jego istnienia. Celem pedagogii Chrystusa jest mądrość, a środkiem dobrze rozumiana miłość. Fascynujące jest, że Chrystus jako Wychowawca utożsamia się z wychowankami, i to do tego stopnia, że oddaje za nich swoje życie. Pokazuje nam, że u podstaw wychowania jest miłość!

Co sprawiało, że do sędziwego już i schorowanego Ojca Świętego Jana Pawła II ciągnęła tłumnie młodzież z całego świata? Przecież stawał młodzieży trudne zadania. Mówił jej: „nie uciekajcie przed wielkością, nie lękajcie się być świętymi, wymagajcie od siebie, nawet jeżeli nikt od was nie wymaga, nie bójcie się iść za Chrystusem!”. Młodzież doskonale wiedziała, że Ojciec Święty ją kocha, że ją poważnie traktuje, że chce jej rzeczywiście go dobra!

Sprawa wychowania chrześcijańskiego bardzo bliska jest Kościołowi. Sobór Watykański II poświęcił temu problemowi specjalny dokument zatytułowany *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, z którym powinni się zapoznać wszyscy wychowawcy. Na zakończenie tegoż rozważania chciałbym przytoczyć końcowe słowa tegoż dokumentu: „Tenże Sobór święty, wyrażając swą wielką wdzięczność kapłanom, zakonnikom, zakonnicom i świeckim katolikom, którzy z ewangelicznym oddaniem poświęcają się zaszczytnej pracy na polu wychowania i szkolnictwa wszelkiego rodzaju stopnia, zachęca ich, aby wspólnie i trwale w wykonaniu podjętego zadania i aby usiłowali tak odznaczać się w przepajaniu wychowanków duchem Chrystusowym, w sztuce wychowania i zamiłowaniu do nauki, iżby nie tylko posuwali naprzód wewnętrzną odnowę Kościoła, ale utrzymali i wzmoгли jego dobroczynną obecność w dzisiejszym świecie, szczególnie w świecie intelektualnym”.

Do słów wdzięczności uczestników soboru na początku roku szkolnego dołączamy modlitwę w intencji wszystkich wychowawców oraz wychowanków, prosząc samego Jezusa Chrystusa o błogosławieństwo dla nich.

ks. Marian Biskup

23. NIEDZIELA ZWYKŁA – 10 IX 2006

Doświadczenie niezrozumienia

Dzisiejszy fragment z Ewangelii św. Marka jest bardzo krótki. Ale właśnie taki jest św. Marek. Wszystko opisuje zwięźle, bez jednego zbędnego słowa. Św. Marek doskonale rozumie nas, ludzi XXI wieku. Moglibyśmy powiedzieć, że jest na nasze czasy. Rozumie nasze życie w pośpiechu, nasz brak czasu. Pisze do nas prawie SMS-y. Może po to, byśmy łatwo mogli przesłać je dalej. Jednak te jego lapidarne relacje z życia Chrystusa kryją w sobie niezwykłą głębię.

Przychodzi do Jezusa człowiek głuchoniemy, a w zasadzie nie tyle przychodzi, co przyprowadzają go. Człowiek głuchoniemy może się sam swobodnie poruszać i nie trzeba go prowadzić. Ale na drogę prowadzącą do Jezusa musi go ktoś wprowadzić, on sam z sie-

bie tego zrobić nie może. Dlaczego? Bo „wiera rodzi się ze słuchania”, a on nie może usłyszeć. On jest zamknięty w swoim świecie wewnętrznym, w zawilości swych niezrealizowanych pragnień. Trudno mu wyjść poza ten świat i nawiązać dialog z innymi. Nie ma wspólnego języka ze światem, który go otacza. Oczywiście całą tę sytuację traktujemy przenośnie. Opisuje ona kondycję duchową tego człowieka. Św. Marek mówi w ten sposób o kondycji duchowej ludzi, wśród których żyjemy, a może mówi o nas samych. Jednym z poważniejszych problemów, który nas dotyka, jest poczucie samotności i wyobcowania. Wielu z nas żyje w głębokim i bolesnym doświadczeniu niezrozumienia. „Nikt mnie nie rozumie” – to krzyk wewnętrzny wielu z nas. Różne mogą być źródła tego doświadczenia. Jednym z nich może być wewnętrzne zamknięcie się. Zamknięcie się na dialog z innymi ludźmi, dialog ze światem. Życie w głębokim, choć czasem ani nie nazwanym, ani nie wyrażonym przekonaniu, że jedyną osobą, która może mieć rację na świecie, jestem ja sam, a skoro cały świat jest w błędzie, to nie ma z kim rozmawiać. Pozostaje tylko dialog wewnętrzny, który przeradza się w pewnego rodzaju „nakręcanie się” na własny egocentryzm.

Bywa, że zamykamy się na obiektywnie istniejącego Boga, myśląc że jedynym sposobem poznania duchowego jest szukanie Boga w sobie, czasami dopuszczamy jeszcze szukanie go w przyrodzie, ale mocno przefiltrowanej przez nasze odczuwanie natury. W tej sytuacji – jeśli nawet czytamy Pismo św. – to my decydujemy o tym, co w nim prawdziwe albo do naszego rozwoju duchowego potrzebne. Pozostałe fragmenty – jako niezrozumiałe – potrafimy skrętnie omijać. Tak budujemy nasze wewnętrzne sacrum. We wspólnocie wierzących w tego samego Boga czujemy się wyobcowani, a czasami nawet agresywni. Nie widzimy możliwości i potrzeby dialogu, dzielenia się swoim doświadczeniem i przyjmowania, ku zbudowaniu doświadczenia innych. Popadamy w kondycję głuchoniemego z dzisiejszej ewangelii.

Co zrobić, jeśli spotykamy ludzi dotkniętych takim rodzajem niemocy duchowej? Musimy ich przyprowadzić do Jezusa. Ale jak takiego człowieka przyprowadzić do Jezusa? Rozmowa z nim nie daje żadnych rezultatów, gdyż jest on szczelnie zamknięty w swoim świecie. Wszelkie dyskusje pogarszają sytuację, bo widzimy, jak ludzie ci obudowują się murami swoich argumentów, konieczność obrony zapala ich do jeszcze intensywniejszej walki o swoje. Oczywiście prowadzimy ich do Boga naszą modlitwą, delikatnością i okazywaniem im miłości. Szanujemy ich wolność i samodzielność. Największym światłem jest modlitwa. Wytrwała pełna pokoju i zaufania. Po prostu trwanie. Bardzo silną modlitwą jest post nałożony na siebie w intencji takiego człowieka. Tym skuteczniejszy, im bardziej dyskretny. Nie możemy naszym postem komplikować życia naszym bliskim. Znam młodego człowieka, który trzy lata pościł, modląc się o nawrócenie, otwarcie się swojego ojca. Od piątku rana do niedzieli rana o chlebie i wodzie, ale tak, żeby nikt nie zauważył (był studentem, dlatego łatwo mu się to udawało). I otwarcie nastąpiło. Po kilku latach odmawiał z ojcem modlitwy z jednego brewiarza.

Co możemy zrobić, jak odkrywamy w sobie takie zamknięcie się na Boga prawdziwego i budowanie w sobie własnego świata życia duchowego, tak bardzo „po swojemu”? Jak się otworzyć? Sami z siebie nie możemy tego dokonać. Może to uczynić Chrystus. W Ewangelii widzimy, jak bierze On człowieka głuchoniemego na bok i nakłada na niego ręce. Ile tam dotyku, ile intymności! Potrzebujemy właśnie takiego intymnego spotkania z Chry-

stusem. Nie chodzi tu o jakieś spektakularne imprezy religijne, które są nam też bardzo potrzebne, ale o delikatne, osobiste spotkanie z Chrystusem, który mógłby realnie działać w naszym życiu.

Myślę, że przestrzeń takiego spotkania tworzą sakramenty. Szczególnie sakrament pokuty i Eucharystii. Dla wielu ludzi taką przestrzenią jest również spotkanie z Chrystusem na adoracji Najświętszego Sakramentu. Klękamy przed Chrystusem pokornie skrywającym swoją obecność pod postacią kawałka chleba i milczymy. Czekamy, aż nasze wnętrze się uspokoi. Nie musimy nic mówić, niczego wyjaśniać czy tłumaczyć. Możemy po prostu być. I odkrywamy, że po jakimś czasie takiego prostego trwania w ciszy wywiązuje się szczególna więź. I odkrywamy, że zachodzi jakaś wewnętrzna przemiana, jakieś otwarcie. Miejsce pretensji zaczyna wypełniać zaufanie i pokój serca. Zaczynamy pragnąć Jego obecności w naszym życiu. Pragniemy kochać i powoli szukamy możliwości, aby naszą miłość wyrazić. Podejmujemy wysiłek, aby słuchać, a nie tylko mówić o sobie. Próbuje się zrozumieć innych, a nie oceniać czy oskarżać. Przestajemy dyskutować, a zaczynamy się dzielić naszym doświadczeniem obcowania z Najwyższym.

ks. Mirosław Maliński

24. NIEDZIELA ZWYKŁA – 17 IX 2006

Cierpiący z nami Bóg

Papież Benedykt XVI podczas pielgrzymki do Polski powiedział w Oświęcimiu między innymi takie słowa: „W niedalekim sąsiedztwie prowadzą życie ukryte siostry karmelitanek, które czują się w sposób szczególny zjednoczone z tajemnicą Krzyża i przypominają nam wiarę chrześcijan, która głosi, że sam Bóg zstąpił do piekła ludzkiego cierpienia i cierpi razem z nami”. Wiara chrześcijan jest zatem wiarą w Boga, który zstępuje do piekła ludzkiego cierpienia i cierpi razem z nami.

Zapowiedź współcierpienia Boga

W pierwszym czytaniu z Księgi Izajasza Bóg mówi przez proroka o cierpieniu swojego Sługi. Opis ten rozpoczyna się słowami: „Pan Bóg otworzył mi ucho, a Ja się nie oparłem ani się nie cofnąłem”. Słowa te wskazują na to, że Pan Bóg dopuszcza cierpienie swojego Sługi i zgadza się na nie, natomiast Sługa pokornie je przyjmuje. Świadczą o tym kolejne słowa: „Podałem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym mi brodę. Nie zasłoniłem mej twarzy przed zniewagami i opluciem”.

Cierpiący Sługa ma jednak świadomość, że nie jest sam. Wie, że nie jest osamotniony w swoim cierpieniu. Razem z nim jest Pan Bóg, który go wspomaga: „Blisko jest Ten, który mnie uniewinni [...]. Oto Pan Bóg mnie wspomaga”. Chociaż proroctwo nie mówi wprost o cierpieniu Boga, to możemy się domyślać, że w pewien sposób wskazuje na Jego współcierpienie ze Sługą i zapowiada je. Pan Bóg, który jest blisko swojego cierpiącego Sługi, aby go wspierać i wspomagać, współcierpi razem z nim.

Skandal cierpienia Boga w Jezusie Chrystusie

Słowa proroka wypełniają się w Jezusie Chrystusie, który mówi o swoim cierpieniu: „I zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie”. W Jezusie Chrystusie Bóg zstępuje do piekła ludzkiego cierpienia i sam przyjmuje cierpienie.

Cierpienie Boga nie jest możliwe w Jego Boskiej naturze. Bóg nie może cierpieć, ponieważ jest doskonały i nie podlega zmianom. Ale przyjmując ludzką naturę, sprawił, że cierpienie wcielonego Boga staje się możliwe. Dlatego Jezus Chrystus prawdziwie cierpi w swoim człowieczeństwie. Cierpi duchowo, będąc odrzuconym przez ludzi i wzgardzonym, cierpi też fizycznie w swojej męce i śmierci.

Cierpienie Jezusa Chrystusa staje się skandalem i zgorszeniem dla Piotra. Ewangelista pisze: „Wtedy Piotr wziął Go na bok i zaczął Go upominać”. Piotr wierzy, że Jezus jest Zbawicielem i Synem Bożym, mówiąc „Ty jesteś Mesjasz”, ale nie wierzy jeszcze w Jezusa Chrystusa jako Boga współcierpiącego. Tymczasem prawdziwy Bóg objawia się właśnie jako Ten, który cierpi z nami. Taka prawda o Bogu przekracza wszelkie ludzkie myślenie i wydaje się skandalem.

Wiara w Boga współcierpiącego i orędzie nadziei

Uwierzyć w Boga, który zstępuje do piekła ludzkiego cierpienia i cierpi z nami, może tylko ten, kto wierzy, że Bóg jest miłością. Współcierpienie Boga nie jest oznaką Jego słabości, lecz wyrazem Jego miłości.

Wiara w Boga współcierpiącego staje się orędziem nadziei dla wszystkich cierpiących, skrzywdzonych i opuszczonych. Bóg jest blisko nich i cierpi razem z nimi. Współcierpienie Boga z ludźmi i cierpienia ludzi z Bogiem prowadzi ostatecznie do zwycięstwa nad i do życia. Mówi o tym Jezus w ostatnich słowach dzisiejszej ewangelii: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je”.

ks. Włodzimierz Wołyniec

25. NIEDZIELA ZWYKŁA – 24 IX 2006

Wielkość i służba

Pan Jezus zadaje swoim uczniom pytanie: „O czym to rozprawialiście w drodze?”. Pytanie to pozostaje wprawdzie bez odpowiedzi, ale staje się początkiem nauki Jezusa o wielkości człowieka. Uczniowie bowiem „posprzeczekali się między sobą o to, kto z nich jest największy”.

Dobre pragnienie wielkości

Przeciętność, mierność, szablonowość, brak zdrowej ambicji i chęci pomnażania swoich talentów wynikają często ze zwykłego lenistwa, wygodnictwa i z przyzwyczajania się do stereotypów. Natomiast nieprzejętność, przełamywanie stereotypów i nietuzinkowość mogą prowadzić do konfliktów. Księga Mądrości opisuje taką sytuację, w której człowiek sprawiedliwy staje się przyczyną konfliktu, ponieważ nie dostosowuje się do ustalonych przez ludzi stereotypów i nie chce być przeciętnym. W konsekwencji jego przeciwnicy postanawiają go usunąć: „Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny: sprzeciwił się naszemu sprawom, zarzuca nam łamanie prawa, wspomina nam błędy naszych obyczajów”.

Księga Mądrości pochwała postawę człowieka sprawiedliwego, który pragnie być lepszym od innych i nie akceptuje stereotypowych zachowań. Ceną pragnienia wielkości jest jednak cierpienie.

Moty ten podejmuje Pan Jezus w dzisiejszej ewangelii. Zauważmy, że nie gani On swoich uczniów za to, że każdy z nich chciał być największy. Mówi przecież do nich „Jeśli kto chce być pierwszym”...

A zatem pragnienie wielkości jest dobre i pożądane. Przypomnijmy, że Pan Jezus wprost wzywa do wielkości i doskonałości: „Bądźcie doskonali, jak Ojciec mój jest doskonały” oraz mówi o sprawiedliwości, która ma być większa niż faryzeuszów i uczonych w Piśmie.

Można, a nawet trzeba pragnąć wielkości, to znaczy pragnąć przełamywania szablonów i wychodzenia ponad przeciętność. Jednak drogi do wielkości mogą być różne i bywają często nieprawdziwe czy złudne. Tylko Pan Jezus wskazuje prawdziwą drogę do wielkości człowieka.

Służba

Jedyną prawdziwą drogą do wielkości człowieka jest służba. Pan Jezus wyraża to w następujących słowach: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!”.

Służba ludziom nie jest nigdy poniżeniem człowieka. Czyniąc dobro dla innych, człowiek zawsze rozwija się i duchowo wzrasta. Jednak służba ta musi być autentyczna i wypływać z miłości.

Bardzo wymowne jest to, że Pan Jezus przedstawia swoim uczniom przykład dziecka: „Potem wziął dziecko, postawił je przed nimi i objąwszy je ramionami, rzekł do nich: «Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię moje, Mnie przyjmuje»”. Przykład ten pokazuje istotę służby, która nie jest wyrachowana i nastawiona na korzyści, lecz prosta jak dziecko. W ten sposób Pan Jezus mówi, że być pierwszym, to znaczy służyć innym z dziecięcą prostotą.

Ostatecznie nie chodzi o to, aby być wielkim w oczach ludzi, lecz o to, aby być wielkim w oczach Boga, który w Jezusie Chrystusie sam objawia się jako Ten, który służy.

ks. Włodzimierz Wołyniec

26. NIEDZIELA ZWYKŁA – 1 X 2006

Zło dobrem zwyciężać

1. „Światłość Bożego oblicza jaśnieje pełnią swego piękna w obliczu Jezusa Chrystusa, w tym «obrazie Boga niewidzialnego» (por. Kol 1,15) i «odblasku Jego chwały» (por. Hbr 1,3), «pełnym łaski i prawdy» (por. J 1,14): On jest «drogą i prawdą i życiem» (J 14, 6). Dlatego ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, zwłaszcza na jego pytania religijne i moralne, udziela jedynie Jezus Chrystus” (VS 2). Przytaczamy słowa Sługi Bożego Jana Pawła II zapisanej na kartach encykliki *Blask prawdy*, aby przypomnieć sobie, że „Słowo Chrystusa jest prawdą”, i prosić Go: „uświęć nas w prawdzie”. Dziś powyższe wołanie jest szczególnie aktualne. W świecie moralnego niepokoju, kontestowania podstawowych zasad, przebiegłego relatywizmu, w którym przychodzi nam żyć, wmawia się człowiekowi, że nie ma jednej prawdy, a każdy ma swoją prawdę, taką, jaka mu się wydaje. Zdajemy sobie sprawę, jak zgubny jest ten rodzaj myślenia, szeroko rozpowszechniany. Chrześcijanin natomiast jest człowiekiem, dla którego istnieje jedna Prawda – Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. To jest powodem, dla którego gromadzimy się przy Jego ołtarzu: poznawać i zgłębiać Prawdę, aby dać się opromienić światłością Bożego oblicza.

2. Dzisiejsze spotkanie z Jezusem uczy nas przede wszystkim konsekwentnego postępowania w życiu. Słowa Jezusa o konieczności odcinania ręki i nogi, usuwania oka, jeśli są powodem grzechu, mogą zadziwiać i wydawać się nie do przyjęcia, jeżeli bierze się je dosłownie. Chrystus jednak w tym obrazie ukazuje nam konieczność unikania zła i konsekwentnego zabiegania o własne zbawienie. Powyższe słowa ukazują, że nie można kierować się zasadami poprawności politycznej i źle pojętych kompromisów.

Błogosławiona Matka Teresa z Kalkuty, odbierając Nagrodę Nobla, w wygłoszonym przemówieniu nie obawiała się mówić o zagrożeniu życia najbardziej bezbronnych, wyrażając swój sprzeciw wobec zbrodni aborcji i podkreślając, że tu jest źródło wszelkich niepokojów i wojen w świecie. Z pewnością nie było to poprawne politycznie, a jednak wielcy tego świata wysłuchali w skupieniu jej apelu.

Pamiętamy, jak konsekwentny w kroczeniu za Jezusem i zabieganiu o zbawienie był Sługa Boży Jan Paweł II, przemierzając w swoich pielgrzymkach cały świat, bez unikania trudnych spotkań i decyzji, głosząc całą Prawdę z miłością.

3. Święty Paweł Apostoł wzywa nas: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21). Owa zasada, zawarta w Liście do Rzymian, ukazuje nam jasno sposób sprzeciwiania się grzechowi: „dobrem zwyciężać zło. Wiemy, że zło, grzech, ma nie tylko wymiar osobisty, ale również społeczny, wspólnotowy. Każde zło, każdy grzech jest raną zadawaną Kościołowi – Ciału Chrystusa. Każde natomiast dobro pomnaża świętość Kościoła. Stąd Chrystusowe przypomnienie: „Kto wam poda kubek wody do picia, dlatego że należycie do Chrystusa, zaprawdę, powiadam wam, nie utraci swojej nagrody”. Tak niewiele trzeba zatem, aby tę świętość pomnażać. Wystarczy zwykły, prosty gest zyczliwości.

Eucharystia, którą przeżywamy, wprowadza nas w tajemnicę Bożej Miłości. To tutaj czerpiemy siłę do stawania po stronie Prawdy, konsekwentnego postępowania według głosu sumienia, który mówi nam „podążaj za dobrem, a zła unikaj”, realizowania w codziennym życiu prostych gestów miłości. Prośmy zatem naszego Mistrza, aby nasycił nas prawdą i w niej uświęcał.

ks. Paweł Cembrowicz

27. NIEDZIELA ZWYKŁA – 8 X 2006

Wielkość małżeństwa

Dzisiejsza niedziela przypomina nam prawdę o wielkości małżeństwa. Bóg stworzył kobietę i mężczyznę, dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą jednym ciałem.

Czy można dzisiaj pięknie oddać istotę małżeństwa, związku między kobietą i mężczyzną? Liberalny, postępowy świat próbuje Pana Boga poprawić, zarzucają Kościołowi średniowiecze, zacofanie. Budzą grozę najnowsze statystyki dotyczące małżeństwa. W Polsce do sądów wpływa mniej więcej dziewięćdziesiąt tysięcy spraw rozwodowych rocznie. Blisko sto osiemdziesiąt tysięcy ludzi przeżywa dramat rozpadu małżeństwa. Statystyki nie wliczają tu liczby dzieci, które najmocniej przeżywają tragedię rodziców. To dzieciom swoiście wali się świat. Najpiękniejszy okres życia, jakim jest dzieciństwo, ulega zaburzeniu.

Prawo cywilne orzeka rozwody. W obliczu Kościoła orzeczenie nieważności sakramentu małżeństwa jest o wiele trudniejsze, dlatego ludzie mają do Kościoła, do księży żal, pretensje. Czy słusznie? Tylko człowiek niewierzący traktuje Kościół jako instytucję czysto ludzką. Kościół nie ustanowił ani małżeństwa, ani sakramentu małżeństwa. Jedno i drugie jest prawem Boga, a Kościół nie ma władzy zmieniać Bożych praw. Ma obowiązek ich bronić i strzec. Człowiek wierzący musi mieć świadomość, że choćby cały świat doszedł do wniosku, że można kraść, zabijać, cudzołożyć, to Kościół będzie powtarzał: nie kradnij, nie zabijaj, nie cudzołóż.

Kościół stoi na straży Bożych przykazań, stoi na straży wartości rodziny, dobra dziecka. Najpiękniejsze, bez troskie życie na ziemi to czas dzieciństwa. Sami na swoim przykładzie wiemy, jakie piętno na nas wycisnęło dzieciństwo. Gdy był to dom, rodzina na trwałych fundamentach mamy i taty, to chętnie do tego czasu pamięcią, i nie tylko pamięcią wracamy. Wiemy, że ten okres wyposażył nas w ogromną siłę, którą wykorzystujemy przez kolejne lata, właściwie przez całe nasze życie. Szkoda dzieci, które tych wspomnień, wzorca nie mają, którym dzieciństwo zostało zburzone. Nie przeszkadzajmy dzieciom dorastać. Dlatego my dorośli musimy sami od siebie wymagać. To trudna droga do szczęścia – nie na chwilę, ale na całe nasze i naszych bliskich życie. Gdyby w mozaice brakowało jednego elementu, gdyby w utworze muzycznym zabrakło jednej nuty, to ich wygląd, brzmienie będą okaleczone, niekompletne. Tym bardziej dbajmy o nasze małżeństwa, domy, rodziny, które muszą być piękne – pięknem naszych serc, miłości do siebie, do broci.

Z tej troski o swój rozwój jesteście dziś na Mszy św., by Bóg błogosławił naszym dobrym poczynaniami, w życiu rodzinnym, domowym, małżeńskim.

ks. Krzysztof Borecki

28. NIEDZIELA ZWYKŁA – 15 X 2006

Najważniejsze pytanie

Zarzynam swoje życie, urabiam się po łokcie, dałem się wciągnąć w cały ten młyn, nakręcany maszyną, której na imię sukces. Mam już wszystko, albo prawie wszystko, i oczywiście przyklejony do ust fałszywy i nieszczerzy uśmiezek człowieka sukcesu. Człowieka pozornego sukcesu, człowieka nieszczerego i udawanego uśmiešku. Czy naprawdę jestem szczęśliwy? Czy naprawdę mam już wszystko? Czy rzeczywiście osiągnąłem sukces? A może się tylko ludzę i okłamuje zarówno siebie, jak i moich przyjaciół, sąsiadów, rodzinę i znajomych. A może tylko ze wstydu nie chcę się przyznać, że moje życie tak naprawdę jest absurdalnie puste!?

To nie są kosmiczne, nie z tej ziemi przemyslenia.

Najmłodsza księga natchniona Starego Testamentu jest poświęcona Mądrości. Mądrość należy do przymiotów Boga. Oznacza wiedzę pochodzącą od Boga. Ona jest darem Bożym, który w sercu wierzącego daje wnikliwość w sens i upodobanie do tego, co jest i co nadchodzi, daje wrażliwość i szacunek dla człowieka, dla świata i dla historii. Daje zrozumienie naszych dziejów i umiłowanie zamiaru Bożego względem nas.

To znaczy, że jest jakaś alternatywa.

List do Hebrajczyków przynosi nam obraz ostrza miecza słowa Bożego.

Chrześcijanin to człowiek, którego przeniknęło słowo Boże. Miecz obosieczny. Miecz, którego cięcie demaskuje wszelką obłudę i wszelki kompromis. Obnaża nas przed nami samymi, zmuszając do spojrzenia na nasze ograniczenia, na nasze słabości, skażenia i najskrytsze zdrady. Ale sprawia, że wytryska z głębin naszego sumienia źródło żywej wody. Odradzającej wolność i czystość, odwagę i miłość.

Autor robi aluzję do miecza rzymskiego, krótkiego i poręcznego. Miecza, który decydował w walkach, w sytuacjach najbardziej dramatycznych, o losach człowieka. A zatem podobnie jest z tym mieczem Bożego słowa. Od niego zależy wszystko. Opierać się jemu – to odmawiać siebie Chrystusowi. I zamknąć się w sobie samym. A przyjąć go – z pewnością nie bez cierpienia – to stać się sługą słowa.

Ale można też inaczej. Czytamy o tym w dzisiejszym fragmencie Ewangelii. Osoba bogatego młodzieńca. Młodzieńca, który odmówił Jezusowi. Mimo że przystąpił do Jezusa z obliczem jaśniejącym czystością, szczerością i wielkodusznością. Gotowy na pełnienie dobrych uczynków, zachowujący przykazania – moralne wskazania. Lecz po jego wielkoduszności został mu tylko smutek, gdyż nie odważył się na ofiarę z własnych dóbr. Chciał być doskonały, ale niewielkim kosztem. W głębi serca stale tęsknił za absolutną Prawdą i pragnął ją poznać. Ale zrezygnował z powołania do zbawienia przez wiarę i pój-

ście za Chrystusem. Tym, który jest naszą mądrością. Tym, który dając „dziesięć słów”, objawił swoją dobroć i mądrość.

To dlatego, że Bóg jest jedynym Dobrem, człowiek sam, choćby najściślej przestrzegając przykazań, nigdy nie zdoła o własnych siłach wypełnić Prawa. Dlatego młodzieniec odszedł zasmucony. Pozostawił Boga. Dobroć. Mądrość.

Może i nam trzeba usłyszeć słowa wypowiedziane przez Jezusa do bogatego młodzieńca: „Sprzedaj wszystko, co masz, pozbądź się całego tego zbędnego balastu. Ty chodź za mną i nie licz za bardzo na zdobyte przez siebie bogactwa. Wszystko to śmieci i nic z tego nie weźmiesz ze sobą. Nie tego potrzebujesz i nie za tym tęsknisz! Nie szukaj i nie zabijaj się dla czegoś, co ulegnie zniszczeniu”.

Coś, co wydaje się być absurdem w ludzkich oczach, niekoniecznie jest nim naprawdę. Bogatszy staje się nie ten, kto zbiera, ale ten, kto rozdaje. Szczęśliwy nie ten, kto szuka szczęścia, ale ten, kto próbuje innych czynić szczęśliwymi.

Po co ja żyję? Jaki jest cel mojego zabieganego życia? Czy naprawdę to, co uważam za nieodzowne, jest tak bardzo nieodzowne, że gotów jestem poświęcić dla tego kolejną noc, kolejne godziny ukradzione rodzinie, kolejnych ludzi? *Po co ja żyję?*

Nie zmarnować łaski, jaką jest słowo Boże. Miecz obosieczny. Słowo, w którym jest Bóg. Trzeba mieć nieustannie świadomość tego, że słowo Boże jest przewodnikiem. Jest pomocą w odkrywaniu sensu życia, świata i historii. Że ono daje prawdziwe szczęście. Umożliwia osiągnięcie sukcesu, którego gwarancją jest przybliżenie się do Jezusa, zjednoczenie z Nim.

ks. Jarosław Leśniak

29. NIEDZIELA ZWYKŁA – 22 X 2006

W służbie wszystkich

Często powodem smutku, zniechęcenia, załamania jest błędne przekonanie, że mi się coś należy, nie mogę zaś tego osiągnąć. Pomijanie przy premiach, awansach nieraz bywa przyczyną poważnych tragedii. Świadomość własnych uzdolnień skłania człowieka do sięgania po wysokie, zaszczytne stanowiska, co w następstwie wywołuje zawiść lub okrywa śmiesznością.

1. W usłyszanej dziś ewangelii jest mowa o ostatniej podróży Chrystusa do Jerozolimy. Podróż ta budzi wśród Jego towarzyszy zdziwienie, a nawet przerażenie: wiedzą bowiem o zamiarach kapłanów i faryzeuszów względem Jezusa i przeczuwają nieszczęście. W czasie drogi do Jerozolimy jednak apostołowie – idący za Nim w pewnym oddaleniu – żywo dyskutują na temat pierwszeństwa. Jezus spostrzega to i tak im odpowiada: „Kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich” (Mk 10,43-44).

Stajemy dzisiaj wobec sceny o zdumiewającym pięknie, która budzi w nas wiele myśli. Przede wszystkim rzuca się w oczy kontrast między Jezusem a apostołami. Podczas, gdy

w Jezusie płonie pragnienie wypełnienia do końca misji, którą otrzymał od Ojca – chociaż we, że oznacza to wyjście naprzeciw śmierci – apostołowie opanowani są przez małostkowe ambicje i plany ziemskiej wielkości. Dyskutują o zdobyciu pierwszego miejsca w królestwie i w grupie ścisłych współpracowników Jezusa. Okazują przez to, jak niewiele zrozumieli z tego, czym jest misja Jezusa i natura nowego królestwa, które On chce założyć. A jednak kochają Jezusa; aby iść za Nim, porzucili wszystko. Jeśli kłócą się o pierwsze miejsce, to dlatego, że każdy z nich chciałby być możliwie najbliżej Niego. Toteż Chrystus, który zna do głębi ich serca, nie łamie tych uczuć, lecz koryguje je i oczyszcza oraz pozwala im zrozumieć, że to, czy będą pierwsi w jego królestwie i czy będą najbliżej Niego, nie zależy od roli, jaką im w tym królestwie powierzy Ojciec, lecz od współdzielenia z Nim Jego własnych uczuć i wyborów.

2. Słowa Jezusa: „kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie sługą waszym”, będąc pouczeniem, którego udziela apostołom, są też objawieniem siebie samego. Spór, jaki powstał wśród apostołów, jest dla Zbawiciela okazją do odsłonięcia przed nami głębi Jego duszy, jej najgłębiej ukrytej strony, wyborów Jego serca. Jezus, przemieniając świat, nie zabierał się do tego odgórnie, nie ubiegał się o pierwsze miejsca, nie zdobywał kluczowych pozycji, lecz zaczął od dołu, stawiając siebie na ostatnim miejscu. Wybrał posługę miłości, służąc najmniejszym, biednym, ostatnim.

Każde społeczeństwo, każda wspólnota potrzebuje organizacji i struktur, żeby podolać zadaniom, które proponuje oraz konkretnym potrzebom swoich członków. Potrzebuje więc także widzialnej hierarchii, to znaczy osób odpowiedzialnych za różne posługi. Jednak w tej nowej logice, którą wprowadza Jezus, zupełnie drugorzędną sprawą staje się miejsce, jakie ktoś w niej zajmuje. Odtąd liczy się to, by myśleć i postępować jak On, wybierając ostatnie miejsce, służyć ostatnim. Dla Jezusa bowiem władza nie ma sensu, jeśli nie jest służeniem, jeśli nie jest wyrazem miłości.

Jak widać, Jezus zmierza do obalenia silnego instynktu narzucania siebie, który tkwi w sercu ludzkim, toczy go wewnętrznie i powoduje skażenie wszystkich inicjatyw. Człowiek wypełni plan, jaki Bóg dla niego przygotował, nie przez to, że będzie się starał narzucić siebie, lecz gdy zajmie ostatnie miejsce. Jeśli postąpi w ten sposób, stanie się z nim trochę tak jak z Jezusem, który unicestwiając siebie z miłości do ludzi, wyzwala ładunek miłości, który dokona przewrotu w świecie.

3. „A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich”. Jak chrześcijanin ma wprowadzić w czyn te słowa Jezusa? Wybierając wraz z Nim ostatnie miejsce w niezliczonych okazjach, jakie pojawiają się przed nami w codziennym życiu. Jeśli powierzono nam pewne zadanie, nie czujmy się „kims”, nie pozostawiamy miejsca na dumę lub pychę. Pamiętajmy, że najważniejszą sprawą jest kochać bliźniego. Wykorzystajmy zatem wszystkie sytuacje, aby lepiej służyć bliźniemu, stać się „niewolnikiem” drugiego. Wincenty à Paulo ubogich nazywał swoimi „panami” i kochał ich oraz służył im, ponieważ widział w nich Jezusa. Kamil de Lelli pochylał się nad chorymi, przemycając ich rany i układając wygodnie w łóżku, „z taką miłością – jak sam pisał – z jaką kochająca matka troszczy się o swoje jedyne, chore dziecko”. Matka Teresa z Kalkuty pochylała się nad tysiącami umierających, stając się „miłością” wobec każdego z nich,

najbiedniejszego z biednych. Stawać się mamy sługami wobec każdego nie dlatego, że jesteśmy w jakiś sposób lepsi, a inni są gorsi, ale ponieważ nasze ja – jeśli nie czuwamy – jest jak balon, wciąż gotowy, żeby się unieść, żeby się wywyższać ponad innych.

„Niewolnik” musi zapomnieć o sobie, aby widzieć drugiego. Musi zjednoczyć się z każdym, zniżyć się do jego poziomu, pozwolić mu wyjść z jego kłopotów, zmartwień, cierpień, kompleksów, słabości, albo po prostu pomóc mu wyjść poza siebie, aby mógł iść ku Bogu i braciom. Również rządzący, urzędnicy administracji publicznej mogą podejmować się swych obowiązków, traktując je jako służbę miłości. Mogą tworzyć takie warunki, które pozwolą rozkwitnąć każdej miłości: miłości młodych, którzy chcą się pobrać i potrzebują domu oraz pracy; miłości osób, które chcą się uczyć i potrzebują szkół; miłości ludzi, którzy poświęcają się swemu przedsiębiorstwu i potrzebują dróg, usług kolejowych, odpowiednich przepisów.

Od rana, kiedy wstajemy, aż do wieczora, kiedy kładziemy się spać, w domu, w pracy, w szkole, na ulicy możemy znaleźć liczne okazje, żeby służyć i dziękować tym, którzy nam służą. Czynimy wszystko dla Jezusa w bliźnich, nie pomijając nikogo, więcej kochając, zawsze jako pierwsi. Służmy wszystkim! Tylko w ten sposób jesteśmy „najwięksi”.

ks. Tadeusz Reroń

30. NIEDZIELA ZWYKŁA – 29 X 2006

„Rabbuni, żebym przejrzał”...

To pełne wiary, nadziei i bólu wołanie Bartymeusza chce uczynić przedmiotem naszej dzisiejszej refleksji i modlitwy. A czynię to z przekonaniem, że ta inwokacja, ten pełen żaru akt strzelisty wypowiedziany przez niewidomego żebraka spod Jerycha, może i powinien stać się wołaniem każdego z nas.

1. Świadomość własnego stanu ducha

Bardzo trudno jest każdemu z nas uznać swoje wady: fizyczne, duchowe, moralne, braki intelektualne czy związane z kompetencjami zawodowymi. Gdybyśmy dbali o swoją prawdziwą pokorę (czyli stawanie w prawdzie), gdybyśmy umieli dokonywać uczciwego, częstego rachunku sumienia, gdybyśmy byli wrażliwi na głos krytyki pod własnym adresem, umieli uczyć się na cudzych i własnych błędach, gdybyśmy wyciągali wnioski z tego, co dzieje się wokół nas, w Ojczyźnie... Bywa, że wreszcie przemawiają do nas fakty, budzi się rozum i sumienie – jakże jednak często zbyt późno, dopiero po doznaniu klęski czy straty...

Zauważmy coś, co – teoretycznie rzecz ujmując – jest niemal oczywiste: Podczas wakacyjnych kąpiel w morzach, rzekach czy jeziorach toną przede wszystkim ci, którzy... umieją pływać! Dlaczego? Bo przeceniają swoje umiejętności i siły! Ci, którzy pływać nie potrafią, raczej do wody nie wejdą, albo maksymalnie się zabezpieczą, świadomi swej bezradności wobec żywiołu. Podobnie w wypadkach drogowych raczej nie giną niewido-

mi czy słabo widzący ludzie, gdyż ci zawczasu proszą o pomoc przewodników, mając świadomość swojego kalectwa.

Najgorszy zatem los czeka kogoś, kto jest pyszny i bezkrytyczny wobec siebie lub dorabia ideologię do swego złego postępowania.

2. Wątpliwa samoobrona

Słowo Boże, ogłaszane w świątyniach, ma moc budzenia sumień i stawia człowieka wobec Prawdy. Można je odrzucić, zlekceważyć; można omijać miejsca, w których spotkanie z Bogiem zdemaskuje własne zakłamanie; można szukać usprawiedliwień na tysiące sposobów – tylko po co?

Wyobraźmy sobie sytuację chorego, który ukrywa przed lekarzem objawy swojej choroby. Efekt będzie jasny! Człowiek rozsądny nie tylko da się lekarzowi zbadać, ale wręcz opowie medykowi o dostrzeżonych anomaliach w funkcjonowaniu własnego organizmu, poprosi o badania dodatkowe, a po rozpoznaniu podejmie współpracę, podporządkuje się wskazaniom, które mają na celu ratowanie jego życia i zdrowia.

W dziedzinie zdrowia duszy już nie jesteśmy tacy logiczni i konsekwentni. Dlaczego? Z pewnością jest to sprawa marnej wiary, która załamuje się pod wpływem ziemskiej ekonomii: ile stracę (dóbr ziemskich), gdy na serio potraktuję Jezusa w swoim życiu, Jego naukę, Boże przykazania? To na tym etapie następuje odrzucenie Boga i Jego nauki, gdyż wtedy – gdy Boga nie ma – wszystko wolno!

Jakże prawdziwie brzmią wciąż słowa zapisane przez św. Jana: „Sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło, bo złe były ich uczynki” (J 3,19). To jest stan o wiele gorszy od tego, jaki przeżywa osoba niewidoma...

3. Konsekwencje odzyskania wzroku

Jest w czytanej dziś ewangelii pewien zastanawiający szczegół: Bartymeusz, zawołany przez Nauczyciela, pobiegł do Niego, pozostawiając na miejscu swój płaszcz. Przypadek? Gest bez znaczenia? Emocje żebraka, który stracił głowę w tej niezwyklej sytuacji? Ks. Alessandro Pronzato proponuje zobaczyć coś więcej w tym szczególe.

Płaszcz tego biedaka zdaje się oznaczać miejsce, które wyznaczyło mu społeczeństwo przy drodze, by nie zawadzał innym. Gdy niewidomy usłyszał głos Jezusa i pobiegł za Nim, został nie tylko uzdrowiony, ale i uwolniony! Odzyskał wolność, która pozwoliła mu wyrwać się z rutyny przyzwyczajęń, gorsetu konwencji społecznych, wyrwać się z tłumu miotanego niekontrolowanymi reakcjami, a przede wszystkim – utorować sobie drogę do Jezusa. To symboliczne zrzucenie płaszcza oznacza nowe narodziny, wyjście z marginesu na sam środek sceny – przewrót spowodowany łaską.

4. Co musisz zostawić, by iść za Jezusem?

Są osoby, sprawy, rzeczy, układy i przyzwyczajenia, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają nam kroczenie za Jezusem, realizację woli Bożej. Prędzej czy później przychodzi to sobie uświadomić i podjąć decyzję: czy dalej „żebrac na skraju drogi”, czy w wolności bieć ku zbawieniu?

Człowiek został obdarzony wolnością, która jest skarbem bardzo pięknym, bezcennym, ale kosztownym (jak każdy autentyczny skarb). Wielu z nas nie ma takiej wiary i takiej odwagi, by zrzucić swój „płaszcz” i pójść w nieznaną, i wybiera stabilizację – choćby marną – opowiadając się za (podobno) „świętym” (?) spokojem. Ale konsekwencją jest wtedy życie w mroku, gorszym niż ten, którego doświadczają osoby niewidome...

Panie, naucz mnie krzyczeć, gdy jestem tak blisko Ciebie: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!”. Oczyść moje oczy, niech widzą Ciebie i cały świat we właściwym świetle! A światłem prawdziwym – w gruncie rzeczy jedynym – jest wiara, która wciąż rozprasza mroki ciemnego świata i daje nam odwagę do życia i działania (por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 39).

ks. Aleksander Radecki

UROCZYSTOŚĆ WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH – 1 XI 2006

Święty znaczy szczęśliwy

Gdybyśmy dzisiaj znaleźli się na przesyconym słońcem ateńskim rynku niemal 25 wieków wstecz, gdzieś pomiędzy monumentalnymi świątyniami starożytnych bogów a tchnącymi klasycznym pięknem rzeźbami Fidiasza moglibyśmy spotkać wędrującego filozofa, Arystotelesa, nauczającego o szczęściu. Swym słuchaczom wyjaśniał, że jest to stały stan zadowolenia z życia i że szczęściem jest już samo dążenie do celu, nie tyle osiągnięcie go. Arystoteles porównywał szczęście ze zdobywaniem góry. Cała radość płynie nie tyle ze zdobycia szczytu, ile z samej wędrowki, z każdego kroku, który przybliży nas do celu.

Dążenie do szczęścia nieustannie towarzyszy człowiekowi. Bohater Homera, Odyseusz, z wytrwałością podróżuje do swej Itaki, gdyż tylko tam może być szczęśliwy. Starożytny mit o Graalu głosi, że ten, kto wyruszy w drogę poszukiwania kielicha Ostatniej Wieczery i odnajdzie go, odnajdzie szczęście. Według Platona szczęśliwi mogli być tylko bogowie. O szczęściu również uczy nas dzisiaj Chrystus. Greckie słowo *makarios*, znaczy nie tylko „błogosławiony”, ale również „szczęśliwy”. Moglibyśmy sparafrazować Błogosławieństwa, mówiąc: „Szczęśliwi ubodzy, cisi, wprowadzający pokój”. Zapytajmy więc: gdzie dziś człowiek poszukuje szczęścia? w jaki sposób do niego dąży? Co przynosi mu szczęście?

1. Są tacy, dla których szczęście leży w rzeczach zewnętrznym. Schludnie urządzone mieszkanie, może ciekawa oferta biura turystycznego, interesujący film – wszystkie te rzeczy, nawet drobne, wprawiają nas w stan wewnętrznego zadowolenia. Każdy z nas ma do nich prawo i każdy winien się nimi cieszyć. Zdarza się jednak i tak, że są ludzie bogaci, sławni, lubiani, ludzkie, którym nie brak niczego – a jednak nie czują się szczęśliwi. Katharine Hepburn, znana aktorka, mówiła, że tym, co przynosi jej największe szczęście, jest bezinteresowna pomoc drugiemu człowiekowi, nie sława czy podróże. Bo kto szuka szczęścia jedynie w tym, co zewnętrzne, zapomina, że ma ono w sobie coś duchowego, coś, co przekracza świat rzeczy materialnych.

2. Są tacy, którzy szukają szczęścia w doświadczeniach duchowych. Wspomniany już Platon po śmierci swego umiłowanego nauczyciela, Sokratesa, udał się w dwunastoletnią podróż. Jego okręt przybił najpierw do brzegów Egiptu, gdzie filozof, dążąc do szczęścia spotkał się z egipskimi magami. Również i dziś wielu ludzi krąży po ezoterycznych szlakach, sięgając po horoskopy i tajemnicze energie, zagłębiając się w medytacje rodem ze Wschodu i stosując techniki relaksacyjne. Ludzie ci słusznie przeczuwają, że prawdziwe szczęście ma w sobie coś duchowego, coś nie do końca uchwytnego zmysłami czy intelektem. Jest to przeczucie prawdziwe, jednak nie każde otwarcie na świat pozamaterialny, nie każde otwarcie na świat ducha przynosi dobre rezultaty. Wzywał św. Jan: „Badajcie duchy, czy są z Boga”.

3. Są wreszcie i tacy, dla których prawdziwe szczęście przyjmuje twarz osoby. Staje się osiągalne poprzez nawiązanie głębokiej relacji z drugim. Ukonkretnia się w przyjaźni i miłości. Jest to zresztą zgodne z naturą człowieka, który – jak mówił John Donne – nie jest samoistną wyspą i w pełni realizuje siebie dopiero we wspólnocie. Dopiero w relacji z drugim człowiek jest w stanie w pełni rozwinąć swoje możliwości. A ta najgłębsza relacja zwie się miłością. Ostatecznym źródłem miłości jest zawsze Bóg. A skoro tak, to jest On również źródłem szczęścia. Dlatego dla chrześcijanina szczęście przybiera twarz Chrystusa. Głęboka i pełna zażyłości relacja z Nim, intymna więź z Jezusem, prawdziwa przyjaźń jest źródłem szczęścia. Wtedy można czuć się szczęśliwym pomimo zewnętrznych trudności. Dlatego właśnie szczęśliwi są ubodzy i prześladowani, błogosławieni są cisi i ci, którzy się smucą. Błogosławieństwa wyznaczają nam drogę do szczęścia. Innymi słowy, drogę do świętości. Dlatego właśnie w dniu, w którym Kościół stawia nam za wzór wszystkich świętych, czytamy Błogosławieństwa. W tych ostatnich dniach błogosławioną, czyli szczęśliwą, ogłoszona została Matka Teresa. Oto jej program dążenia do szczęścia:

„Człowiek jest nieracjonalny, nielogiczny i egocentryczny;

to nieważne – kochaj go.

Jeśli czynisz dobro, powiedzą, że czynisz je dla własnych, egoistycznych celów;

to nieważne – czyn dobro.

To, co zbudowałeś, może jutro zostanie zniszczone;

to nieważne, buduj.

Ludzie, którym pomogłeś, może wcale nie będą ci wdzięczni;

to nieważne – pomagaj ludziom.

Daj światu najlepszą część siebie. Może zostaniesz za to zdeptany;

to nieważne – dawaj zawsze najlepszą część siebie”.

ks. Mariusz Rosik

31. NIEDZIELA ZWYKŁA – 5 XI 2006

„Słuchaj, Izraelu!”

„Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które Ja ci dziś nakazuję” (Pwt 6,6) – tak poucza nas Bóg w dzisiejszym pierwszym czytaniu z Księgi Powtórzonego Prawa. Tak niegdyś Bóg wielokrotnie napominał lud wybrany. Przez swojego sługę Mojżesza przekazywał wszystkim pokoleniom prawa i nakazy. Bóg troszczył się, aby Izraelici je zapamiętali, aby były one obecne w ich umysłach i sercach. Bóg z miłości do człowieka pozostawił te nakazy, ponieważ zachowywanie ich przynosi człowiekowi błogosławieństwo: „abyś długo mógł żyć, [...] aby ci się dobrze powodziło” (Pwt 6,2-3). Wśród tych wskazań, które poprzedzają przykazanie miłości Boga – jak refren powracają dwa słowa: „Słuchaj, Izraelu” (Pwt 6,3-4). W ten sposób Bóg podkreśla, aby naród wybrany słuchał tego, co On mówi. Dopiero potem podaje treść największego przykazania: „Będziesz miłował Pan, Boga twójego”. Gdy się patrzy na historię narodu wybranego, okazuje się, że słowa napomnienia do słuchania nie były podane nadaremnie. Przeciwnie słuchania jest nie tylko zamknięcie uszu na czyjeś słowa, ale także zamknięcie umysłu i serca, czego konsekwencją jest nieposłuszeństwo. Wielokrotnie Izrael odchodził od tego przykazania miłości, kierując swoje serca i umysły ku innym bogom. Wiele razy przez swoje nieposłuszeństwo sprowadzał na siebie klęski: niewolę babilońską, okupację rzymską. Zamiast błogosławieństwa człowiek często wybierał własną, wygodniejszą drogę, która jednak niosła nieszczęście.

Do przykazania miłości Boga nawiązuje Jezus w dzisiejszej ewangelii. Cytuje On Księgę Powtórzonego Prawa. Pokazuje rozmówcy i wszystkim obecnym, że to, co Bóg niegdyś powiedział o miłości do narodu wybranego, nic nie straciło na wartości i aktualności. Ciekawym spostrzeżeniem jest fakt, że Jezus pytany o największe przykazanie zaczyna właśnie od słów: „Słuchaj, Izraelu” (Mk 12,29). Posłuszeństwo Bogu jest podstawą miłości i wierności.

Liturgia Kościoła jest uobecnieniem zbawczych wydarzeń. Jest okazją do rozważenia słowa Bożego i odczytania go w kontekście naszego życia. Tak niedawno przeżyaliśmy uroczystość Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny, pochylając się nad grobami tych, co nasz poprzedzili w pielgrzymce do domu Ojca, wznosiliśmy nasze serca i umysły ku tajemnicy przemijania. W obliczu kruchości ludzkiego życia wszelkie zaszczyty i doczesne dobra stają się nikłe i blade. Jak nic ze sobą nie przyniesiśmy przychodząc na ten świat, tak nic ze sobą z niego nie zabierzemy – tak często słyszymy. Jest to oczywiście prawda w odniesieniu do wszelkich rzeczy materialnych, jednak to, co duchowe, nie przemija, nie ginie. Pozostaje nam przede wszystkim miłość, do której nieustannie nawołuje nas Bóg. W naszych sercach jest pragnienie miłości, bo któż nie chciałby kochać i być kochanym, a jednak rzeczywistość często jest pozbawiona miłości. Może nierzadko zastanawiamy się, dlaczego świat i ludzie w nim nie są przepelnieni miłością. Dlaczego my sami, choć wiemy, że powinniśmy kierować się miłością, czynimy inaczej? Dlaczego tak mało jest miłości w moim życiu? Te i podobne pytania ukazują nam tęsknotę za miłością. Te pytania są tak stare jak ludzkość, bowiem zmieniają się warunki życia, zmienia się cywilizacja,

postępuje technika, ale serce człowieka się właściwie nie zmienia. Jesteśmy tacy jak ci, którzy żyli przed nami w czasach Starego Testamentu i Jezusa. Pobiegnijmy myślą do wydarzeń z ogrodu w Edenie, które opisuje pierwsza księga w Piśmie św., Księga Rodzaju. Znamy opis grzechu naszych prarodziców. Na czym on polegał? Nie na zjedzeniu jakiegoś owocu z drzewa, jak tradycyjnie przedstawia się w różnych wyobrażeniach, ale na nieposłuszeństwie Bogu. Ludzie zaufali wtedy nie swojemu Stwórcy, lecz wężowi. Naiwnie uwierzyli, że wiedzą lepiej, co jest dla nich dobre, że do tego, aby być szczęśliwi, nie potrzebują Boga i Jego poleceń. Co się stało, kiedy człowiek przekroczył Boży nakaz, wiemy dobrze. Zamiast obiecane szczęścia prarodzice stracili prawie wszystko, co mieli najważniejszego. Ten dramat ogrodu w Edenie powtarzał się i powtarza się do dziś w różnych formach. To właśnie człowiek sprowadza na siebie nieszczęście przez nieposłuszeństwo Bogu, przez to, że uważa się za mądrzejszego od Bożych przykazań. Dziś dzieje się podobnie. Wielu ludzi uważa przykazania Dekalogu za niewspółczesne, niewygodne, niemodne, niemożliwe do zachowania, za przeżytek i relik. Wymyśla przeróżne reformy i „udokonalenia”, które jednak sprowadzają tylko nieszczęście.

Czy można temu zaradzić? Jeśli tak, to w jaki sposób? Dzisiejsza liturgia podaje nam to w bardzo zwięzłych słowach: „Słuchaj, Izraelu!”. To Boże wezwanie wypowiedziane w czasach starotestamentowych i przypomniane przez Jezusa w Ewangelii jest skierowane do każdego z nas. Posłuszeństwo Bogu jest podstawą szczęścia osobistego, szczęścia rodzinnego, szczęścia i pomyślności społeczeństwa i narodu. Przez posłuszeństwo nauczymy się kochać Boga, bliźniego i samych siebie. Wtedy zrozumiemy, co znaczy przykazanie: „Będziesz miłował”. Dlatego Bóg i dziś napomina: Słuchaj moich przykazań! Bądź posłuszny moim nakazom, „abyś długo mógł żyć, [...] aby ci się dobrze powodziło”.

ks. Piotr Jurzyk

32. NIEDZIELA ZWYKŁA – 12 XI 2006

Wyrzeczenie i ofiara

Życie uczy nas, że to, co mało kosztuje, jest niewiele warte, to, co wiele kosztuje, ma większą wartość. Więcej wysiłków, wyrzeczeń i ofiar z naszej strony daje większą radość i satysfakcję już tu na ziemi oraz potwierdzenie, że warto je było podejmować. Do tego dochodzi zapewnienie Jezusa, że kto dla Jego imienia z wielu rzeczy rezygnuje, już tu na ziemi stokroć więcej otrzyma i życie wieczne odziedziczy.

Dzisiejsza liturgia słowa ukazuje nam dwie ubogie wdowy: jedną z Sarepty pod Sydonem, karmiącą Eliasza (1 Krl 17,10-16); drugą z dziedzica świątyni jerozolimskiej, wrzucającą ostatni grosz do skarbony (Mk 12,41-44). Obie niewiasty ukazują nam ideał chrześcijańskiego życia: dzielić się tym, co posiadamy, z innymi. Jednak istotny jest sposób, w jaki się daje lub udziela pomocy: czy gest ten płynie z serca, czy rzeczywiście jest podejmowany z wysiłkiem, wyrzeczeniem? Czy daję z tego, co mi zbywa, może i tak bym to wyrzucił, a przecież mogę jeszcze zyskać w oczach bliźnich, jaki to jestem wspaniałomyślny i wielkoduszny. Jezus czytał w sercu ubogiej wdowy, doskonale widząc jej moty-

wację. Świadczą o tym słowa: „Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich którzy kładli do skarbony [...]; ona wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie”.

Często wdowy nie mające znikąd oparcia i dysponujące bardzo skromnymi środkami do życia są ubogie w całym tego słowa znaczeniu. Ich ciężkie przeżycia związane ze śmiercią męża, z którym łączyły je więzy miłości, następnie przewyciężenie pustki, zwątpienia, przeciwności, prowadziły do zgłębienia i oczyszczenia wiary oraz rozeznania, że jedynym ratunkiem może być całkowite oddanie się Bogu. Dlatego takie wdowy są dla nas wzorem zawierzenia. Ufność pokładana w Bogu pozwala, jak uczy popularne powiedzenie „ostatnią kromkę odjąć od ust”. Tak było w przypadku wdowy z Sarepty Syjońskiej: „Na życie Pana, twego Boga, już nie mam pieczywa, tylko garść mąki i trochę oliwy w baryłce”. Jednak spełniła prośbę Eliasza i nakarmiła go ostatkiem pożywienia. Podobnie było w przypadku wdowy z dziedzica świątyni jerozolimskiej, co zresztą zauważył Jezus: „Wrzuciła wszystko, co miała, całe swoje utrzymanie”. U obu kobiet zauważamy wielką ufność. Gotowe są nawet poświęcić własne życie. Nie eksponują pytania: I co teraz będzie? Przecież to nawet dla mnie za mało, aby przeżyć, a jeszcze mam się podzielić? Jak uczy życie, to przedaj ci, którzy opływają w różne luksusy i nie mają takich problemów, gotowi są wymyślać podobne wymówki.

W przypadku obu wdów mamy przykład prawdziwego wyrzeczenia i ofiary. Pojęcia te podprowadzają nas pod zagadnienie zupełnie innej ofiary – jedynej, doskonałej Ofiary Jezusa, zrodzonej z miłości i z zawierzenia Ojcu. Na tę Ofiarę wskazuje również dzisiejsza lektura Listu do Hebrajczyków. W miejsce wielu ofiar – niedoskonałych, składanych według ludzkich wyobrażeń i możliwości, nieustannie ponawianych – Chrystus ustanawia nową ofiarę. „Raz jeden wszedł do świątyni [...], raz jeden ukazał się teraz: na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie” (por. Hbr 9,24-28).

Bardzo boleśnie te wydarzenia przeżywała jeszcze inna wdowa – Najświętsza Maryja Panna, która po wcześniejszej śmierci męża, nie rozumiejąc jeszcze do końca ofiary Chrystusa, teraz staje się świadkiem okrutnych cierpień Syna.

Wszystkie te pełne wiary wdowy dają świadectwo swojej wierności, ufności, ogromnej siły ducha i nadziei. To, co otrzymały, jest nieporównywalnie głębsze, jaśniejsze i piękniejsze od tego, z czego umiały zrezygnować.

ks. Julian Rafałko

33. NIEDZIELA ZWYKŁA – 19 XI 2006

Teologia końca

Współczesny Jezusowi Seneka w swoich rozważaniach *O krótkości życia* zanotował: „Najkrótsze i najbardziej niespokojne jest życie tych, którzy zapominają o przeszłości, a lekceważąc teraźniejszość, lękają się przyszłości. Kiedy dochodzą do kresu, zbyt późno pojmują, że byli tak długo zajęci niczego nie robiąc”¹.

¹ Seneka, *De brevitae vitae*, w: *Myśli*, Kraków 1989, s. 225.

Widzimy już koniec roku liturgicznego. Przybliżanie się do końca jakiegoś okresu, tak jak w naszym wypadku, powoduje nasilenie się refleksji o charakterze eschatologicznym. Koniec kolejnego etapu życia zapowiada i przybliża koniec czasów – powtórne przyjście Chrystusa i Sąd Ostateczny.

Koniec roku liturgicznego uświadamia nam również przybliżający się moment śmierci fizycznej i konieczność zdania sprawy przed Sprawiedliwym Sędzią.

W księdze proroka Daniela widzimy po raz pierwszy w Piśmie Świętym tak wyraźnie i mocno wypowiedziane zapewnienie, że jedynie wiara zapewnia nieśmiertelność, a ci, którzy umarli za wiarę, chwalebnie zmartwychwstaną. Autor natchniony wypowiada te myśli w formie słów otuchy i wzmocnienia nadziei w latach bardzo tragicznych dla ludu Bożego, w czasie prześladowań religijnych za helleńskiego króla Antiocha Epifanesa (167-163 r. przed Chr.). Wielu wyznających wiarę w Boga ponosiło wtedy śmierć męczeńską. Jednak krew męczenników złobi w skale śmierci małą szczelinę, przez którą przebija się już blask zmartwychwstania. Skala ta zostanie ostatecznie skruszona przez zmartwychwstanie Chrystusa.

Prorok zachęca do wierności pomimo prześladowań i do jeszcze większej mobilizacji do świętego życia: „Wielu, co posnęli w prochu ziemi zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (Dn 12,2). We wspomnianych dramatycznych wydarzeniach dostrzega jeszcze jedną prześladowczą cywilizację, która podlega śmierci tak jak wiele wcześniejszych, na ruinach których powstawały nowe. Zapewnia, że tak będzie i tym razem. Ocaleje jedynie „mała reszta” męczenników broczących krwią, ale pełnych nadziei w zwycięstwo Boże. Bo wiara zapewnia nieśmiertelność.

Podobnie jak u proroka Daniela cywilizacje, tak w Liście do Hebrajczyków wszelkie przedchrystusowe kapłaństwo jest śmiertelne. Na próżno pomnażało ofiary i kapłanów – nie było w nich mocy niszczącej grzech i dającej zbawienie. Jezus Chrystus przeciwnie, „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, oczekując tylko, aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem stóp Jego”. W Chrystusie ofiara, przebaczenie i uświęcenie są całkowite. On udoskonalił na wieki tych, za których umarł na krzyżu.

Ewangeliści Mateusz, Marek i Łukasz przytaczają mowę Chrystusa, która ma charakter tak bardzo popularnej wówczas apokaliptyki. Jak prorok Daniel z wydarzeń historycznych wyciągał znacznie szersze wnioski, tak Jezus, zapowiadając zburzenie Jerozolimy, uczyni je symbolem końca świata.

Zwróćmy uwagę, że w apokaliptyce zapowiedziom wielkich wydarzeń towarzyszą wielkie znaki. Zjawiska atmosferyczne, szczególnie anomalie pogodowe i przekraczanie praw natury mają zapowiadać wstrząsające, majestatyczne przybycie Chrystusa: „w owe dni słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku [...]; gwiazdy padać będą z nieba. Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą (Mk 13, 24-26).

Apokaliptykę cechuje pewien wspólny schemat:

- wielkie nieszczęście (ucisk);
- niewyobrażalne zjawiska kosmiczne;
- zgromadzenie wybranych (również zjednoczenie wobec zagrożeń);
- triumfalne przybycie Syna Człowieczego;
- bliskość tych wydarzeń;

Ostatecznie niezwykle zjawiska ustąpią, ponieważ koniec świata nie ma być katastrofą lecz zwycięstwem Boga, którym chce się podzielić z tymi, którzy do Niego należą. Rów-

nież przytoczona przez św. Marka apokaliptyczna mowa Chrystusa nie ma przerażać, lecz budzić nadzieję, mobilizować uwagę i pobudzać naszą czujność.

Tak jak wieloletnia obserwacja oraz doświadczenie pozwalają coraz lepiej odczytywać i rozumieć znaki przyrody, tak, analogicznie, uczymy się odczytywać i rozumieć znaki Boże. Tak jak wiosenne listki na drzewie figowym zapowiadają lato i późniejszą porę zbierania owoców, tak bolesne godziny przeżywane przez chrześcijan zwiastują Godzinę Bożą. Każdy, kto czyta Ewangelię, należy do pokolenia, dla którego Pan jest bliski. Zatem bliskości tej Godziny nie mierzy się latami – tylko Ojciec wie, kiedy ona nastąpi. Chrystus pragnie jedynie naszej czujności, jakby już miała nadejść, aby gdy „wyśle swoich aniołów i zgromadzi swoich wybranych”, również nas tam nie zabrakło.

Apokaliptyczne posłannictwo nadziei jest zawsze aktualne dla Kościoła prześladowanego, który „oczekuje z radosną nadzieją chwalebnego przyjścia wielkiego Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (Tt 12,13).

ks. Julian Rafalko

NIEDZIELA CHRYSYTA KRÓLA – 26 XI 2006

„Przyjdź królestwo Twoje”

„Pilate powiedział: «A więc jesteś królem?». Jezus odpowiedział: «Tak jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie»”. (J 18,37)

1. W ostatnią niedzielę roku liturgicznego wielbimy Jezusa Chrystusa jako Króla Wszechświata. Oddajemy Mu nasz hołd i cześć. Jemu też powierzamy dzieje ludzkości i czasy, które wprawdzie przemijają, ale są naszym udziałem i w których my trwamy.

Sama uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata została ustanowiona dla całego świata stosunkowo późno i do tego jeszcze w osobliwym czasie. Otóż ustanowił ją papież Pius XI encykliką z 11 grudnia 1925 r. na podstawie wcześniejszych nieco dążeń i próśb wiernych. A wiemy z historii, że czas ten był dla wszelkich monarchii i monarchów wyjątkowo niekorzystny. Najpierw upadła w wyniku rewolucji 1789 r. monarchia francuska. W 1914 r. upadła monarchia pruska i austro-węgierska. Z kolei w 1917 r. upadła niemal spektakularnie monarchia rosyjska. I właśnie wtedy, gdy zaczęto oddawać już korony i berła do muzeów, papież ustanowił święto Chrystusa Króla. Czym się kierował i co tym przemawiało? Czyżby chciał w ten sposób ratować od zapomnienia ginący już świat, w którym był jasno określony status Kościoła i ludzi wierzących, w którym istniał wielowiekowy sojusz ołtarza z tronem i miecza z pastorałem? Jest to pytanie ważne, gdyż dzisiaj jesteśmy świadkami dalszych zmian w świecie i Kościele, może trochę rewolucyjnych, choć bez rewolucji. Oto już czwarty papież zrezygnował z tiary, czyli z potrójnej korony, by w niczym nie przypominać królów ziemskich i tym samym nie przysłonić właściwego Króla wieków, Jezusa Chrystusa.

2. Ustanawiając tę uroczystość, papież Pius XI chciał przypomnieć całemu światu, kim jest Jezus Chrystus i co uczynił. Tym bardziej że każdego dnia modlimy się: „Przyjdź królestwo Twoje”. Powinniśmy zatem wiedzieć, o jakiego króla chodzi i o jakie królestwo.

Z ewangelii dzisiejszej dowiadujemy się, że w czasie przesłuchania Piłat powiedział do Jezusa: „A więc jesteś królem?”. Jezus odpowiedział: „Tak, jestem królem”, ale zaraz dodał: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. Niestety, Piłatowi zabrakło cierpliwości i wnikliwości, a właściwie rzetelności i odpowiedzialności. Nie zastanowił się nad wypowiedzią Jezusa. I choć stwierdził publicznie: „Nie znajduję w Nim żadnej winy”, wydał jednak na Niego wyrok śmierci. Czyżby obca mu była prawda i sprawiedliwość? Czym się kierował skazując Jezusa na śmierć? zabezpieczeniem własnej kariery? polityczną poprawnością? Czy tylko zwykłym spokojem?

Tymczasem Jezus Chrystus Król daleki był od myślenia władców ziemskich i ich polityki. Pozwolił na to, by odbył się sąd, a właściwie jego parodia. Poddał się wyrokowi. Dał się ukrzyżować. Kim był? Królem? Czyż nie dziwny to Król i nie dziwne też Jego królestwo? Nie nosi złotej korony, tylko cierniową. Nie zasiadał na tronie królewskim, tylko zawisł na krzyżu. Nie miał wojska, choć na pomoc mógł wezwać zastępy aniołów. Nie określił też granic swego królestwa, gdyż obejmuje ono cały świat. Chrystus Król nie ma znamion ziemskiej potęgi. Nie chce panować nad ludźmi, tak jak czynią to królowie ziemscy, za pomocą siły, wojska czy policji. Jest to Król, który stał się sługą. Dlatego po cudownym rozmnożeniu chleba nie pozwolił, aby Go koronowano. W czasie Ostatniej Wieczerzy pochylił się i umył apostołom nogi jak niewolnik. Powiedział im też: „Już was nie nazywam sługami, ale przyjaciółmi” (J 15,15).

3. „Tak, jestem królem”. „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. I tu już dostrzegamy różnice między królestwem ziemskim i królestwem Chrystusa, między królami ziemskimi i Chrystusem Królem. O ile królowie ziemscy kierują się grą, manipulacją czy koniunkturą, polityczną poprawnością, to Chrystus kieruje się prawdą. A prawda jest taka, że będąc Alfą i Omega, początkiem i końcem wszystkiego, Bogiem i Stwórcą wszystkiego – jest także Miłością. „Deus caritas est”. Owszem, ustanowił prawa rządzące światem – a wszystkie są tak precyzyjne, dokładne (komórki, tkanki, gwiazdy i planety, świat roślin i zwierząt), ale to wszystko działa na zasadzie konieczności. Będąc miłością, Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo i pozwolił mu uczestniczyć w swoim życiu. I choć człowiek zawiódł, nadużył Bożej miłości, Bóg nie unicestwił go, lecz uczynił wszystko, aby go zbawić. Właśnie w Osobie Jezusa Chrystusa objawił swoją największą miłość. On to dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy. „Przyjąwszy postać sługi, stał się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej”. A „nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś daje życie za swoje przyjaciół swoich”. „A Ja wam powiadam, miłujcie nawet nieprzyjaciół swoich”. Dziwny to Król – sługa wszystkich, i dziwne jego prawa – posunięte aż do miłości nieprzyjaciół, i dziwne też to Jego królestwo Boże.

A jednak Jezus, Król Miłości, przewyższa wszystkich władców, jacy dotychczas istnieli i istnieć będą, bo Jego prawo trwa na wieki. A Jego królestwo miłości, sprawiedliwości i pokoju jest nie tylko cenione, ale i najbardziej poszukiwane. Stąd to wołanie wielu milio-

nów ludzi, często zniewolonych, poniżonych i zagubionych: „Przyjdź królestwo Twoje”. Także i my przychodzimy dzisiaj do Niego przepelnieni przykrymi doświadczeniami bezwzględności, przemocy, fałszu i beznadziejności, wołając: Jezu, Tyś Królem tej ziemi. Króluj nad nami, władał sercami, aby w świecie zapanowało Twoje królestwo, a wraz z nim Twoje prawa miłości, jedności, pokoju i sprawiedliwości!

ks. Józef Pater

1. NIEDZIELA ADWENTU – 3 XII 2006

Adwent i Bóg nadziei

Dzisiaj rozpoczynamy nowy rok liturgiczny, a wraz z nim naszą coroczną wędrówkę ku Bożemu Narodzeniu. Wychodzimy naprzeciw „temu, który przychodzi”. Jaka powinna być nasza postawa adwentowa? Odpowiedź jest prosta: „Do Ciebie, Panie, wznoszę moją duszę”. Jezus w Ewangelii dodaje: „Podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie”. Adwent zaczynamy od wzniesienia duszy. Powinniśmy zdążyć śmiało ku temu, co przed nami, ku nowej przygodzie łaski, ponieważ każdy rozpoczynający się rok liturgiczny jest rokiem łaski.

1. Adwent oczekiwaniem na obietnicę

Bóg najpierw składa obietnicę, a następnie wiernie realizuje to, co przyrzekł. W tej przestrzeni pomiędzy obietnicą a jej spełnieniem jest miejsce na nadzieję człowieka. Każda obietnica wiąże się z oczekiwaniem i jest ćwiczeniem w cierpliwości. Całe życie człowieka jest oczekiwaniem, czyli adwentem.

Co mamy czynić w Adwencie – czasie oczekiwania na przyjście Pana? Kościół podaje konkretne wskazania: należy czuwać, modlić się, nie obciążać serca wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych. Postawą adwentową jest wzrastanie! Jest to czas dany każdemu, aby dojść „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa”.

Czytania dzisiejszej liturgii poruszają wiele tematów: przyjście Chrystusa, oczekiwanie, czuwanie, wzrastanie, konieczność prowadzenia trzeźwego i zaangażowanego życia chrześcijańskiego. Wszystko to jest związane z chrześcijańską nadzieją. Okres liturgiczny zwany Adwentem to czas poświęcony nadziei na spotkanie z przychodzącym Bogiem.

2. Bóg daje nadzieję

Nadzieja stanowi ważną część chrześcijańskiego życia; wraz z wiarą i miłością jest jego najważniejszą częścią: „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy „(1 Kor 13, 13).

Starożytni nie znali cnoty nadziei, rozumianej jako coś, co jest dobre samo w sobie. Znali tylko oczekiwanie, które jest dwuznaczne, gdyż może być oczekiwaniem dobra lub oczekiwaniem zła, albo też próżnym oczekiwaniem, czyli iluzją. Tylko Bóg chrześcijański może być nazywany „Bogiem nadziei” (Rz 15, 13), czyli Bogiem, który daje nadzieję i który dany jest dzięki nadziei; jest Bogiem, który otwiera człowieka na przyszłość.

W języku biblijnym nadzieja jest oczekiwaniem dóbr eschatologicznych. A dobra te to zmartwychwstanie ciała, obcowanie świętych, życie wieczne, chwała, widzenie Boga, jedynym słowem – zbawienie. Nadzieja opiera się na Bogu, na Jego miłości, na Jego powołaniu, na Jego potędze, na Jego prawdomówności i na Jego wierności w dotrzymywaniu obietnic. Nadzieja nie może zawieść, posiada sto procent pewności. Nadzieja z definicji ukierunkowana jest na dobra niewidzialne, opiera się na wierze i karmi się miłością. Duch Święty jest jej uprzywilejowanym źródłem nadziei, oświeca ją, wzmacnia, sprawia, że nadzieja staje się modlitwą i realizuje jedność. Nadzieja jest pewna, napędza otuchą, radością i dumą. Cierpienia obecnego czasu tak mało znaczą w porównaniu z obiecaną radością. Dramaty ludzkie nie są w stanie zniweczyć nadziei; wręcz przeciwnie, nadzieja znosi je z wytrwałością i uczy cierpliwości.

3. Mieć nadzieję

Przyjrzyjmy się głębiej z pomocą Ducha Świętego tej wspaniałej rzeczywistości, jaką jest chrześcijańska nadzieja. Co oznacza mieć nadzieję? Pokładanie nadziei w Bogu i wiara w Boga jest jednym i tym samym. Wierzyć w Niego, to znaczy pokładać w Nim nadzieję, bezgranicznie Mu zaufać, uczył Polaków papież Benedykt XVI podczas swojej pielgrzymki do naszego kraju. Wiara widzi to, co jest w czasie i w wieczności. Nadzieja dostrzega to, co będzie w czasie i w wieczności. Miłość kocha to, co jest, a nadzieja miłuje to, co będzie. Nadzieja jest więc bliźniaczą siostrą wiary, jest sposobem wierzenia, jest powierzeniem się Bogu, bezgranicznym zawierzeniem. Jest to nie nadzieja posiadania, ale nadzieja bycia.

W tym znaczeniu nadzieja jest bardziej wiarygodna, gdyż jest bardziej wymagająca. Wierzyć, widząc wspaniałość Boga objawiającą się w stworzeniu; mieć nadzieję, zawsze mieć nadzieję, nie stracić nadziei mimo kolejnego rozczarowania. Mieć nadzieję, że następny dzień będzie lepszy, mimo iż tyle razy był gorszy. Przyjąć wszystkie na pozór oczywiste zaprzeczenia nadziei na podobieństwo ziemi wchłaniającej deszcz i nie stracić nadziei – jest czymś wielkim, bo ukazuje wszechmoc łaski Bożej.

Często przedstawia się nadzieję jako kotwicę. Nie jest to jednak dobry symbol, lepszy jest żagiel. Kotwica utrzymuje na morzu statek w jednym miejscu; żagiel zaś popycha go, sprawia, że przemierza morze, zdążając ku lądowi. Tym, co nas popycha, jest właśnie nadzieja; gdyby nie było nadziei, wszystko by się zatrzymało, także wiara i miłość; czym byłaby wiara bez nadziei? Ten, kto sieje, sieje, żeby móc potem zebrać. To właśnie za sprawą nadziei w początkach Kościoła chrześcijańskie przesłanie zyskało tę nadzwyczajną siłę ekspansji, dzięki której dotarło w krótkim czasie na krańce świata; było zaraźliwe jak bakterie i wirusy. Ludzie, zwłaszcza ubodzy, cierpiący, ludzie z marginesu ujrzeni po raz pierwszy promyk nadziei, która nie wykluczała nikogo. Świat i dzisiaj jest spragniony nadziei bardziej niż chleba i chętnie słucha przesłania, które jest w stanie ofiarować mu prawdziwą nadzieję. Tylko że my nie jesteśmy już zaraźliwi jak pierwsi chrześcijanie, zatrzymaliśmy się na mieliźnie, zadowoliliśmy się miernotą, popadliśmy w lenistwo duchowe.

4. Adwent jest naszą nadzieją

My, chrześcijanie, jesteśmy odpowiedzialni za otrzymaną nadzieję; musimy być gotowi do jej uzasadnienia nie tylko słowem, ale także „z łagodnością i bojaźnią”, a przede

wszystkim do znoszenia cierpień z powodu nadziei. Musimy być przekazicielami nadziei; winniśmy podawać jedni drugim z serca do serca Bożą nadzieję. Własnym dzieciom należy dać nadzieję jeszcze przed chlebem; uczniom trzeba umieć dać nadzieję, zanim zaczniemy przekazywać im wiedzę; ludziom starszym trzeba dać nadzieję jeszcze przed emeryturą. Ponieważ można żyć prawie bez niczego, ale nie można żyć bez nadziei; kiedy ktoś traci już wszelką nadzieję, kiedy wstaje rano, niczego się nie spodziewając, ten już nie żyje, skazuje się na śmierć. Kto poznał z bliska jeden z tych przypadków, których przyczyną jest niekiedy choroba, ale równie często także egoizm tego, kto stoi obok, wie, że nie ma na świecie nikogo bardziej godnego współczucia niż ludzie bez nadziei.

Nadzieja chrześcijańska jest nadzieją aktywną, pełną zadań do zrealizowania podczas tego oczekiwania, takich jak: czuwanie, wzrastanie w miłości do wszystkich; z tego powodu jest ona zaczynem i solą także wewnątrz tego świata. Nie ma zatem potrzeby budować chrześcijańskiej nadziei na ruinach nadziei ludzkich; troszcząc się zaś o każde ziarno nadziei, małe lub wielkie, wokół nas pomożemy naszym braciom odkryć inną nadzieję, tę, która nie zawodzi, ponieważ została rozlana w naszych sercach wraz z miłością dzięki Duchowi Świętemu, który został nam dany.

ks. Andrzej Małachowski

2. NIEDZIELA ADWENTU – 10 XII 2006

Przygotować drogę Panu

„Głos wołającego na pustyni: «Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego»” (Łk 3,4).

Doskonale rozumiemy znaczenie dobrych i solidnych dróg, ułatwiających nam szybkie i wygodne, a przy tym bezpieczne podróżowanie do celu. Stąd słyszymy o zabiegach i wysiłkach podejmowanych przy modernizacji i budowie nowych dróg, zwłaszcza autostradowych. Niestety, zbyt wysokie koszty, trudności techniczne i inne, rzekomo ważniejsze przedsięwzięcia sprawiają, że nadal poruszamy się po wyboistych i krętych drogach, narzekając na czasy i ludzi, ich opieszałość i zaniedbania. Wszelkie natomiast wezwania do jak najszybszej modernizacji polskich dróg stają się niejako głosem wołającego na pustyni. Skutki zaś dostrzeganej opieszałości, w postaci licznych wypadków i tzw. korków, mówią same za siebie.

Dziś, w drugą niedzielę Adwentu Kościół stawia nam przed oczy postać św. Jana Chrzciciela, który wystąpił na pustyni, by przechodzących obok ludzi wezwać słowami proroka Izajasza do przygotowania dróg Panu i prostowania ścieżek dla Niego, by wszyscy mogli ujrzeć zbawienie Boże. Św. Łukasz, pisząc swoją Ewangelię, bardzo dokładnie przestudował okoliczności i warunki, w jakich przyszło żyć i działać św. Janowi Chrzcicielowi. Nie były one ani łatwe, ani przyjemne, zwłaszcza na pustyni, gdzie nie było wygodnych dróg ani prostych ścieżek. Wystarczy nawet jeszcze dziś popatrzeć na drogę do Jerycha, która z powodu zbyt licznych zakrętów nie tylko utrudnia, lecz także znacznie wydłuża podjętą podróż.

Obraz w dzisiejszej Ewangelii zaczerpnięty jest zatem z dobrze znanej słuchaczom rzeczywistości. W ubogich, na wpół pustynnych kraikach Bliskiego Wschodu, gdy tylko nadjeżdżał ktoś wielki, zaraz pędzono ludność do robót drogowych. Pracowicie, trudem tysiąca rąk budowano albo naprawiano trasę, którą przemierzyć miał Najjaśniejszy. Zarówno Izajasz, jak Jan podkładają pod zarysowany obraz treść moralną, dotyczącą tak życia indywidualnego słuchaczy, jak i istniejących w ich kraju społecznych struktur.

Jak wspomniano już, te kręte i wyboiste drogi czy ścieżki nie dają się tak łatwo prostować. Stąd ewangelista napisał za Izajaszem: Głos wołającego na pustyni, gdyż przechodzący obok nauczającego Jana ludzie pytali wprawdzie, co mają czynić, ale dane im wskazania odnosili zwykle do innych, a nie do siebie.

W okresie Adwentu przygotowujemy się na przyjście Pana – na Boże Narodzenie. Nie pierwszy to nasz Adwent i nie pierwsze wezwania do przygotowania dróg Panu. Kościół wzywa nas przecież podobnymi słowami każdego roku. Przez wiele lat były też wezwania szczególne – choćby ze strony Sługi Bożego Jana Pawła II, kierowane do rodaków podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny. Ostatnio podobne wezwania skierował do nas Ojciec Święty Benedykt XVI, w słowach „Trwajcie mocni w wierze”. Rodzi się tylko pytanie: ile zostało z tych wezwań w naszym życiu? Czy przygotowaliśmy już drogę dla przychodzącego do nas Pana? A może te wszystkie wezwania Kościoła są dla nas jak głos wołającego na pustyni? Czy nie czas już skończyć z krętymi ścieżkami, z udawaniem, matactwem, fałszem i obłudą? Musimy pamiętać, że to właśnie te wady i przywary wykopują zwykle największe i najgłębsze przepaście. Boga nie oszukamy. Czas zacząć żyć prawdą. Wtedy potrafimy zasypać wiele dołów naszego życia i wyrównać niejedne niepotrzebne wzniesienia w codziennych relacjach międzyludzkich. Zrozumiemy też lepiej wołanie Bożego Posłańca, odnajdziemy swój oczyszczający Jordan i doczekamy godziny, gdy wszyscy ludzie ujrzą zaofiarowane im zbawienie Boże (por. Łk 3,6).

ks. Józef Pater

3. NIEDZIELA ADWENTU – 17 XII 2006

Istota chrześcijańskiej radości

Dzisiejsza niedziela, trzecia Adwentu, nosi w liturgii nazwę *Gaudete*, to znaczy „Radjcie się”, wywodzącą się od pierwszych słów antyfony na wejście, zaczerpniętej z Listu św. Pawła do Filipian (Flp 4,4).

1. Radość jest bardzo ważnym elementem życia człowieka. Niestety, ludzie często szukają jej pod niewłaściwym adresem. Odrzucają prawdziwą radość, której może nam udzielić tylko kochający nas Bóg, a gonią za doznaniem zmysłowymi, które przynoszą fałszywą i przelotną przyjemność, która nie ma nic wspólnego z autentyczną radością serca. Dlatego współczesny człowiek czuje się zawiedziony namiastkami radości, której szuka w alkoholu, narkotykach, zabawach, seksie czy innych doznaniach. Jeśli do tego dołożymy uciążliwość codziennego życia, które przygnębiają ludzi i podkopują w nich cel i ra-

dość ducha, takie jak: bezrobocie, bieda, brak perspektywy życiowych, zwłaszcza dla młodzieży, to nic dziwnego, że wielu z nas popada w apatię, a nawet w depresję. Często te choroby cywilizacyjne dotyczą także ludzi wierzących w Boga, powodując osłabienie wiary i szukanie niewłaściwego celu życia, a nawet całkowite załamanie.

Co robić, aby do tego w naszym życiu nie dopuścić? Gdzie szukać lekarstwa na te problemy? Jak pojmować prawdziwą chrześcijańską radość życia?

2. Chcąc na te i inne pytania znaleźć właściwą odpowiedź, sięgnijmy do Pisma Świętego, które jest listem Boga do człowieka, odpowiadającym na najtrudniejsze nawet pytania, jakie niesie życie.

Otóż w Biblii zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie możemy znaleźć wiele wypowiedzi, które uczą nas, jak winna wyglądać prawdziwa radość i gdzie jej szukać. Przyglądnijmy się choćby tekstom Pisma Świętego odczytanym w dzisiejszą niedzielę. I tak w pierwszym czytaniu prorok Sofoniasz podkreśla mocno element radości w słowach:

„Wyśpiewuj, Córo Syjońska!

Podnieś radosny okrzyk, Izraelu!

Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem!”. (Sof 3,14)

Tytułem tej radości według Proroka jest głęboka reforma religijna prowadząca do uzdrowienia kultu Jahwe, która miała miejsce za panowania pobożnego króla judzkiego Jozjasza (640-609 przed Chrystusem). Dalej słowa księgi tego Proroka zawierają też obietnicę zbawienia (zob. 3,9-20) i pojawiają się w liturgii okresu Adwentu, a więc czasie wyczekiwania Kościoła na przyjście Mesjasza.

Podobny motyw radości widzimy w śpiewach międzyleckcyjnych, które wyjęte są z Księgi proroka Izajasza (12,2n). Tu jej źródłem jest świadomość obecności Boga na Syjonie. Oto cytat:

„Wznos okrzyki i wołaj z radości, mieszkanko Syjonu,
bo wielki jest pośród ciebie Święty Izraela!” (Iz 12,6)

Tak więc z czytań dzisiejszych możemy wyciągnąć wniosek, że dla człowieka Starego Testamentu źródłem radości jest między innymi świadomość obecności Boga na Syjonie oraz pełne nadziei wyczekiwanie na Mesjasza, Wysłannika Bożego, który odmieni los narodu, a także poszczególnych ludzi.

3. W Nowym Testamencie na wielu miejscach możemy znaleźć wypowiedzi dotyczące radości. Już hymn *Magnificat*, wyśpiewany przez Maryję, przepełniony jest wielką radością. Oto słowa Maryi:

„Wielbi dusza moja Pana,

i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy”. (Łk 1,46).

Także i dzisiejsza ewangelia według św. Łukasza (Łk 3,10-18), niesie słuchaczom radosną nowinę wypowiedzianą przez św. Jana Chrzciciela, że Mesjasz, który przyniesie im nadzieję i radość, a także będzie chrzczył ich Duchem Świętym, jest już blisko. Po przyjściu Jezusa na ziemię nowym ludem Bożym, który winien nieść radość innym narodom, są chrześcijanie.

Św. Paweł w dzisiejszym drugim czytaniu mówi o radości „w Panu” i o tym, aby ta radość promieniowała z życia pierwszych chrześcijan na pogan. Wspomina także o łagod-

ności, która winna cechować wyznawców Chrystusa oraz o całkowitym zaufaniu Bogu w modlitewnym oczekiwaniu na przyjście Pana. Tytułem tej radości jest pokój Boży, który będzie strzegł ich serc i myśli w Chrystusie Jezusie (zob. Flp 4,4-7).

Zaś w Liście do Rzymian Apostoł Narodów poucza, że chrześcijanie mają się weselić nadzieją, co oznacza, że muszą mieć nadzieję na życie wieczne, ale także że już teraz, tu na ziemi mają się radować z tego, że tę nadzieję posiadają (zob. Rz 12,12).

Oprócz nadziei źródłem prawdziwej radości musi być dla chrześcijan też miłość. Dlatego Pismo Święte poucza nas, że radość jest owocem Ducha Świętego, który jest uosobioną miłością (Ga 5,22).

Tak więc wyciągając wnioski z cytowanych tekstów Pisma Świętego Nowego Testamentu, możemy stwierdzić, że chrześcijańska miłość, nadzieja i ufność, płynące od Chrystusa umęczonego za nas i Zmartwychwstałego, to lekarstwa, które prowadzą ludzi wierzących do prawdziwej radości. Ta prawdziwa radość winna płynąć także ze świadomości spokoju sumienia. Bez tego trudno sobie wyobrazić radość wewnętrzną i pełną. Dlatego chrześcijanin powinien zawsze starać się o spokój sumienia, do którego prowadzi prawdziwe nawrócenie i do którego tak często nawoływał Chrystus w swoim nauczaniu o konieczności zerwania z grzechem.

Koniecznym warunkiem chrześcijańskiej radości jest także ciągła świadomość bliskości Boga w naszym życiu. Świadomość tego, że Bóg nas kocha. W Ewangelii św. Jana, Chrystus w przypowieści o krzewie winnym i latorośli uczy:

„To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna”.
(J 15,11)

4. I wreszcie nasza radość powinna płynąć także z czynów miłości wobec bliźnich.

Kilka miesięcy temu pokazano w telewizji reportaż o matce, która wychowuje nieuleczalnie chorego syna. Przez lata ćwiczyła z nim po wiele godzin dziennie, aby mógł poruszać kończynami. Czyniła to z wielką cierpliwością, wytrwałością i miłością, nie narzekając na swój los. Jaka była radość owej matki, która pewnego dnia stwierdziła, że syn własną ręką podniósł do ust łyżkę z zupą i spożył ją bez jej pomocy. Dodała też, że ten chory syn jest dla niej radością i nadaje cel jej życiu.

Wielu jest takich ludzi, którzy bezinteresownie i z wielką miłością, radością i oddaniem służą potrzebującym i w tym widzą cel swego życia. Możemy o nich powiedzieć, że zrozumieli, czym jest chrześcijańska radość.

A może Tobie wszystko jakoś układa się w życiu, a jednak brak Ci radości i odczuwasz jakąś pustkę wewnętrzną? Dlaczego tak się dzieje? Być może przyczyną tego stanu jest egoizm i brak głębokiej wiary w kochającego Cię Boga, który jest, jak powiedzieliśmy, pierwszym źródłem radości.

Oddaj więc z wiarą Bogu swoje doświadczenia życiowe, swoją pracę, zmęczenie. Ukłęknij i pomódl się z rodziną, idź do spowiedzi, porozmawiaj życzliwie z żoną, mężem, z dziećmi, odwiedź chorego sąsiada, odpowiedz życzliwie na pytanie, zdobądź się w urzędzie, pracy, sklepie na grzeczność, przebacz, jeśli Cię ktoś obraził, a zobaczysz, ile Ci to przyniesie radości i satysfakcji.

Chrześcijanie winni być ludźmi radosnymi, bo ta prawdziwa radość jest zapisana w naszych sercach przez kochającego nas Boga. Niestety, dosyć często się zdarza, że jej w na-

szym życiu brakuje. Tym gorszą się ludzie spoza Kościoła, bo nie mogą zrozumieć naszego pesymizmu, uważając go słusznie za niezgodny z Ewangelią i nauczaniem Kościoła.

Bądźmy zatem ludźmi radosnymi i dzielmy się tą radością z tymi, pośród których Bóg pozwala nam tu na ziemi żyć.

ks. Zdzisław Zdebski

4. NIEDZIELA ADWENTU – 24 XII 2006

„Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana”

W tym roku kalendarz tak się ułożył, że dzisiejsza czwarta niedziela Adwentu wypada w przededniu Bożego Narodzenia. To dziś wieczorem zasiądziemy do wigilijnej wieczery, aby – jak co roku – dzielić się oplatkiem i składać sobie życzenia. Zwykle spotykamy się w rodzinnym gronie, aby ten szczególny wieczór spędzić z naszymi bliskimi. Zdarza się jednak, że niektórzy spośród nas nie mają takiej radości spotkania z najbliższymi. Może wyjechali daleko, aby zarabiać na chleb czy szukać szczęścia, może choroba przeszkadza, może już przeszli na drugą stronę życia, a może właśnie, niezgoda czy niezabliźnione rany z przeszłości nie pozwalają być razem. Powodów może być wiele, ale chyba każdy chciałby, aby ten wieczór był wyjątkowy. Czynimy przygotowania, jesteśmy zabiegani, czasem nawet tak bardzo, że spowiedź świąteczną odkładamy na ostatnią chwilę... Potem stajemy jednak wokół wigilijnego stołu i przychodzi chwila składania życzeń. Czego sobie życzymy? Pewnie zdrowia, szczęścia, powodzenia, pomyślnych i wszystkiego najlepszego. Co jednak stoi za tymi słowami? Czy nie jest to przypadkiem formuła powtarzana przy okazji świąt, imienin, urodzin albo innych uroczystości rodzinnych? Może takie wątpliwości rodzą się i w naszych sercach. Warto więc zastanowić się, czego powinniśmy sobie życzyć. Jako ludzie wiary poszukajmy odpowiedzi w tym, co daje nam nasz Bóg, w Jego słowie.

„Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1,45) – takie słowa usłyszeliśmy w dzisiejszej ewangelii. Takimi słowami błogosławiła Elżbieta Matkę Pana, Maryję. Maryja jest *makaria* – szczęśliwa, ponieważ uwierzyła w to, co Bóg powiedział. Wydaje się nam to oczywiste i proste, że Maryja uwierzyła Bogu. Popatrzmy jednak dokładniej, co kryje się za tymi słowami. Maryja, czy *Mariam* – jak Ją określa św. Łukasz w swojej Ewangelii, była zwykłą dziewczyną, córką narodu wybranego. Pewnie miała swoje plany życiowe, jak każdy człowiek. Może już wyobrażała sobie swoje przyszłe życie rodzinne u boku Józefa, może także pewne zamiary wobec Niej mieli rodzice. I nagle w Jej historię życia wkracza Bóg ze swoją propozycją: zostań matka Mojego Syna, zostań matką Mesjasza. To przecież nie takie proste powiedzieć „tak”. Maryja, jak wiemy z relacji św. Łukasza, zanim się zgodziła, rozważała, co znaczą słowa pozdrowienia i w jaki sposób miałyby zostać matką Mesjasza. Na pewno nie była to łatwa decyzja, z pewnością trudno było porzucić własne zamierzenia i plany i oddać się nieznanym. Jednak się zgodziła, bo za tą tajemnicą stał sam Bóg, więc nie mogło to się źle skończyć.

Wprost przeciwnie, to właśnie tam znajduje się szczęście człowieka. Maryja uwierzyła i pozwoliła, aby Bóg wkroczył w Jej życie. Mimo tak wielkiego wyróżnienia chciała pozostać zwyczajna, ludzka, prawdziwa i dlatego udała się do swojej krewnej Elżbiety, aby Jej pomóc, bo przecież stan błogosławiony wymaga wiele wysiłku i wyrzeczenia. I właśnie w takiej chwili Elżbieta nazywa Maryję szczęśliwą, błogosławioną.

Można te słowa potraktować jako życzenia, bo przecież wielokrotnie życzymy sobie szczęścia. A szczęście, o którym mówi Ewangelia, wypływa z wiary w Boga, a przede wszystkim z wiary Bogu. To jest wezwanie dla nas, abyśmy nie lękali się Boga, abyśmy pozwolili wkroczyć Bogu w nasze życie, abyśmy zaprosili Boga do naszego życia tak naprawdę. Co to oznacza? Popatrzmy jeszcze raz na Maryję! Ona zgodziła się na wszystko, co Bóg Jej zaproponował, nie stawiała żadnych warunków, nie miała żadnego „ale” w odniesieniu do propozycji Boga. Po rozważeniu i zastanowieniu się, zgodziła się ufnie oddać Bogu. I dlatego jest szczęśliwa i błogosławiona, dlatego tak Ją rozpoznała Elżbieta. My także pragniemy być szczęśliwi, chcemy szczęścia dla naszych bliskich, którym składamy życzenia, i może to szczęście być naszym udziałem, jeśli postąpimy na wzór Maryi, oddamy się cali Bogu. A to znaczy, że postawimy Boga na pierwszym miejscu w naszym życiu, nie będziemy się lękali, aby wkroczył w nasze życie. W klimacie świątecznym możemy to zrealizować choćby przez to, że nie zasiądziemy do stołu wigilijnego bez spowiedzi, bez pojednania z Bogiem i ludźmi, że przebaczymy sobie i przyjmujemy od innych przeprosiny, że złączymy radość rodziną z uczestnictwem we Mszy św. nie tylko w dzień Bożego Narodzenia, ale także w każdą niedzielę i święto, że porzucimy nasze nałogi, kłamstwa, kombinacje i szukanie własnej korzyści za wszelką cenę, że nie będziemy się zamykali przed Bogiem naszych domów, miejsc pracy, szkół, ulic i placów, że nie będziemy rezerwowali dla siebie żadnych obszarów naszego życia, lecz w najdalsze czy najciemniejsze zakamarki wpuścimy Boga. Nie jest to takie proste, bo narazimy się na wyszydzenie, pogardę, śmiech innych, nazwą nas naiwnymi, świętoszkami, ciemnogradem i czym tak jeszcze. Może będziemy zmuszeni do ofiary i poświęcenia, ale zyskamy o wiele więcej – bo prawdziwe szczęście tu na ziemi i radość wieczną w niebie. Czy można sobie życzyć czego piękniejszego od tego?

W dzisiejszej modlitwie przed czytaniem kapłan w imieniu nas wszystkich prosił Boga, aby wlał w nasze serca swoją łaskę i przez to zaprowadził nas do chwały zmartwychwstania. Stańmy dziś, wspomóceni przez łaskę Bożą, z białym opłatkiem w rękę i składając życzenia szczęścia, zaprośmy z radością Boga w nasze życie.

ks. Piotr Jurzyk

UROCZYSTOŚĆ NARODZENIA PAŃSKIEGO – 25 XII 2006

Jesteś moim synem!

Kim jest Ten, który się narodził? Przychodzą na myśl świąteczne pocztówki z życzeniami, małe obrazki kolędowe czy też piękne klasyczne malarstwo przedstawiające Boże Narodzenie. Jawi się przed naszymi oczami Maryja, Józef, pasterze, aniołowie, zwierzęta.

Wszyscy oni stoją wokół kołyski z twarzami oświetlonymi mocnym i ciepłym światłem emanującym od Niemowlęcia. Oto światłość prawdziwa, która przyszła oświecić każdego człowieka.

Kim jest to Dziecko? Wierzmy, że jest On „Synem Bożym Jednorodzonym, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego. Zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało”. Wiarę w to wyznaje Kościół począwszy od Soboru Nicejskiego. Co stanowi fundament tej wiary? Objawienie, słowo Boże, słowa prologu Ewangelii św. Jana, słowa, które przed chwilą usłyszeliśmy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. Otwierają one jakby kurtynę i ukazują za Dziecięciem w kołysce bezkresny horyzont myśli. Jest on Słowem samego Ojca, wypowiedzianym przed wiekami. „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Tymi słowami zaczyna się historia świata w Piśmie Świętym. Teraz jednak wiemy, że nie był to absolutny początek, a raczej początek istot żywych. Był to tylko początek czasu i przestrzeni. W chwili, gdy zaczynały istnieć niebo i ziemia, Słowo było już u Boga. Syn Boży, Jezus Chrystus, jest zrodzony w odwiecznej przeszłości, na początku, zanim cokolwiek zaistniało.

Nie było to jednak zwyczajne słowo, jakaś niejasna siła kołacząca się w Bożych myślach. Był to Syn Jednorodzony, który jest w łonie Ojca; Syn, przez którego także został stworzony świat. Św. Jan rozumiał, że każda odpowiedź jest niewystarczająca, dopóki będzie się pozostawać w granicach czasu i przestrzeni, dlatego dokonał ogromnego skoku do preegzystencji, znajdując ostateczne wyjaśnienie, kim jest Jezus, a tym samym źródło Jego istnienia u Ojca. To jest najgłębszy wymiar naszej wiary. Boże Narodzenie nam to obwieszcza. To pierwsze Boże Narodzenie w samym Bogu, na samym początku, kiedy nie było nic oprócz samego Boga Jedyne.

Nie możemy zatrzymać się tylko na kontemplowaniu Jezusa we wspólnocie Trójcy Świętej, która była Jednym Bogiem przed stworzeniem. Ta druga Osoba Boska przyszła na świat w historycznym miejscu i czasie. Kim Jezus jest dla nas: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”. Jest to drugi element naszej wiary, który wypowiemy dziś, klęcząc: „Dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem”.

Dla nas ludzi i dla naszego zbawienia Jezus jest „Bogiem z nami”, ale również Bogiem dla nas, Bogiem ludzi, ale też Bogiem dla ludzi. Już nie anioł bądź prorok, ale Bóg osobiście przyszedł pocieszyć nas i zbawiać. Oto prawdziwe znaczenie tajemnicy Bożego Narodzenia: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat”.

Wraz z narodzinami Jezusa Chrystusa na ludzkiej ziemi Bóg dał nam nie tylko swoje Słowo, ale także swoje życie, to znaczy uczynił nas swoimi dziećmi: „Wszystkim tym, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi. Życie objawiło się. Myśmy je widzieli”. Obchodzimy więc nie tylko narodziny Jezusa, ale także nasze narodziny, ponieważ narodziny Jezusa mają wpływ również na nasze odrodzenie. W drugim czytaniu wysłuchaliśmy uroczystych słów: „Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził!”. To mówi Bóg. Do kogo mówi i o kim mówi? Nie ma wątpliwości, że o swoim Synu Jezusie Chrystusie. Tak rozumiała to cała tradycja chrześcijańska. Ale Jezus Chrystus nie jest sam; jest

pierworodnym „między wielu braćmi”; w Nim staliśmy się „przybranymi synami”. Tak więc do każdego z nas dzisiaj Ojciec kieruje te słowa: „Ty jesteś moim Synem, dzisiaj zrodziłem cię”. Adopcja jest uznaniem ojcostwa! Św. Jan woła zdumiony: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy!”.

Komuś to odrodzenie może wydawać się czymś dalekim, nie do osiągnięcia, tak bardzo czuje się zimnym, niewierzącym lub niegodnym; tak bardzo czuje się jeszcze niewolnikiem, a nie synem. Może ktoś doświadczył zerwania i oddalenia od Boga, jak syn marnotrawny, i czuje jeszcze w ustach smak strąków dawanych świniom; w sercu ledwo ośmiela się żywić nadzieję na przyjęcie go z powrotem do domu rodzinnego choćby jako najemnika (por. Łk 15,19). Ale oto Bóg wychodzi mu naprzeciw i mówi do niego z mocą: Jesteś moim synem! I nam, sługom swego Słowa, nakazuje mówić do serca tego brata i wołać: Słuchaj, to Bóg mówi do ciebie: „Skończyła się twoja niewola”; Bóg Ojciec wyzwolił cię już z mroku i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna; w Nim otrzymałeś odkupienie i odpuszczenie grzechów; grzech nie ma już władzy nad tobą! Musisz jedynie zaakceptować to wszystko, powiedzieć „tak” Bogu i podziękować Mu z radością. Nikt nie jest wykluczony z tej radości. Nie jest nim grzesznik; nie jest nim też starzec obciążony latami i pełen goryczy. Każdemu, kto przyjmie Jezusa, daje On moc, by stał się synem Bożym, to znaczy moc do odrodzenia się do nowego życia niezależnie od wieku czy zasług, zależy to jedynie od wiary. Wątpliwość Nikodema: Jakże może się człowiek narodzić, będąc starcem? Nie ma już podstaw, gdyż Jezus wyjaśnił, że nie chodzi o narodzenie według ciała, lecz według Ducha. W Boże Narodzenie mamy prawo odłożyć na bok bagaż naszych lat i wyrzutów sumienia i poczuć się „jak niedawno narodzone niemowlęta”, nadal zdolne do radości i ufności jak w Boże Narodzenia z odległej przeszłości, kiedy mieliśmy młode dusze i wiele fantazji.

To, czego wysłuchaliśmy, podnosi na duchu, ale zarazem nakłada na nas zadanie, by nie roztrwonić naszego dziecięctwa: „Poznaj, chrześcijaninie, godność swoją – woła św. Leon Wielki – i stawszy się uczestnikiem Boskiej natury, nie powracaj do dawnego poniżenia spowodowanego niegodnym postępowaniem. Pamiętaj, kto jest twoją Głową, jakiego Ciała jesteś członkiem. Pamiętaj jakiego Ojca jesteś synem! Kiedy jesteś kuszony albo czujesz się przygnębiony bądź samotny, pamiętaj o dzisiaj usłyszanych i przyjętych w wierze słowach: „Ty jesteś moim Synem, jam Cię dziś zrodził!”.

ks. Andrzej Małachowski

NIEDZIELA ŚWIĘTEJ RODZINY – 31 XII 2006

O rodzinnym wychowaniu

W święto Świętej Rodziny ujawnia się sens świąt chrześcijańskich. One oddają cześć Świętej Rodzinie i skłaniają do refleksji nad rodziną, w której toczy się nasze życie. Jest to rzeczywistość konkretna i naturalna, a taką jest małżeństwo Maryi i Józefa, narodziny Jezusa i ich życie rodzinne w Nazarecie. Życie rodzinne przenika nieustannie Bożą tajemnicą.

Dzisiejsza ewangelia zaczyna się słowami: „Rodzice Jezusa”... Z jednej strony Maryja i Józef, z drugiej Jezus. W Jerozolimie rodzice szukają małego Jezusa, a znalazłszy Go, mówią Mu: „Synu, czemuś nam to uczynił?”. W Nazarecie Jezus był poddany rodzicom i czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi, to znaczy był wychowywany.

W wydarzeniach opisanych w Ewangelii ukryty jest sekret dobrego wychowania. Jezus był poddany swoim rodzicom, ponieważ Jego rodzice byli poddani Bogu. A więc życie duchowe utrzymuje rodzinę w łasce Bożej, w Jego świetle i błogosławieństwie. To modlitwa osobista i rodzinna, przyjmowanie sakramentów, słuchanie słowa Bożego. Największym darem, jaki rodzice mogą ofiarować swemu dziecku, jest ich wzajemna miłość. Trzeba ją pielęgnować, uczynić z niej rzecz najważniejszą w rodzinie, trzeba znaleźć czas, aby być razem, by móc swobodnie porozmawiać, podzielić się doświadczeniami i trudnościami, by odnowić wzajemne oddanie się sobie w klimacie zaufania i intymności. Trzeba, by rodzice wiedzieli, jak konkretnie mogą spożytkować swoje zgodne stanowisko w dziedzinie wychowania, czego mogą wymagać od swoich dzieci, na co mogą im pozwolić. Wychowanie prawdziwie chrześcijańskie musi się opierać na pewności płynącej z wiary, że dziecko nie przychodzi na świat naturalnie dobre, otwarte na wszelkie cnoty, trzeba tylko pozwolić mu postępować, jak chce, i nie zakłócać jego naturalnych instynktów. Przeciwnie, przychodzimy na świat zranieni przez grzech, skłonni do egoizmu i do wszelkiego zła. Wielu chrześcijańskich rodziców, nawet tego nie zauważając, przyjęło w tej dziedzinie pogański sposób myślenia, że dziecko jest kimś pełnym wdzięku, na kogo należy patrzeć z dumą, podziwiając, jak rośnie pięknie i wspaniale na pierwszorzędnego konsumenta. W tym wypadku rzeczą najważniejszą nie jest wychowywanie dzieci, lecz oszczędzanie lub gromadzenie dla nich bogactw.

Wychowanie zakłada, że człowiek z dziecka nie staje się dorosłym spontanicznie, ale że trzeba mu pomóc w kształtowaniu woli, charakteru, moralności i szlachetnych uczuć. Tylko wyjątkowo trzeba w tym celu uciekać się do środków przymusu. Czasem pożyteczniejsze może być dodawanie odwagi, miłe słowo, przytulenie albo dialog. Dialog z dziećmi oznacza bycie z nimi, spędzanie wspólnie czasu, nieograniczanie kontaktu z nimi do kilku zdań zamienionych rano przed pójściem do pracy i wieczorem przed włączeniem telewizora. Oznacza słuchanie dzieci do końca, wspólne spacerowanie czy zabawy. Oznacza traktowanie poważnie ich spraw, niezbywanie i nielekceważenie ich pytań, wykorzystując swoją władzę bądź doświadczenie. Głównym wrogiem dialogu nie jest surowość, lecz gniew. Gniew dławi i utrudnia dialog. Jest to częsta, ale też i najbardziej bezproduktywna reakcja wielu rodziców, zwłaszcza tych, którzy mają dzieci o buntowniczych nastawieniach. Niekiedy dialog wymaga i tego, by rodzice potrafili prosić o wybaczenie błędów lub nadużyć. To wychowuje do uczciwości, do szacunku, do wzajemnego poszanowania. Władza ojca czy matki tylko na tym zyska, a nie straci.

Rodzice powinni pamiętać, że dzieci są nie tylko ich, ale także i przede wszystkim Boga. Powinni powierzyć je Temu, który zna je najlepiej, który zna możliwości każdego z nich; nie po to, by przerzucić odpowiedzialność za nie na kogoś innego, ale by porażka w dziedzinie wychowania nie zmieniła się w tragedię, która zgasi radość życia i zaszkodzi rodzinie. Można ponieść porażkę jako rodzice nawet nie z własnej winy. Kiedy nie potrafi się już mówić dziecku o Bogu, pozostaje jeszcze jedna możliwość: mówienie Bogu o swo-

im dziecku, czyli modlitwa w jego intencji, powierzenie go Panu. Wzorem jest tutaj św. Monika – matka św. Augustyna.

Także udziałem Maryi i Józefa, jak słyszeliśmy, stała się udręka wiążąca się ze stratą dziecka podczas pielgrzymki do Jerozolimy. To prawda, że chodziło o zgubienie się pozytywne, „dla Ojca”, ale ich cierpienie nie było przez to mniej intensywne. Dla jednych rodziców dzieci są pociechą, gdyż potrafią sprawić, by wzrastały w latach i w mądrości aż do pełnej dojrzałości. Dla drugich dzieci stanowią powód do zmartwień, ale niech się nie zrażają, lecz cierpliwie czekają aż dzieci się zmienią i powrócą. Wszystko zaś zawsze z pomocą Bożą. Amen.

ks. Andrzej Małachowski

Z ŻYCIA WYDZIAŁU

DIARIUSZ WYDARZEŃ NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM WE WROCŁAWIU, ROK AKADEMICKI 2005/2006

LIPIEC

31 VII – W auli PWT o godz. 19.00 odbył się kolejny Wieczór Tumski. Wykład nt.: *Etyka chrześcijańska wobec badań genetycznych* wygłosił ks. dr hab. Tadeusz Reroń. W części muzycznej z recitalem gitarowym wystąpił Waldemar Gromolak z Oleśnicy.

SIERPIEŃ

1-4 VIII – W Kamieniu Śląskim odbyło się sympozjum zorganizowane przez Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e. V. na temat: *Barock in Schlesien. Demonstratio et representatio catholica*. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu reprezentował ks. Józef Pater i wygłosił referat na temat: *Die Barockkapellen in Breslau*.

22 – 24 VIII – Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyły się XXXV Wrocławskie Dni Duszpasterskie na temat: *Pamięć i dziedzictwo metropolii wrocławskiej*. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył i wygłosił homilię oraz pierwszy wykład JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Jako prelegenci pozostałych wykładów wystąpili: JE ks. abp Damian Zimoń, JE ks. bp Stefan Cichy, JE ks. bp Jan Kopiec, ks. prof. Stanisław Wilk (KUL), ks. prof. dr hab. Jan Krucina (PWT), ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater (PWT), ks. prof. dr hab. Edward Górecki (PWT), ks. dr hab. Waldemar Irek (PWT). Konferencje wieczorne wygłosił ks. prof. PWT dr hab. Antoni Kielbasa (PWT). Podsumowania sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Jan Krucina. Słowo końcowe wypowiedział JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Z programem artystycznym pt.: *Madonny Jana Pawła II* wystąpił Spirituals Singers Band z Wrocławia (Polest). W sympozjum wzięło udział ok. 600 osób.

26 VIII – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się spotkanie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, podczas którego wybrano przewodniczącego. Został nim ponownie prof. zw. dr hab. inż. Tadeusz Luty – wybrany jednogłośnie, pełniący jednocześnie obowiązki przewodniczącego KRASP.

27 VIII – W katedrze wrocławskiej złożyły śluby wieczyste siostry elżbietanki. Uroczystościom przewodniczył JE ks. bp Józef Pazdur. Obecny był również ks. prof. dr hab. Józef Pater.

28 VIII – W zajezdni MPK przy ul. Grabiszyńskiej we Wrocławiu sprawowana była uroczysta Msza św. w XXV rocznicę powstania NSZZ „Solidarność”, której przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, kazanie wygłosił ks. prałat Stanisław Orzechowski. Udział wzięli także księża PWT i MWSD.

28 VIII – W rezydencji JE ks. abpa Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego, odbyło się spotkanie z JEm ks. kard. Joachimem Meisnerem, metropolitą kolońskim. W spotkaniu uczestniczył ks. prof. Józef Pater, rektor PWT.

28 VIII – W kościele św. Bartłomieja (dolnym św. Krzyża) odbył się sierpniowy Wieczór Tumski. Wykład nt.: *Św. Jadwiga, jakiej nie znacie* wygłosił ks. prof. Antoni Kielbasa. W części artystycznej Teatr Lalek przedstawił żywot św. Jadwigi.

30 VIII – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu zorganizowano spotkanie z przewodniczącym Civitas Christiana p. mgr. Henrykiem Kochem w celu omówienia programu sesji popularno-naukowej w ramach XVI edycji Polsko-Czeskich Dni Kultury Chrześcijańskiej 29 IX 2005 r.

31 VIII – W gmachu Uniwersytetu Wrocławskiego odbyło się spotkanie ks. prof. Józefa Patera rektora PWT z JM rektorem prof. Leszkiem Pacholskim.

31 VIII – W katedrze wrocławskiej uczczono 9. rocznicę święceń biskup JE ks. abpa Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego, który przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej z ok. 100 kapłanami. Okolicznościową homilię wygłosił JE ks. bp prof. Ignacy Dec, ordynariusz świdnicki. Udział wzięli: Kolegium Rektorów Miasta Wrocławia i Opola, przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, kapituła katedralna i świętokrzyska, siostry zakonne. Po Mszy św. ogłoszone zostały odznaczenia przyznane 10 kapłanom: prałata honorowego dla ks. prof. Józefa Patera i ks. dr. Alojzego Ślósarczyka oraz honorowego kapelana Ojca Świętego dla ks. prof. Wiesława Wenza, ks. dr. hab. Włodzimierza Wołyńca, ks. prof. Andrzeja Siemienińskiego, ks. dr. Henryka Lempy, ks. dr. Mirosława Kiwki, ks. kan. Jana Folkerta, ks. kan. Krzysztofa Jakubusa i ks. kan. Tadeusza Woszczyzny.

WRZESIEŃ

1 IX – W bazylice mniejszej kościoła garnizonowego pw. św. Elżbiety miały miejsce uroczyste obchody 66. rocznicy wybuchu II wojny światowej oraz Dnia Weterana. Uroczystą Mszę św. sprawował ks. prof. Józef Pater rektor PWT, a okolicznościową homilię wygłosił ks. płk. January Wątroba, dziekan WP.

1 IX – W kościele św. Maurycego odprawiono uroczystą Mszę św. z okazji ósmej rocznicy powołania Wydziału Programów Katolickich „Polest” pod przewodnictwem JE Ks. abpa Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego. Obecni byli także przedstawiciele PWT i MWSD z księżmi rektorami na czele.

1 IX – W Górze Śląskiej odbyła się dolnośląska inauguracja roku szkolnego. Udział w uroczystości wzięli ks. dr Roman Drozd.

2 IX – W Domu Jana Pawła II odbyło się kolejne spotkanie członków Komitetu Organizacyjnego obchodów 75-lecia Metropolii Wrocławskiej z JE ks. abp. Marianem Gołębiewskim, metropolitą wrocławskim. W spotkaniu uczestniczyła duża grupa księży profesorów z PWT.

2 IX – W Domu Jan Pawła II odbyło się spotkanie programowe związane z Sesją Episkopatu Polski we Wrocławiu z okazji 75-lecia metropolii wrocławskiej, 60-lecia polskiej administracji kościelnej na Dolnym Śląsku i 40-leciem listu biskupów polskich do biskupów niemieckich. Spotkaniu przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski i JE ks. bp Edward Janiak.

5 IX – W rektoracie odbyło się spotkanie rektora z prorektorami, podczas którego omówiono kalendarium roku akademickiego 2005-2006 oraz sprawy bieżące związane z PWT.

10 IX – W siedzibie JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego odbyło się spotkanie metropolity wrocławskiego z p. prof. Leszkiem Pacholskim, rektorem UW i ks. prof. Józefem Paterem, rektorem PWT, którego przedmiotem była wzajemna współpraca w związku ze zbliżającą się inauguracją nowego roku akademickiego 2005/2006.

10 IX – W Teatrze Polskim odbyła się uroczysta akademii w związku z obchodami 60. rocznicy powstania Śląskiego Okręgu Wojskowego. W godzinach wieczornych odbyła się z kolei uroczysta promocja oficerska słuchaczy Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Lądowych w ramach Święta Wojsk Lądowych oraz przekazanie obowiązków komendanta-rektora gen. bryg. dr. Andrzeja Mutha gen. bryg. Kazimierzowi Jaklewiczowi. Udział w uroczystości wzięli JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, i ks. prof. Józef Pater, rektor PWT.

14 IX – W święto Podwyższenia Krzyża Świętego odbyła się doroczna uroczystość odpustowa w kościele Świętego Krzyża, której przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Ks. inf. Adam Drwięga zapoznał zebranych z historią kapituły, a ks. Krzysztof Szuwart wygłosił kazanie. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

14 IX – W Auli MWSD odbyła się konferencja nt.: *Kształtowanie postaw obywatelskich* zorganizowana przez Radę Miejską Wrocławia, Wrocławskie Centrum Doskonalenia Nauczycieli i Papieski Wydział Teologiczny. Wykłady wygłosili m.in. ks. prof. Jan Krucina i ks. prof. Piotr Nitecki z PWT. Obecni byli również ks. rektor Józef Pater, ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec i ks. dr Robert Zapotoczny – jako współorganizator.

15 IX – Odpust w kościele Matki Boskiej Bolesnej we Wrocławiu na Różance – Mszy św. przewodniczył i kazanie wygłosił ks. rektor Józef Pater.

16-23 IX Dolnośląski Festiwal Nauki 2005. Wykłady na PWT wygłosili: o. dr K. Lubowicki OMI, ks. dr J. Lipniak, ks. prof. A. Siemieniowski, ks. dr M. Rosik, ks. prof. P. Liszka, ks. prof. W. Wenz, dr J. Wadowski, ks. dr K. Papciak SSCC, ks. prof. W. Wołyniec, ks. prof. B. Ferdek, ks. prof. R. Rogowski. Po zabytkach Ostrowa oprowadzał ks. prof. J. Pater wraz z pracownikami Muzeum Archidiecezjalnego i przewodnikami PTTK.

16 IX – Pielgrzymka archidiecezji wrocławskiej na Jasną Górę. Mszy św. przewodniczył i akt oddania odczytał JE ks. abp Marian Gołębiewski. Obecnych było blisko 150 księży. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

17 IX – Spotkanie wyróżnionych w dniu 31 VIII z JE ks. abp. Marianem Gołębiewskim.

18 IX – Na Politechnice Wrocławskiej odbyło się spotkanie z grupą inicjatywną obchodów 60-lecia nauki polskiej we Wrocławiu pt.: *Wnukowie, synowie, ojcowie* w ramach cyklu *Mistrzowie i ich uczniowie*. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

19 IX – W Muzeum Archidiecezjalnym odbyło się spotkanie z grupą hiszpańskich turystów i dyrektorem Pawłem Siano.

19 IX – Grodziszczce – pogrzeb ks. prof. Bolesława Kałuży. Mszy św. i ceremoniom pogrzebowym przewodniczył bp Józef Pazdur. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater, ks. prof. Michał Chłopowicz, ks. dr Zdzisław Zdebski. Była również delegacja z MWSD.

19 IX – Spotkanie z ks. prof. Janem Kowalskim.

20 IX – W ramach Festiwalu Nauki po podziemiach katedry oprowadzał ks. prof. Józef Pater.

22 IX – Nabożeństwem w katedrze rozpoczęła się 333. Konferencja Episkopatu Polski. Wykład inauguracyjny wygłosił ks. prof. Józef Swastek. Oprócz biskupów polskich obecni byli profesorowie i wykładowcy PWT i MWSD oraz alumni.

23 IX – W Klubie Pracowniczym Politechniki Wrocławskiej odbyło się spotkanie towarzyskie z okazji zakończenia VIII Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater i dr Jan Wadowski

23 IX – Z okazji 75. rocznicy ustanowienia metropolii wrocławskiej, 60-lecia polskiej organizacji kościelnej na Dolnym Śląsku i 40-lecia milenijnego listu episkopatu polskiego do biskupów niemieckich, w kościele NMP na Piasku odbył się galowy koncert *Ex sultate iubilate*. Obecni byli biskupi polscy zebrani na 333. Konferencji Episkopatu Polski, księżą profesorowie, proboszczowie i wierni Wrocławia.

24 IX – Na zakończenie 333. Sesji Plenarnej Episkopatu Polski w katedrze wrocławskiej odprawiona została Msza św. koncelebrowana, której przewodniczył ks. abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, który wygłosił również okolicznościową homilię. Obecni byli także kardynałowie i biskupi polscy oraz delegacja Episkopatu Niemiec z kard. Karlem Lehmannem oraz goście z Ukrainy z kard. Lubomyrem Husarem, zwierzchnikiem Kościoła greckokatolickiego. Obecne były kapituły katedralna i świętokrzyska oraz profesorowie PWT z ks. rektorem Józefem Paterem, jak również przedstawiciele KUL, PAT i USKW. Po Mszy św. w Auli PWT, po wykładach ks. abp. Józefa Michalika, abp. Henryka Muszyńskiego i kard. Karla Lehmana podpisano wspólne oświadczenie w 40. rocznicę wymiany listów pomiędzy episkopatami Polski i Niemiec.

25 IX – W Mirkowie k. Wrocławia odbyła się konsekracja kościoła pw. św. Brata Alberta, której dokonał nuncjusz apostolski ks. abp Józef Kowalczyk. W uroczystości uczestniczyli ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, ks. kard. Henryk Gulbinowicz, ks. bp Edward Janiak oraz księża z dekanatu i zaproszeni goście. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

25 IX – Doroczna procesja z relikwiami świętych Stanisława i Doroty przeszła w tym roku trasą z kościoła św. Jakuba i Krzysztofa na Psim Polu do kościoła św. Kazimierza we Wrocławiu-Zgorzelisku. Udział w procesji wzięli ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, który przewodniczył również kończącej procesję Eucharystii, kard. Henryk Gulbinowicz i bp Edward Janiak oraz licznie przybyli kapłani.

25 IX – W Auli PWT odbył się wrześnieowy Wieczór Tumski. Wykład nt.: *75-lecie metropolii wrocławskiej* wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Pater, rektor PWT, a w części

artystycznej *Missa Pacis* ze słowami Jana Pawła II wykonał zespół, któremu przewodniczył Marcin Wawrzynowicz – autor muzyki i wykonawca śpiewów.

26 IX – W Sali Senackiej PWT odbyła się poszerzona Rada Wydziału, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Obecny był także ks. abp Marian Gołębiowski, Wielki Kanclerz PWT, nawiązał do spotkania z rektorem UW w sprawie dążenia do wejścia PWT w strukturę uniwersyteckie. Przedłożono kalendarium i program zajęć na I semestr.

27 IX – W Auli Leopoldinie odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

27 IX – W gmachu Politechniki Wrocławskiej odbyło się Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, w czasie którego doszło do spotkania z delegacją okręgu leningradzkiego w sprawie ewentualnej współpracy w ramach uczelni oraz z reprezentantami Urzędu Miejskiego, którzy przedstawili plan dalszego rozwoju przestrzennego miasta (prof. Jan Waszkiewicz i Grzegorz Roman).

29 IX – W nowej Auli odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego w Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

29 IX – Po Mszy św. w kościele św. Idziego, której przewodniczył ks. bp Jan Kopiec z Opola, w kaptularzu odbyła się sesja naukowa w ramach Dni Kultury Polsko-Czeskiej.

30 IX – Odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Mszy św. w kościele Uniwersyteckim przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Okolicznościową homilię wygłosił ks. Józef Pater, rektor PWT. Na uroczystości w Auli Leopoldyńskiej PWT reprezentowali ks. abp Marian Gołębiowski, Wielki Kanclerz PWT, i ks. rektor Józef Pater.

30 IX – W Oratorium Marianum nastąpiło otwarcie wystawy pt.: *Ocalone przed głodem* zorganizowanej przez Pracownię Badań nad Aktami Personalnymi z Marburga pod kierunkiem prof. dr. hab. Rudolfa Lenza i Konsulat Niemiecki we Wrocławiu. Udział w otwarciu wystawy wziął ks. rektor Józef Pater.

PAŹDZIERNIK

1 X – Po spotkaniu Rektorów Uczelni Wrocławskich i parlamentarzystów z Prezydentem Wrocławia Rafałem Dutkiewiczem na Rynku wrocławskim odbyła się uroczysta inauguracja roku akademickiego 2005/2006, podczas której zjednoczone zespoły wykonały po polsku hymn studencki *Gaudeamus igitur* w tłumaczeniu Romana Kołakowskiego.

Wrocławski oddział „Gościa Niedzielnego” obchodził 10-lecie istnienia. W kościele św. Krzyża Mszy św. koncelebrowanej z tej okazji przewodniczył abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Okolicznościową homilię wygłosił ks. prof. Piotr Nitecki. W części artystycznej z *Misterium o miłosierdziu Bożym* na podstawie *Dzienniczka św. Siostry Faustyny* wystąpił chór i zespół instrumentalny pod dyr. Alana Urbanka. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

3 X – Odbyła się inauguracja roku akademickiego na uczelniach artystycznych we Wrocławiu: Akademii Muzycznej, Akademii Sztuk Pięknych i w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

3 X – Odbyła się inauguracja w Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater i sekretarz generalny ks. dr Andrzej Tomko.

4 X – Odbyła się inauguracja roku akademickiego na Politechnice Wrocławskiej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Udział w uroczystości wzięli JE ks. abp Marian Gołębiowski i JE ks. bp prof. Ignacy Dec. Obecny był także komisarz ds. Edukacji UE Jan Figiel.

W godzinach popołudniowych w Oratorium Marianum odbyło się spotkanie z komisarzem Janem Figlem w sprawie lobbingu na rzecz Europejskiego Instytutu Technologicznego we Wrocławiu.

4 X – Inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Opolskim. PWT reprezentował ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, prorektor PWT.

5 X – W Auli Leopoldinie odbyła się inauguracja roku akademickiego w Akademii Rolniczej we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był także JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski.

5 X – W Wyższej Szkole Wojsk Lądowych im. Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu odbyła się uroczysta inauguracja w której z PWT uczestniczył ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

6 X – Odbyła się inauguracja w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Witelona w Legnicy, na której PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater, który otrzymał Złoty Medal PWSZ im. Witelona w Legnicy za szczególne zasługi dla Uczelni.

7 X – W Auli Leopoldinie odbyła się inauguracja roku akademickiego w Akademii Medycznej. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był także JE ks. abp Marian Gołębiowski.

8 X – Mszą św. w kościele św. Krzyża rozpoczął się rok akademicki dla zaocznych studentów PWT. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. rektor Józef Pater, homilię wygłosił ks. prorektor Wiesław Wenz.

9 X – W Sadkowie, par. Jasz kotle, odbyły się uroczystości odpustowe. Ks. Pater odprawił Mszę św. i wygłosił okolicznościowe kazanie.

10 X – Odbyło się uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji legnickiej, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. Wrocławskie środowisko teologiczne reprezentował ks. rektor Józef Pater.

10 X – Odbyła się inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie, afiliowanym do PWT we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Wiesław Wenz. Mszy św. inauguracyjnej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski.

11 X – Na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu odbyła się uroczystość inauguracji roku akademickiego 2005/2006. Mszy św. w katedrze wrocławskiej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołę-

biewski, metropolita wrocławski. Homilię wygłosił JE ks. bp Kazimierz Nycz, ordynariusz koszalińsko-kołobrzeski. Udział w uroczystości wzięli JE. ks. bp Stefan Cichy z Legnicy, JE ks. bp prof. Ignacy Dec ze Świdnicy, JE ks. bp Włodzimierz Juszczak, biskup wrocławsko-gdański diecezji obrządku greckokatolickiego, JE ks. bp Ryszard Bogusz, biskup diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, JE ks. bp prof. Jan Kopiec, Prezydent Ryszard Kaczorowski, przedstawiciele władz miejskich, wojewódzkich i samorządowych oraz inni zaproszeni goście. Wykład inauguracyjny wygłosił JE ks. bp Kazimierz Nycz nt. *Katecheza integralna w szkole i parafii*.

12 X – W gabinecie JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego odbyło się spotkanie członków Kolegium Konsultorów i Rady Ekonomicznej Archidiecezji w sprawie par. św. Jana Apostoła we Wrocławiu na Psim Polu. Udział w Radzie wziął również ks. rektor Józef Pater

14 X – W Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Jeleniej Górze odbyła się inauguracja roku akademickiego, w której PWT reprezentował ks. prof. dr hab. Tadeusz Reroń.

14 X – W kaplicy PWT we Wrocławiu Mszą św. rozpoczął się rok akademicki dla studentów Podyplomowego Studium Teologicznego. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. rektor Józef Pater, który wygłosił również okolicznościową homilię.

16 X – Inauguracja roku akademickiego odbyła się na KUL w Lublinie. Mszy św. koncelebrowanej w kościele akademickim przewodniczył JE ks. abp Józef Zyciński. Obecnych było 9 biskupów, przedstawiciele wielu uczelni wyższych, przedstawiciele władz wojewódzkich, miejskich i samorządowych. Obecny był także ks. Prymas Józef Glemp, który na zakończenie wygłosił krótką alocucję. Wykład inauguracyjny wygłosił ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny. PWT we Wrocławiu reprezentował ks. rektor Józef Pater.

16-23 X – XXVIII Dni Kultury Chrześcijańskiej we Wrocławiu pod hasłem: *Eucharystia źródłem jedności w naszych rodzinach i życiu społecznym* zorganizowane przez PWT i KIK. Wykłady w kościołach wrocławskich wygłosili księża profesorowie PWT, MWSD oraz profesorowie UW i PW.

18 X – W siedzibie JE ks. bp. Ignacego Deca w Świdnicy odbyło się Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych Wrocławia i Opola. Po obradach złożono najlepsze życzenia imieninowe ks. bp. Ignacemu Decowi.

19 X – W parafii pw. św. Henryka we Wrocławiu w ramach XXVIII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej wykład nt.: *Seminarium Duchowne – szkoła szafarzy Eucharystii – w 44-lecie MWSD we Wrocławiu* wygłosił ks. rektor Józef Pater.

20 X – Uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego odbyło się w PAT w Krakowie, udział z ramienia PWT we Wrocławiu wziął ks. rektor Józef Pater. Mszy św. koncelebrowanej w kościele św. Anny przewodniczył JE ks. abp Stanisław Dziwisz, który wygłosił okolicznościową homilię. Części drugiej w Filharmonii przewodniczył JM ks. prof. dr hab. Jan Dyduch. Wykład inauguracyjny nt.: *Eucharystia w wypowiedziach ojców Kościoła* wygłosił ks. prof. dr hab. Edward Staniek.

21 X – W Auli Leopoldinie odbyła się uroczystość uczelni AWF, w której uczestniczył ks. rektor Józef Pater z PWT.

23 X – W Sanktuarium Świętych Schodów w Sośnicy k. Kątów Wrocławskich obchodzono zakończenie sezonu turystycznego dla przewodników miejskich, terenowych i gór-

skich. Mszy św. przewodniczył i okolicznościową homilię wygłosił ks. Józef Pater z PWT, a po sanktuarium oprowadził miejscowy proboszcz, ks. prof. Mieczysław Kogut.

23 X – Wybory prezydenckie – wbrew wcześniejszym opiniom sondażowym, większością głosów wybrany został prof. Lech Kaczyński z PiS.

24 X – W Sali Senatu PWT przeprowadzono comiesięczne spotkanie Rady Wydziału PWT, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

27 X – W ramach WTT księża profesorowie i klerycy wzięli udział w obchodach 440-lecia Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Okolicznościowy wykład nt. *Dzieje Seminarium* wygłosił ks. prof. Józef Pater. Po wykładzie odprawiona została Msza św. koncelebrowana, której przewodniczył i wygłosił okolicznościową homilię JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. Poświęcony został nowy ołtarz i kaplica po przeprowadzonym remoncie.

29 X – W Świdnicy odbyła się pierwsza inauguracja roku akademickiego Wyższego Seminarium Duchownego w Świdnicy. Mszy św. koncelebrowanej w katedrze przewodniczył JE ks. bp Stefan Cichy z Legnicy, który wygłosił okolicznościową homilię. Druga część inauguracji odbyła się w auli Kurii Biskupiej, przewodniczył jej rektor WSD ks. prałat Adam Bałabuch. Wykład inauguracyjny wygłosił ks. bp Stefan Cichy. W inauguracji udział wzięli m.in. p. prof. dr hab. Tadeusz Luty z PWt oraz ks. prof. Józef Pater z PWT, a także p. prof. Stanisław Dąbrowski z WSZ w Legnicy.

30 X – W kościele Najśw. Maryi Panny na Piasku odbył się październikowy Wieczór Tumski. Wykład okolicznościowy nt. *Mały i duży człowiek w obliczu przejścia do lepszego życia* wygłosiła prof. dr hab. Alicja Chybicka, kierownik Katedry i Kliniki Transplantacji Szpiku, Onkologii i Hematologii Dziecięcej we Wrocławiu. W części muzycznej po raz pierwszy w Polsce wykonana została *Mass for the Dead (Msza za zmarłych)*, pamięci Roberta Kennedy'ego, napisana przez Franka Lewina, amerykańskiego kompozytora urodzonego we Wrocławiu. Wykonawcami byli soliści: Magdalena Dynowska, Urszula Czupryńska, Piotr Bunzler, Sylwester Różycki, organista Andrzej Garbarek, Chór Kameralny „Pro Arte” pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka.

4 XI – Wizytę w rektoracie złożyli dominikanin o. Lucjan Niedziela i prof. Marek Derwich w sprawie finansowego wsparcia wydawnictwa materiałów z sesji poświęconej bł. Czesławowi, Patronowi Wrocławia. Rektor PWT obiecał sfinansować część wydatków.

5 XI – W Henrykowie miała miejsce uroczystość nałożenia tunik 48 klerykom I roku – Annus Propedeuticus, której dokonał JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, oraz wręczenie indeksów. MWSD reprezentował ks. rektor Marian Biskup i wice-rektor ks. Adam Łuźniak, a PWT ks. rektor Józef Pater. Udział w uroczystości wzięli również rodzice i proboszczowie kleryków.

6 XI – W kaplicy Sióstr Elżbietanek we Wrocławiu ks. rektor Józef Pater odprawił Mszę św. w intencji wszystkich zmarłych przewodników turystycznych Dolnego Śląska. Wspomniano ponad 300 zmarłych.

7 XI – W ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Oleśnicy w parafii św. Jana Ewangelisty ks. rektor Józef Pater wygłosił prelekcję nt.: *75-lecie metropolii wrocławskiej*.

10 XI – W rektoracie odbyło się spotkanie z rektorem Akademii Rolniczej prof. Michałem Mazurkiewiczem w sprawie poświęcenia Auli im. Jana Pawła II, której dokonał ks. rektor Józef Pater 15 XI 2005 r. w ramach Święta Nauki Wrocławskiej i 60-lecia Akademii Rolniczej.

11 XI – W kościele garnizonowym pw. św. Elżbiety odprawiona została Msza św. koncelebrowana w intencji Ojczyzny, pod przewodnictwem JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, który wygłosił również okolicznościową homilię. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

12 XI – W MWSD odbyło się spotkanie Rady Kapłańskiej pod przewodnictwem JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego. Udział w spotkaniu wzięli również ks. rektor Józef Pater.

12 XI – W kościele ewangelickim przy ul. Kazimierza Wielkiego odbyła się sesja naukowa poświęcona 40. rocznicy Memorandum Kościoła Ewangelickiego Niemiec w sprawie uznania granic na Odrze i Nysie. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

13 XI – Prezydent Wrocławia p. Rafał Dudkiewicz przyjął w Sali Wielkiej Ratusza wrocławskiego rektorów uczelni polskich zrzeszonych w KRASP. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater. Obecny był również Minister Edukacji i Nauki prof. Michał Seweryniak.

14 XI – W Auli Leopoldyńskiej Akademia Rolnicza we Wrocławiu rozpoczęła obchody 60-lecia Polskiego Środowiska Akademickiego we Wrocławiu. PWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec

14 XI – W Muzeum Architektury we Wrocławiu Marszałek województwa dolnośląskiego spotkał się rektorami uczelni polskich zrzeszonych w KRASP. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

15 XI – W ramach Święta Nauki Wrocławskiej obchodzono 60-lecie Polskiego Środowiska Akademickiego we Wrocławiu. W katedrze wrocławskiej o godz. 8.30 Mszy św. koncelebrowanej w intencji pracowników i studentów środowiska akademickiego Wrocławia przewodniczył JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Obecni byli również księża profesorowie PWT. O godz. 9.45 delegacje poszczególnych uczelni złożyły kwiaty: pod pomnikiem Martyrologii Profesorów Lwowskich – ks. rektor Józef Pater, a pod tablicą upamiętniającą Profesorów Krakowskich więzionych we Wrocławiu w 1939 r. – ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

15 XI – W uroczystości obchodów Święta Uniwersytetu Wrocławskiego i nadaniu doktoratu *honoris causa* prof. Rudolfowi Lenzowi w Auli Leopoldinie udział wzięli z PWT ks. prorektor Wiesław Wenz i ks. prof. Jan Krucina

15 XI – Podczas uroczystości obchodów Święta Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się poświęcenie Centrum Dydaktyczno-Naukowego Akademii Rolniczej we Wrocławiu przy pl. Grunwaldzkim 24a, którego dokonał JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz. Ks. rektor Józef Pater poświęcił natomiast tablicę i Aulę im. Sługi Bożego Jana Pawła II.

15 XI – W Auli Leopoldyńskiej odbyło się otwarte posiedzenie Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola, podczas którego wręczono prof. Zbigniewowi Horbowemu z Akademii Sztuk Pięknych Nagrodę Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola 2005

za integrację środowiska akademickiego. Z PWT w uroczystości uczestniczył ks. rektor Józef Pater.

16 XI – W MWSD w dniach 16-19 odbyło się XXI Forum Młodych pod hasłem *Pokolenie Jana Pawła II*.

16-17 XI – w Warszawie-Falenicy w Europejskim Centrum Komunikacji i Kultury (ECCC) oo. Jezuitów odbyło się spotkanie Kolegium Dziekanów Katolickich Wydziałów Teologicznych Europy Środkowo-Wschodniej, w którym z PWT wziął udział ks. rektor Józef Pater

17 XI – Ks. dr hab. Tadeusz Reroń z PWT wziął udział w sesji naukowej *3 razy TAK: dla biologii, dla etyki i dla życia*, zorganizowanej przez PAT – Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Katedry Katolickiej Nauki Społecznej w Krakowie.

19 XI – Z okazji 10. rocznicy śmierci ks. prałata Aleksandra Zienkiewicza zorganizowano sesję naukową. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, kazanie wygłosił ks. prałat Mirosław Drzewiecki. Referaty wygłosili: ks. bp prof. Ignacy Dec, ks. prof. Józef Pater, ks. bp Adam Dyczkowski, ks. prof. Józef Swastek, ks. dr Marian Biskup, mgr Joanna Lubieniecka

19 XI – W Auli im Jana Pawła II Akademii Rolniczej Wydział Medycyny Weterynaryjnej zorganizował z okazji 60-tej rocznicy powstania Wydziału sesję naukową, podczas której wykład nt.: *Wkład cystersów w rozwój cywilizacyjny Śląska* wygłosił ks. prof. Józef Pater z PWT.

20 XI – W drugim dniu sesji poświęconej ks. prałatowi Aleksandrowi Zienkiewiczowi w 10. rocznicę śmierci w kościele św. Apostołów Piotra i Pawła Mszy św. przewodniczył i kazanie wygłosił ks. inf. Stanisław Turkowski. UPWT reprezentował ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec i ks. dr Jerzy Witzak.

21 XI – W gmachu MWSD odbyło się spotkanie Rady Pedagogicznej, w której uczestniczyli moderatorzy, księża wykładowcy oraz rektor i prorektorzy PWT.

25 XI – Z okazji 20-lecia Szkoły Podstawowej nr 44 im Jana III Sobieskiego i nadania sztandaru Mszy św. koncelebrowanej w intencji nauczycieli i uczniów w kościele św. Jana Ewangelisty we Wrocławiu-Zakrzowie przewodniczył i kazanie wygłosił ks. rektor Józef Pater. W szkole przebiegały dalsze uroczystości, podczas których ks. rektor Józef Pater dokonał poświęcenia sztandaru. Po przemówieniach zaproszonych gości uczniowie przedstawili sylwetkę Patrona Szkoły i jego znaczenie w historii Europy.

26 XI – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu odbyła się narada i przygotowanie planu spotkań członków PTTK w 2006 r. Obecni byli p. Tomasz Lesiów, p. Tadeusz Jurek i ks. rektor PWT Józef Pater.

27 XI – W Auli PWT odbył się Wieczór Tumski. Wykład nt.: *Wybitni rabini wrocławscy* wygłosił p. mgr inż. Jerzy Kichler, p. Przewodniczący Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydów, a w części artystycznej wystąpił Chór Synagogi pod Białym Bocianem we Wrocławiu pod dyr. Stanisława Rybarczyka.

28 XI – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego, podczas którego miała miejsce obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr.

lic. Pawła Wolnickiego z diecezji częstochowskiej pt.: *Życie religijno-moralne w Polsce w czasach saskich w spuściźnie kaznodziejskiej Józefa (Idziego) Madejskiego, pijara (1691-1746)*. Promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; recenzenci: ks. dr hab. Marian Graczyk SDB (USKW) i ks. prof. dr hab. Józef Pater (PWT)

30 XI – W Oratorium Marianum odbyło się przyjęcie z okazji Narodowego Dnia Rumunii, na którym obecni byli przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich, rektorzy wyższych uczelni Wrocławia, przedstawiciele konsulatów. Ze strony kościelnej udział wzięli JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks bp Ryszard Bogusz – biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ks. mitrat Cebulski z Kościoła prawosławnego. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

GRUDZIEN

1 XII – W Oratorium Marianum odbyło się wręczenie Księgi Pamiątkowej z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. dr hab. infulata Bonifacego Miązka z Uniwersytetu Wiedeńskiego, wybitnego sławisty, poety i kapłana, zorganizowane przez Instytut Filologii Germańskiej, Instytut Filologii Polskiej, Papieski Wydział Teologiczny, Oficynę Wydawniczą Atut i Bibliotekę Austriacką. Życzenia Solenizantowi w imieniu społeczności akademickiej PWT złożyli ks. rektor Józef Pater i ks. prof. Jan Krucina.

2-3 XII – W klasztorze Sióstr Uczennic Boskiego Mistrza w Warszawie przy ul. Żytnej 11 odbyła się 34. Ogólnopolska Konferencja Naukowa Sióstr Historyczek zorganizowana przez KUL – Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce nt.: *Przebaczymy i prosimy o przebaczenie* w 40. rocznicę listu biskupów polskich do biskupów niemieckich. Z referatem *Rola kard. B. Kominka w przygotowaniu Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich* z ramienia PWT wystąpił ks. prof. dr hab. Józef Pater.

2-3 XII – We Wrocławiu odbyły się uroczystości związane z odsłonięciem pomnika ks. kard. Bolesława Kominka w 40. rocznicę listu biskupów polskich do biskupów niemieckich. Udział wzięli zaproszeni goście i księża profesorowie z PWT.

6 XII – W Auli PWT odbyła się sesja naukowa poświęcona nestorowi polskich bibliotek, o. prof. dr hab. Hugolinowi Langkammerowi, z okazji jego złotego jubileuszu kapłaństwa i 75. rocznicy urodzin. Zebranych uczestników uroczystości z JEm kard. Henrykiem Gulbinowiczem, JE abp. Marianem Gołębiewskim i JE bp. prof. Ignacym Decem na czele powitał ks. rektor Józef Pater. Okolicznościową laudację wygłosiła s. prof. Ewa Józefa Jezierska. Rektor i Senat PWT przekazali O. Profesorowi pamiątkowy obraz z Janem Pawłem II podczas sprawowania Najśw. Ofiary.

8 XII – W uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP – dzień rektorski. W katedrze o godz. 10.00 Msza św. pod przewodnictwem JE ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego. Udział wzięli księża profesorowie PWT, członkowie kapituły katedralnej i kolegiackiej św. Krzyża, księża dziekani i proboszczowie. W czasie Mszy św. dokonano obłóczyn alumnów III roku MWSD. Po Mszy św. życzenia imienninowe księdzu arcybiskupowi złożyli: alumni, w imieniu wrocławskiego prezbiterium i środowiska aka-

demickiego – ks. rektor Marian Biskup, ks. inf. Adam Drwięga. W seminarium odbyło się spotkanie i wspólny obiad.

8 XII – W kościele św. Antoniego na Karłowicach świętowano złoty jubileusz O. prof. dr. hab. Hugolina Langkammera. Z tej okazji złoty Jubilat przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej, podczas której homilię wygłosił JEm kard. Henryk Gulbinowicz. W obchodach jubileuszowych uczestniczyli m.in. bp Tadeusz Rybak, bp Zygmunt Zimowski, bp Stefan Regmunt, bp Gerard Kusz, przedstawiciele uczelni katolickich z całego kraju oraz współbracia jubilata z Zakonu Braci Mniejszych. W drugiej części uroczystych obchodów udział wzięli ks. rektor Józef Pater i ks. rektor Marian Biskup.

10 XII – Z okazji imienin JE ks. abp. Marian Gołębińskiego odbyło się spotkanie z Kolegium Rektorów i władzami miasta oraz Sejmiku Samorządowego (marszałek Paweł Wróblewski i wiceprezydent Jarosław Obremski).

12 XII – W sali senackiej odbyła się Rada Wydziału PWT, której przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

13 XII – W 24. rocznicę wprowadzenia w Polsce stanu wojennego i w 22. rocznicę śmierci bpa Wincentego Urbana w katedrze wrocławskiej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i kazanie wygłosił ks. infułat Adam Drwięga. Po Mszy św. odbył się koncert poświęcony tragicznej rocznicy.

14 XII – W MWSD we Wrocławiu i w WSD w Legnicy odbył się egzamin *ex universa theologia* diakonów. Egzaminowi we Wrocławiu przewodniczył ks. rektor Józef Pater, a w Legnicy ks. prorektor Wiesław Wenz.

15 XII – Spotkanie z zarządem Studenckiego Koła Teologicznego, któremu przewodniczy ks. prof. Bogdan Ferdek.

16 XII – Na cmentarzu parafialnym św. Rodziny we Wrocławiu odbył się pogrzeb dr. Czesława Nowińskiego, autora prac o parafiach polskich w Kalifornii i w Kazachstanie. Ceremonie pogrzebowe prowadził ks. prałat Stanisław Pawlaczek. Obecnych było 7 kapłanów. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

17 XII – W godzinach południowych odbyła się uroczystość opłatkowa dla zaocznych studentów PWT. Mszy św. w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył oraz homilię okolicznościową wygłosił ks. rektor Józef Pater. Po Mszy św. studenci poszczególnych roczników spotkali się w swoich salach, by przełamać się opłatkiem i złożyć sobie najlepsze życzenia świąteczne.

19 XII – W Ząbkowicach Śląskich w Ośrodku Szkolenia i Wychowania OHP odbyła się wieczerza wigilijna, w której uczestniczyli: Komendant Krajowy Janusz Lewandowski, Komendant Wojewódzki Bolesław Socha, ks. rektor Józef Pater oraz przedstawiciele władz starostwa powiatowego i władz miejskich. Wychowankowie zorganizowali jasełka oraz wieczór kolęd.

20 XII – Na PWT we Wrocławiu odbyło się grudniowe posiedzenie Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, któremu przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej, przewodniczący Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Po obradach rektorzy obejrzeli IV część *Dziadów* Adama Mickiewi-

cza w wykonaniu kleryków II roku MWSD, następnie po przełamaniu się opłatkiem odbyła się wieczerza wigilijna.

21 XII – W Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym odbyło się spotkanie opłatkowe dla alumnów, przełożonych, profesorów i pracowników administracyjnych. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. W spotkaniu uczestniczył także JE ks. bp Edward Janiak.

22 XII – W godzinach południowych odbyła się uroczystość opłatkowa dla dziennych studentów świeckich PWT. Mszy św. w kościele św. Piotra i Pawła przewodniczył ks. rektor Józef Pater. Homilię okolicznościową wygłosił ks. prof. Bogdan Ferdek. W czasie Mszy św. śpiewał chór akademicki PWT pod dyktando Stanisława Rybarczyka. Po Mszy św. połamano się opłatkiem i złożono sobie najlepsze życzenia.

23 XII – W kaplicy Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej odbyło się spotkanie opłatkowe pracowników Kurii Metropolitalnej z udziałem JE ks. abp. Mariana Gołębiowskiego, metropolity wrocławskiego, JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza seniora, JE ks. bp. Edwarda Janiaka, biskupa pomocniczego i JE ks. bpa Józefa Pazdura, seniora. Życzenia wszystkim złożył ks. abp Marian Gołębiowski.

24 XII – W rezydencji Księdza Arcybiskupa miała miejsce wieczerza wigilijna z udziałem JE ks. abp. prof. Mariana Gołębiowskiego, JEm ks. kard. Henryka Gulbinowicza seniora, JE ks. bp. Józefa Pazdura, JE ks. bp. Edwarda Janiaka. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater, ks. dr Alojzy Ślósarczyk i ks. lic. Adam Łuźniak.

26 XII – W Auli PWT o godz. 18.00 odbył się grudniowy Wieczór Tumski. W części wprowadzającej wykład pt.: *Ewangelia dzieciństwa Jezusa* wygłosiła s. prof. dr hab. Ewa Józefa Jezierska OSU z Papieskiego Wydziału Teologicznego. Następnie odbył się koncert najpiękniejszych polskich kolęd i pastorałek w wykonaniu Marii Czechowskiej oraz Anny i Grzegorza Góreckich, na organach grał Andrzej Garbarek.

28 XII – spotkanie imieninowe u ks. inf. Adama Drwięgi, proboszcza katedry. Obecni byli ks. kard. Henryk Gulbinowicz, ks. abp Marian Gołębiowski, ks. bp Edward Janiak, ks. bp Józef Pazdur, ks. inf. Leon Czaja, ks. rektor Józef Pater, dawni i obecni księża wikariusze katedralni.

STYCZEŃ 2005

1 I – W kaplicy Sióstr Elżbietanek przy ul. św. Józefa 1/3 Mszę św. w intencji Zgromadzenia i siostry solenizantki S. Prowincjalnej Mieczysławy Krawczyńskiej odprawił ks. rektor Józef Pater.

4 I – W MWSD odbyło się doroczne spotkanie opłatkowe dziennikarzy wrocławskich. Mszy św. przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, kazanie wygłosił ks. dr Andrzej Tomko, życzenia dziennikarzom złożyli ks. Janusz Gorczyca, dyrektor wrocławskiego „Gościa Niedzielnego”, Robert Banasiak, prezes TVP Wrocław, oraz abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. W uroczystości udział wzięło ponad 150 dziennikarzy, pracowników redakcji i przedstawicieli władz.

5 I – W kaplicy kurialnej JE ks. abp Marian Gołębiowski w obecności pracowników kurialnych odczytał dekret Ojca św. Benedykta XVI o mianowaniu ks. prof. Andrzeja Siemienińskiego biskupem pomocniczym we Wrocławiu.

6 I – W gmachu MWSD we Wrocławiu odbyła się doroczna uroczystość opłatkowa nauczycieli akademickich uczelni Wrocławia. Mszy św. przewodniczył JE ks. bp Edward Janiak. Homilię nt. *I złożyli Mu pokłon* wygłosił ks. Stanisław Orzechowski, duszpasterz akademicki z Ośrodka Duszpasterskiego „Wawrzyny”. Po liturgii w refektarzu seminaryjnym życzenia nauczycielom akademickim złożyli: ks. prof. dr hab. Józef Pater, rektor PWT, prof. dr hab. Ryszard Andrzejak, rektor Akademii Medycznej, i abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski. Na koniec ks. abp Marian Gołębiowski poinformował zebranych, że ustanowił dla pięciu najlepszych studentów uczelni wrocławskich stypendium roczne w wysokości pięciu tysięcy złotych. Kandydaci do nagrody mają być zgłaszani do prof. Tadeusza Lutego, przewodniczącego Kolegium Rektorów uczelni Wrocławia i Opola. W uroczystości udział wzięło ponad 300 nauczycieli akademickich.

7 I – W Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu spotkali się prezesi 25 kół miejskich i terenowych PTTK, a następnie w Auli PWT odbyło się doroczne spotkanie opłatkowe przewodników miejskich, górskich i terenowych z Dolnego Śląska i Opolszczyzny – ok. 200 osób. Spotkanie uświetnił Chór Międzyparafialny pod dyrekcją p. prof. Władysława Sobuli, który wystąpił z koncertem kolęd polskich. Kilku wrocławskich piekarzy podzieliło się z przewodnikami pieczywem (p. Kubiak, p. Noweta, p. prezes S. Kabało i inni).

10 I – W gmachu MWSD odbyło się posiedzenie Kolegium Prorektorów Uczelni Wrocławia i Opola. W posiedzeniu wzięli prorektorzy PWT ks. prof. Wiesław Wenz i ks. prof. Włodzimierz Wołyniec. W części oficjalnej uczestników spotkania przywitał ks. rektor PWT Józef Pater.

11 I – W siedzibie IPN we Wrocławiu odbyło się spotkanie członków komisji archidiecezjalnej do opracowania najnowszych dziejów kościelnych z dyrekcją wrocławskiego oddziału IPN, podczas którego omówiono procedury prawne w korzystaniu z materiałów archiwalnych. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

11 I – Abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, dokonał uroczystego otwarcia i poświęcenia siedziby redakcji dolnośląskiej edycji „Niedzieli” przy ul. Kuźniczej 11/13 we Wrocławiu. W uroczystości udział wzięli m.in. ks. prof. Józef Pater, rektor PWT, ks. prof. Wiesław Wenz, prorektor PWT, ks. dr Marian Biskup, rektor MWSD, marszałek województwa dolnośląskiego, przedstawiciele Radia Rodzina, środowisk oraz wielu wybitnych gości z Wrocławia i Częstochowy z ks. inf. Ireneuszem Skubisiem, redaktorem naczelnym.

12 I – W Auli PWT odbył się doroczny koncert noworoczny zorganizowany przez rektora: Papieskiego Wydziału Teologicznego, ks. prof. Józefa Patera; Wyższego Seminarium Duchownego, ks. dr. Mariana Biskupa, i dyrektora Wydziału Programów Katolickich PSE „Polest” Bronisława Pałysa. Noworoczne kolędowanie zaszczylicili swoją obecnością m.in. JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ksi. bp Edward Janiak, wicewojewoda dolnośląski Roman Kurzycki, przewodniczący Rady Miejskiej Grzegorz Stopiński i Marek Mutor re-

prezentujący ministra kultury Michała Ujazdowskiego. Zespoły Spirituals Singers Band oraz Ricordanza wykonały najpiękniejsze kolędy świata.

13 I – W siedzibie Sekretariatu Episkopatu Polski odbyło się doroczne spotkanie Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, której przewodniczył JE ks. bp prof. Stanisław Wielgus. PWT reprezentowali JE ks. abp prof. Marian Gołębiewski i ks. rektor Józef Pater.

14 I – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu odbyło się spotkanie opłatkowe środowiska rolniczego, zorganizowane przez rektora Akademii Rolniczej, Agencję Własności Rolnej Skarbu Państwa, Duszpasterstwo Rolników oraz Ogólnopolską Społeczną Organizację Chłopską „WICI”. W spotkaniu wziął udział ks. rektor Józef Pater.

15 I – W Oratorium Marianum odbyło się doroczne spotkanie ekumeniczne zorganizowane przez Stowarzyszenie Prawosławne św. Piotra i Pawła we Wrocławiu i konsula honorowego Rumunii Cornela E.M. Calomfirescu. Udział w spotkaniu wzięli: Wysoka Rada Ekumeniczna Kościołów w Polsce, przedstawiciele władz wojewódzkich, samorządowych i miejskich oraz zaproszeni goście. Metropolię wrocławską reprezentował JE ks. abp Marian Gołębiewski, a PWT ks. rektor Józef Pater. W części artystycznej wystąpiły chóry: Capella Ecumenica – Adam Rajczyba; Sinaksis – Aleksander Chudobin; Cantilena – Adam Rajczyba; Oktoich – Grzegorz Cebulski i Chór Synagogi pod Białym Bocianem – Stanisław Rybarczyk.

15 I – W katedrze wrocławskiej chór posłów i senatorów z PiS, PO, LPR oraz prezydent Wrocławia Rafał Dudkiewicz zaśpiewali wspólnie na koncercie charytatywnym na rzecz Caritas Archidiecezji Wrocławskiej. Organizatorem koncertu było wrocławskie Radio Rodzina. Na koncercie obecni byli JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz, JE ks. bp Edward Janiak oraz księża profesorowie – wykładowcy z PWT.

16 I – W ramach wrocławskich obchodów Dnia Judaizmu w Muzeum Archidiecezjalnym otwarto wystawę Miry Żelechower Aleksiu pt. *Midrasze*, połączoną z prezentacją zabytkowych egzemplarzy Biblii pochodzących ze zbiorów Biblioteki Kapitulnej. Następnie w Auli PWT, ks. prof. Michał Czajkowski wystąpił z wykładem nt. *Żydowskie korzenie liturgii chrześcijańskiej*.

17 I – W drugim dniu obchodów wrocławskich Dnia Judaizmu w Auli PWT odbyła się wspólna modlitwa przeplatana śpiewem chóru synagogi wrocławskiej pod Białym Bocianem i scholi Duszpasterstwa Akademickiego „Dominik”. Modlitwie przewodniczył ks. abp Marian Gołębiewski, a poprowadzili ją wspólnie przedstawiciele Kościoła katolickiego i wrocławskiej Gminy Żydowskiej. Obchody Dnia Judaizmu przygotowało Duszpasterstwo Akademickie „Przystań” prowadzone przez S. Sybillę we współpracy z Muzeum Archidiecezjalnym i PWT.

17 I – W Akademii Muzycznej odbyło się styczniowe spotkanie Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych Miasta Wrocławia i Opola. Spotkanie, w którym wziął udział również wojewoda dolnośląski Krzysztof Grzelczyk, poprzedził koncert w wykonaniu miejscowych studentów. Udział w kolegium z PWT wzięli: JE ks. bp prof. Ignacy Dec oraz ks. rektor Józef Pater.

20 I – W sali senackiej PWT odbyło się doroczne spotkanie przewodniczących kół DTSK, któremu przewodniczył prezes Anatol Omelaniuk. Spotkanie to poprzedzone było

składaniem życzeń noworocznych i podzieleniem się opłatkiem. Życzenia w imieniu PWT złożył zebrany ks. rektor Józef Pater.

21 I – W Domu Jana Pawła II uczczono 80-lecie urodzin prof. Kazimierza Knapika i 35-lecie Katedry Gastroskopii. Udział w uroczystości wzięli ze strony kościelnej JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz i ks. rektor Józef Pater, który w imieniu społeczności akademickiej PWT wręczył Jubilatowi List gratulacyjny.

22 I – W dniu św. Wincentego odbyło się doroczne spotkanie kanoników gremialnych Kapituły Metropolitalnej w zabytkowym kapitularku. Udział w spotkaniu wzięli również księża profesorowie PWT wchodzący w skład tejże kapituły. Następnie uczestnicy spotkania wzięli udział we Mszy św. sprawowanej w archikatedrze wrocławskiej.

23 I – W Sali Senatu odbyło się styczniowe posiedzenie Rady Wydziału, w której udział wziął JE ks. abp Marian Gołębiowski, Wielki Kanclerz PWT. Na posiedzeniu Rady zatwierdzono magisteria, wyznaczono termin doktoratów i przewodu habilitacyjnego.

25 I – Na Rynku wrocławskim dowódca Śląskiego Okręgu Wojskowego gen. dyw. Ryszard Lackner uroczystie przekazał dowodzenie Śląskim Okręgiem Wojskowym i pożegnał się z mundurem, przechodząc na zasłużoną emeryturę wojskową. W uroczystości udział wzięli ze strony kościelnej JEm ks. kard. Henryk Gulbinowicz i JE ks. abp Marian Gołębiowski. Papieski Wydział Teologiczny reprezentował ks. rektor Józef Pater, który przekazał solenizantowi adres gratulacyjny.

28 I – W dniu liturgicznego wspomnienia św. Tomasza z Akwinu, Patrona uczelni kościelnych i wydziałów teologicznych, odbyła się na PWT uroczystość, na program której złożyły się: o godz. 10.00 Msza św. koncelebrowana w katedrze wrocławskiej pod przewodnictwem ks. bpa prof. Ignacego Deca, który wygłosił także okolicznościową homilię. Następnie w Auli PWT odbyła się okolicznościowa akademicka, w czasie której Wielki Kanclerz PWT ks. abp prof. Marian Gołębiowski wręczył nominacje profesorskie PWT: ks. dr. hab. Włodzimierzowi Wołyńcowi i ks. dr. hab. Waldemarowi Irkowi oraz nominacje na adiunktów: ks. dr. Adamowi Łuźniakowi, ks. dr. Jackowi Kicińskiemu CFM i ks. dr. Kazimierzowi Lubowickiemu OMI. Rozdano także dyplomy licencjackie i magisterskie. Okolicznościowy wykład pt. *Św. Tomasz – człowiek rozumu i wiary* wygłosił ks. dr. hab. Jerzy Machnac z PWT.

28 I – W Katowicach w hali targowej zawalił się dach. W katastrofie zginęło 67 osób i rannych zostało 141 osób. Ofiar może być więcej.

29 I – W Auli PWT na Ostrowie Tumskim odbył się Wieczór Tumski, poświęcony problematyce ekumenicznej. W części naukowej *Refleksje ekumeniczne* przedłożyli ks. mjr Aleksander Konachowicz z Kościoła Prawosławnego, ks. dr. Andrzej Małachowski z Kościoła Rzymskokatolickiego i dr. Janusz Witt z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W części artystycznej wystąpiły chóry: Capella Ecumenica pod dyr. Adama Rajczyby i Chór Młodzieżowy Katedry Prawosławnej we Wrocławiu SINAXIS pod dyr. Aleksandra Chudobina. Odmówiono także modlitwy za zmarłych w katastrofie w Katowicach i za ich rodziny.

LUTY

2 II – Święto Ofiarowania Pańskiego – Dzień Życia Konsekrowanego, w katedrze wrocławskiej Mszy św. koncelebrowanej z udziałem kapłanów zakonnych i diecezjalnych przewodniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski. PWT reprezentowali: ks. rektor i prorektorzy oraz księża profesorowie. Ks. prof. Wiesław Wenz, wikariusz biskupi ds. życia konsekrowanego, wystąpił z wprowadzeniem do dorocznej uroczystości. Obecny był także JE Kardynał Henryk Gulbinowicz.

2 II – W parafii św. Henryka we Wrocławiu odbyła się doroczna kolęda, w której uczestniczył JE ks. abp Marian Gołębiewski i zaproszeni księża. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

3 II – W Auli Leopoldyńskiej rozpoczął się Kongres Bonhoefferowski zorganizowany przez diecezję ewangelicko-augsburską we Wrocławiu. Udział w kongresie wzięli zaproszeni goście z Anglii, Holandii, Niemiec i Polski. PWT reprezentował ks. dr Andrzej Małachowski.

4 II – W Auli PWT trwały obrady Kongresu Bonhoefferowskiego, w których udział wzięł także ks. rektor PWT Józef Pater. W panelu uczestniczył też JE ks. abp Marian Gołębiewski.

6 II – JE ks. abp Marian Gołębiewski, wielki Kanclerz PWT, w towarzystwie ks. rektora., dyrektora i sekretarza zwizytował budynek PWT i zapoznał się z tokiem prac restauracyjno-konserwatorskich i potrzebą dalszych inwestycji.

7 II – Członkowie Komisji ds. Najnowszej Historii Archidiecezji Wrocławskiej, ks. oficjał Alojzy Ślósarczyk i ks. rektor Józef Pater, złożyli wizytę we Wrocławskim Oddziale IPN, gdzie przedłożyli konkretne zamówienie na materiały do badań.

8 II – Z okazji 36. rocznicy święceń biskupich JEM ks. Kardynała Henryka Gulbinowicza ks. rektor Józef Pater wraz z ks. Andrzejem Tomko i Andrzejem Małachowskim złożył solenizantowi najlepsze życzenia.

9 II – W Sali Wielkiej Ratusza wrocławskiego odbyło się spotkanie autorskie z prof. Władysławem Bartoszewskim. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

11 II – W katedrze wrocławskiej odbyły się święcenia biskupie ks. prof. dr. hab. Andrzeja Siemieniewskiego. Konsekratorami byli ks. abp Marian Gołębiewski, ks. kardynał Henryk Gulbinowicz i ks. bp Ignacy Dec. Obecni byli księża profesorowie PWT oraz Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych m. Wrocławia i Opola, w imieniu których ks. prof. Józef Pater złożył solenizantowi najlepsze życzenia.

12 II – W kościele św. Michała Archanioła odbyły się prymicje biskupie JE ks. bp. Andrzeja Siemieniewskiego. PWT reprezentowali ks. rektor Józef Pater i ks. prorektor Włodzimierz Wołyniec.

13 II – W sali Senatu PWT odbyło się posiedzenie Rady Wydziału PWT we Wrocławiu, podczas którego odbyła się obrona rozprawy doktorskiej pani mgr lic. Beaty Bykowskiej i ks. mgr. lic. Bogusława Konopki.

13 II – W MWSD na Radzie Pedagogicznej dokonano podsumowania zimowej sesji egzaminacyjnej, omówiono ewentualne dopuszczenie alumnów III roku do posługi lektoratu i przedłożono ważniejsze komunikaty.

15 II – W Akademii Rolniczej we Wrocławiu przy Studium Wychowania Fizycznego odbyła się uroczystość poświęcenia i oddania do użytku krytej pływalni. Poświęcenia dokonał JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

16 II – W Auli PWT odbyło się otwarte posiedzenie Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego. Specjalnym gościem był dr Bodha Subedi z Nepalu, który wygłosił wykład nt. *Religie Nepalu*.

18 II – W kościele św. Marcina Duszpasterstwo Środowisk Twórczych uczciło swojego patrona bł. Fra Angelico. Eucharystię dla artystów celebrował ks. bp Andrzej Siemieniowski. W koncelebrze uczestniczyli ks. Robert Zapotoczny, duszpasterz środowisk twórczych, o. Andrzej Bujnowski OP, ks. prof. Józef Pater, rektor PWT, ks. prałat Mirosław Drzewiecki, ks. Janusz Czarny i ks. Andrzej Małachowski. Wszyscy kapłani otrzymali z rąk prezesa Andrzeja Gnacka akty honorowych członków Stowarzyszenia *Cultura Christiana*.

19 II – W auli Klubu OKO przy ul. Pretficza odbyło się spotkanie z okazji 15-lecia Dolnośląskiej Federacji PTTK. Udział w spotkaniu wziął m.in. ks. Józef Pater, duszpasterz Federacji Dolnośląskiej, którego wyróżniono okolicznościowym dyplomem.

20 II – W Sali Senackiej PWT odbyło się kolokwium habilitacyjne ks. dra Andrzeja Małachowskiego.

21 II – W gmachu Politechniki Wrocławskiej odbyło się comiesięczne spotkanie Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych Miasta Wrocławia i Opola. Gościnnie wystąpił p. prezydent Rafał Dutkiewicz, który zwrócił uwagę na niż demograficzny i potrzebę reklamowania Wrocławia jako miasta otwartego, z możliwościami tworzenia nowych miejsc pracy.

26 II – W Auli PWT odbył się kolejny Wieczór Tumski. W części naukowej wystąpił ks. kanonik Tadeusz Zaleski z wykładem nt. *600 lat Ormian w Polsce*, a w części artystycznej wystąpił zespół ormiański z utworami muzyki armeńskiej.

27 II – W Sali Senackiej PWT odbyło się poszerzone spotkanie Rady Wydziału. Obecny był JE ks. arcybiskup Marian Gołębiewski, Wielki Kanclerz PWT. Dokonano podsumowania sesji egzaminacyjnej.

27 II – W Auli PWT odbyło się spotkanie z ambasadorem Rumunii. Z okolicznościowym koncertem wystąpił zespół rumuński i artystka śpiewaczka. Udział w spotkaniu wzięli JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz i JE ks. abp Marian Gołębiewski.

MARZEC

1 III – Na Stadionie Olimpijskim w Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu odbyła się uroczystość poświęcenia i wmurowania kamienia węgielnego pod budynek Fizjoterapii. Poświęcenia dokonał JE ks. abp Marian Gołębiewski. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater.

6 III – W gmachu MWSD obradowała Rada Pedagogiczna w związku z dopuszczeniem diakonów do święceń prezbiteratu. Obecny był JE ks. abp Marian Gołębiewski i księży biskupi pomocniczy.

8 III – W siedzibie IPN Oddział Wrocławski odbyło się spotkanie Komisji do spraw Najnowszych Dziejów Archidiecezji Wrocławskiej, w skład której wchodzi profesorowie PWT, z dyrektorem i pracownikami IPN.

9 III – W gmachu Sejmu RP w Warszawie odbyło się wspólne posiedzenie Prezydów Komisji: Edukacji, Nauki i Młodzieży oraz Finansów Publicznych, w celu rozpatrzenia poselskiego projektu ustawy o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa (druk nr 213). Udział w posiedzeniu wziął ks. rektor Józef Pater. Obecny był również prof. Tadeusz Luty, rektor Politechniki Wrocławskiej.

10 III – W Auli Uniwersytetu Opolskiego odbyła się uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* redaktorowi Jerzemu Janickiemu i prof. Janowi Miodkowi z Wrocławia. W uroczystości uczestniczył ks. rektor Józef Pater z PWT.

13 III – W Sali Senackiej PWT odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej ks. mgra lic. Władysława Terpiłowskiego. Promotorem był ks. prof. Jan Kowalski; recenzentami ks. prof. Paweł Góralczyk i ks. prof. bp Ignacy Dec.

17 III – W Auli PWT odbyło się otwarte posiedzenie WTT. Wykład do zgromadzonych księży profesorów i studentów oraz przybyłych gości wygłosił prof. Herbert Schambeck pt.: *Die Möglichkeiten der Demokratie und die Diktatur des Relativismus – ein Beitrag zur Zeitverantwortung in der Lehre Papst Benedikt XVI*. Posiedzenie powyższe zaszczylił swoją obecnością JEM ks. kard. Henryk Gulbinowicz.

19 III – W Auli PWT w ramach *Verbum cum musica* wykład wygłosił ks. bp Andrzej Siemieniowski.

25 III – W katedrze legnickiej uroczystie świętowano XIV rocznicę utworzenia diecezji legnickiej. Udział w uroczystości z PWT wzięli m.in. ks. rektor Józef Pater i ks. rektor MWSD Marian Biskup.

25 III – W kapitułarzu odbyło się nadzwyczajne posiedzenie Kapituły Katedralnej, któremu przewodniczył prepozyt ks. bp Edward Janiak, a następnie kanonicy gremialni i honorowi przeszli do katedry, gdzie nastąpiła instalacja ks. bpa Andrzeja Siemieniowskiego, włączonego do grona kanoników gremialnych.

26 III – W kościele św. Bartłomieja w ramach Wieczorów Tumskich wykład nt. *Wielkopostne tradycje w Kościele wschodnim* wygłosił JE ks. abp prof. Jeremiasz z Kościoła prawosławnego, a w części artystycznej wystąpił chór Oktoich pod dyr. diakona Grzegorza Cebulskiego.

27 III – Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego odbyła się obrona rozprawy doktorskiej ks. mgr. lic. Dariusza Walencika pt. „Funkcjonowanie parafii pod wezwaniem Matki Bożej Szkaplerznej w Imielinie w warunkach systemu totalitarnego i przeobrażeń ustrojowych w latach 1945-2002”, z diec. katowickiej. Jednym z recenzentów był ks. rektor Józef Pater z PWT we Wrocławiu.

KWIECIEŃ

1-9 IV odbywały się Dni Papieskie we Wrocławiu w I rocznicę śmierci Sługi Bożego Jana Pawła II. W wyznaczonych kościołach odprawiane były Msze św. z homilią okolicznościową i wykładem znanych osobistości, a po wykładzie w części artystycznej wystąpiły chóry i zespoły ze specjalnym programem.

8 IV – W kościele św. Idziego dzień skupienia dla przewodników PTTK Mszą św. i homilią rozpoczął ks. rektor Józef Pater. Naukę ascetyczną wygłosił ks. dr Andrzej Tomko.

20-21 IV – W Domu Pielgrzyma w Koszalinie zorganizowano doroczne spotkanie polskich księży profesorów i wykładowców historii Kościoła pod przewodnictwem JE ks. bpa prof. Jana Kopca z Opolą. Z Wrocławia obecni byli ks. rektor Józef Pater, ks. prof. Zdzisław Lec, ks. dr Tomasz Błaszczuk.

21 IV – W salach PWT we Wrocławiu przeprowadzono konkurs biblijny.

22 IV – W kościele św. Krzyża odbył się kwietniowy Wieczór Tumski, podczas którego dr Krzysztof Ruchniewicz z UW wr wystąpił z wykładem nt.: *Stosunki polsko-niemieckie po 1945 r.*, a w części artystycznej wystąpiła Capella Nova z Niemiec i Capella Ecumenica z Wrocławia.

23 IV – W kościele Sióstr Klarysek pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Ząbkowicach Śląskich rozpoczął się sezon turystyczny dla przewodników miejskich, górskich i terenowych z Dolnego Śląska. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. rektor Józef Pater. Udział wzięło blisko 200 przewodników.

24 IV – W Sali Senackiej PWT obradowała się Rada Wydziału.

25 IV – W Auli PWT w ramach WTT odbył się panel dyskusyjny wokół encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*. Udział w panelu wzięli ks. rektor Józef Pater, ks. bp prof. Ignacy Dec, ks. prof. Jan Krucina i ks. prof. Tadeusz Reroń.

26 IV – Na Uniwersytecie Warszawskim na Wydziale Sztuki odbyła się obrona pracy doktorskiej ks. Mirosława Nowaka nt.: *Kaplica błogostawionego Czestawa we Wrocławiu*. Jednym z recenzentów był ks. rektor Józef Pater.

29 IV – W Auli PWT odbyło się spotkanie z kapłanami archidiecezji wrocławskiej. Referat wiodący na temat kapłańskiej posługi wygłosił ordynariusz toruński ks. bp Andrzej Suski.

MAJ

5 V – Na cmentarzu św. Wawrzyńca przy ul. Bujwida odbył się pogrzeb śp. harcmistrza i przewodnika turystycznego Jerzego Komorowskiego. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię okolicznościową wygłosił ks. rektor Józef Pater. Obecni byli kapelani różnych chorągwi harcerskich. Uroczystość zgromadziła wielu harcerzy i przewodników.

10 V – Komisja w składzie: ks. rektor Józef Pater, ks. rektor Marian Biskup, ks. dr hab. Andrzej Małachowski i ks. dr Andrzej Tomko, złożyła wizytę rektorowi Uniwersytetu Wro-

clawskiego i wręczyła pismo związane z włączeniem Wydziału Teologicznego w strukturę uniwersyteckie.

12–13 V – Gródek n. Dunajcem, diec. tarnowska – Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych Europy Środkowo-Wschodniej. Z PWT uczestniczył ks. rektor Józef Pater. W obradach omówiono standardy nauczania na kierunku teologia oraz wskazania ze strony Państwowej Komisji Akredytacyjnej dla kierunku teologia.

19 V – W Sali Senatu PWT odbyło się kolokwium habilitacyjne ks. dr. Kazimierza Lubowickiego OMI. Recenzentami ze strony CKK byli ks. prof. Helmut Juros i ks. prof. Aloyzy Marcol, a ze strony uczelni ks. prof. Stanisław Urbański z UKSW w Warszawie i ks. bp prof. Andrzej Siemieniowski z PWT.

20 V – W katedrze wrocławskiej podczas uroczystej Eucharystii święceń kapłańskich diakonom Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego udzielił abp Marian Gołębiowski w obecności księży biskupów: Józefa Pazdura, Edwarda Janiaka i Andrzeja Siemieniowskiego oraz księży profesorów PWT i moderatorów MWSD.

21 V – W kościele NMP na Piasku w ramach majowego Wieczoru Tumskiego wykład pt. *Źródła wielkości Prymasa Stefana Wyszyńskiego w 25. rocznicę śmierci*, wygłosił ks. prof. Piotr Nitecki z PWT, a w części artystycznej wystąpił Chór Uniwersytetu Wrocławskiego „Gaudium” pod dyrekcją Alana Urbanka.

21 V – W bazylice św. Elżbiety w parafii garnizonowej w ramach Verbum cum Musica wykład pt. *Formy opozycji wobec Jezusa w świetle Ewangelii* wygłosił ks. prof. Włodzimierz Wołyniec, prorektor PWT, a w części muzycznej wystąpił chór Pueri Cantores Wratlavienses pod dyr. Kk. Stanisława Nowaka.

22 V – W Sali Senatu PWT odbyły się obrony doktoratów: o. mgr.-lic. Romana Pałaszewskiego, *Bracia Mniejsi Konwentualni w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945-1972*, Wrocław 2006 – promotor: ks. prof. Józef Mandziuk; recenzenci o. prof. Janusz Zbudniewek ZP (UKSW) i ks. prof. Władysław Bochnak (PWT Wr); oraz ks. mgr. lic. Pawła Stanoszka, *Historia parafii Stare Olesno w Ziemi Oleskiej. Od średniowiecza do czasów najnowszych*, Wrocław 2006 – promotor ks. prof. Józef Swastek; recenzenci: ks. prof. Stanisław Wilk (KUL) i ks. prof. Antoni Kielbasa (PWT Wr).

23 V – W Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu odbyło się majowe Kolegium Rektorów Uczelni Wyższych Wrocławia i Opola.

24 V – Rozpoczęła się sesja egzaminacyjna dla alumnów piątego roku MWSD we Wrocławiu

25-28 V – Papież Benedykt XVI odwiedził Polskę w ramach pielgrzymki *Śladami Jana Pawła II*. Odwiedził Warszawę, Jasną Górę, Kraków, Wadowice, Kalwarię Zebrzydowską, i obóz koncentracyjny Auschwitz-Birkenau. W spotkaniach z Ojcem Świętym uczestniczyli profesorowie PWT i MWSD oraz studenci.

29 V – W Krzeszowie odbyła się sesja naukowa z racji 300 rocznicy śmierci Michaela Leopolda Willmanna, najslawniejszego malarza śląskiego baroku pt.: *Jak Michael Willmann został Ślązakiem?*. Wykład pt. *Wkład cystersów w rozwój cywilizacji i kultury Śląska* wygłosił ks. rektor Józef Pater z PWT.

30 V – W Sali Senatu PWT odbyły się obrony doktoratów: ks. mgr. lic. Zbigniewa Żurawskiego, *Jan Amos Kanski (1592-1670) jako nauczyciel i wychowawca młodego pokolenia*. Promotor – ks. prof. Eugeniusz Mitek; recenzenci: ks. prof. Marian Wolicki (KUL) i ks. prof. Mieczysław Kogut (PWT Wr); oraz ks. mgr. lic. Krzysztofa Dzikowicza, *Zagadnienie poznania prawdy objawionej (źródła i sposoby poznania) według wybranych publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*. Promotor – ks. prof. Piotr Liszka, recenzenci: ks. prof. Piotr Jakóła (WT UO) i ks. prof. Roman Rogowski (PWT Wr).

30 V – W sali Duszpasterstwa Akademickiego „Dominik” odbyło się spotkanie z młodzieżą studencką, podczas którego ks. rektor Józef Pater z PWT miał wykład nt.: *Czerwone karty Kościoła, czyli o infiltracji duchowieństwa w PRL*.

CZERWIEC

6 VI – W Sali Senatu PWT odbyły się obrony doktoratów: ks. mgr. lic. Zdzisława Madeja, *Metafizyczne i teoriopoznawcze podstawy koncepcji prawdy w filozofii klasycznej i fenomenologii Edmunda Husserla*. Promotor: ks. bp prof. Ignacy Dec; recenzenci: ks. prof. Stanisław Kowalczyk (KUL) i ks. prof. Jan Krucina (PWT Wr); oraz ks. mgr. lic. Wiesława Korpety, *Zadania telewizji wobec jednostki i społeczeństwa*. Promotor: ks. prof. Jan Kowalski; recenzenci: ks. prof. Marian Graczyk (UKSW) i ks. prof. Tadeusz Reroń (PWT Wr).

7 VI – Wizyta ambasadora USA na PWT i w Bibliotece Kapitulnej i Muzeum Archidiecezjalnym, którego oprowadził ks. rektor Józef Pater.

8 VI – W Krakowie w Collegium Maius PAT nadała doktorat *honoris causa* JEm ks. kard. Marianowi Jaworskiemu, arcybiskupowi, metropolicie lwowskiemu. Udział w uroczystości z PWT we Wrocławiu wzięli ks. rektor Józef Pater, ks. dr Andrzej Tomko i ks. dr Adam Łuźniak.

9 VI – W Henrykowie otwarto II Ogólnopolskie Forum Gmin Cysterskich i Właścicieli Obiektów Cysterskich i Pocysterskich. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i homilię wygłosił JE ks. abp Marian Gołębiowski, metropolita wrocławski, a wykład nt.: *Wkład cystersów w rozwój kulturalny i cywilizacyjny Śląska* wygłosił ks. rektor Józef Pater.

10 VI – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów zaocznych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

10 VI – W Zamku Piastów Śląskich w Brzegu odbyła się konferencja naukowa pt. *Wydarzenia brzeskie 26 maja 1966 r. Opozycja – Kościół – komunistyczna bezpieka na terenie powiatu brzeskiego 1945-1966*”, zorganizowana przez Stowarzyszenie Przyjaciół Biblioteki Katolickiej, Starostę Powiatu Brzeskiego i Burmistrza miasta Brzegu. Referat nt.: *Służba Bezpieczeństwa PRL wobec ordynariusza wrocławskiego kardynała Bolesława Kominka* wygłosił ks. Józef Pater, rektor PWT.

12 VI – Na PWT we Wrocławiu odbył się egzamin *ex universa theologia* dla absolwentów studiów stacjonarnych. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. rektor Józef Pater.

19 VI – W sali posiedzeń Senatu PWT odbyło się poszerzone posiedzenie Rady Wydziału, któremu przewodniczył ks. prof. PWT dr hab. Józef Pater

23 VI – W katedrze wrocławskiej alumni MWSD przyjęli posługę akolitu z rąk JE ks. bpa Edwarda Janiaka

23 VI – Z okazji zakończenia roku akademickiego 2004/2005 w kościele pw. Świętych Piotra i Pawła we Wrocławiu JE ks. bp prof. Andrzej Siemieniewski przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej i wygłosił homilię. Po Mszy św. odbyła się okolicznościowa akademicka w Auli PWT, podczas której wręczono dyplomy doktorskie, licencjackie i magisterskie.

24 VI – W katedrze wrocławskiej akolici z MWSD we Wrocławiu otrzymali z rąk JE ks. abp. prof. Mariana Gołębiewskiego święcenia diakonatu.

24 VI – W Sali Wielkiej Ratusza wrocławskiego odbyła się uroczysta Sesja Rady Miejskiej w dniu Święta Wrocławia, podczas której m.in. nadany został tytuł „Civitate Wratislaviensi Donatus” reżyserowi filmów *Sami swoi* oraz *Kochaj albo rzuć*, Wojciechowi Chęcińskiemu. PWT reprezentował ks. rektor Józef Pater

25 VI – W Auli PWT odbył się czerwcowy Wieczór Tumski. Wykład pt.: *Wydarzenia Poznańskie 1956-2006*, wygłosił prof. dr hab. Leon Kieres. W części muzycznej z recitalem pieśni patriotycznych wystąpił p. Kołakowski.

Spis treści

Od REDAKCJI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

- Herbert Schambeck, *Die Möglichkeiten der Demokratie und die Diktatur des Relativismus – ein Beitrag zur Zeitverantwortung in der Lehre Papst Benedikt XVI.*
- O. Piotr Liszka CMF, *Godność osoby ludzkiej jako istotny element nowości chrześcijańskiej realizowanej w Kościele Chrystusowym*
- Ks. Józef Mandziuk, *Brat Roger z Taizé – zakonodawca i męczennik chrześcijański*
- Ks. Antoni Kielbasa SDS, *W 40-lecie po ukazaniu się orędzia pojednania*
- Ks. Mieczysław Kogut, *Udział Kościoła katolickiego w procesie integracji ziem zachodnich*
- Ks. Jerzy Machnac, *Wolność i granica. Antropologia Edyty Stein*
- Ks. Mariusz Rosik, *Antyczna biografia grecka a Ewangelia w kwestii gatunku literackiego*
- Ks. Włodzimierz Wołyniec, *Teologiczna interpretacja zagadnienia jedności w nauczaniu Jana Pawła II*
- Ks. Peter Caban, *Concept and Person of Ordinary and Extraordinary Minister of the Eucharist*
- Elżbieta Dołganiszewska, *„Extra Ecclesiam nulla salus” Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele*
- Ks. Mieczysław Kinaszczuk, *„Uchrystusowanie” człowieka w świetle teologii chrześcijańskiego Wschodu*,
- Ks. Rafał Kowalski, *Przepowiadać atrakcyjnie. Pismo Święte źródłem przepowiadania*
- Ks. Jerzy Kułaczkowski, *Rozwód a nierozzerwalność małżeństwa w ujęciu wybranych tekstów Biblii*
- Ks. Janusz Prejzner, *Autorytet w rozumieniu licealistów pełnosprawnych i niepełnosprawnych ruchowo*
- Ks. Roman Słupek SDS, *Teologiczne przesłanki zastosowania myślenia komplementarnego w teologii*
- Leszek Utrata, *Bóg, człowiek, natura. Teologiczna odpowiedzialność za naturę*

OMÓWIENIA I RCENZJE

Ks. Witold Baczyński, <i>Sprawozdanie z XI Forum Inspiracji Jungowskich</i> (Warszawa, 4 III 2006)	233
Ks. Mariusz Rosik, <i>Sprawozdanie z I Ogólnopolskiego Zjazdu Członków Założycieli i Moderatorów Diecezjalnych Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II</i> (Warszawa, 8 IV 2006)	236
José-Ramón P. Arangüena, <i>L'Église. Initiation à l'ecclésiologie</i> (rec. ks. Andrzej Nowicki)	238
„ <i>Scriptura Sacra. Studia Biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Polskiego</i> ” (rec. ks. Mariusz Rosik)	240
Pierre Hadot, <i>Plotyn albo prostota spojrzenia</i> (rec. ks. Mirosław Kiwka)	242
Henryk Komański, Szczepan Siekierka, <i>Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939-1946</i> (rec. ks. Józef Mandziuk)	244
Jutta Burggraf, <i>Théologie fondamentale</i> , (rec. ks. Andrzej Nowicki)	246
Jerzy Szymik, <i>W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury</i> (rec. ks. Włodzimierz Wołyniec)	249
John O'Donnell, <i>Klucz do teologii Balthasara</i> (rec. ks. Witold Baczyński)	250
Aelred of Rievaulx, <i>The Historical Works</i> (rec. ks. Ryszard Groń)	252
Juliusz Domański, „ <i>Scholastyczne</i> ” i „ <i>humanistyczne</i> ” <i>pojęcie filozofii</i> (rec. ks. Mirosław Kiwka)	255
Hans Urs von Balthasar, <i>Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana</i> (rec. ks. Henryk Lempa)	258
Edith Stein mit Hedwig Conrad-Martius, <i>Übersetzung von Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik</i> (rec. ks. Jerzy Machnac)	265
<i>Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	268
<i>Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II</i> , red. A. Jackowski i I. Soljan (rec. ks. Andrzej Małachowski)	269
G. Odasso, <i>Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	271
Jan Gać, <i>Śladami chrześcijaństwa. Grecja</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	274
Joanna Wójcik, <i>Seweryn Rosik – teolog moralista</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń)	276
<i>Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła</i> , red. A. Muszala (rec. ks. Tadeusz Reroń)	279
W. Heflik, A. Mrozek, L. Natkaniec-Nowak, B. Szczepanowicz, <i>Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych. Pochodzenie – miejsce w Biblii – symbolika</i> (rec. ks. Mariusz Rosik)	280

Per Beskow, <i>Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów</i> (rec. ks. Mariusz Rosik)	282
Ks. Jarosław Mariusz Lipniak, <i>Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja wspólnej deklaracji w sprawie nauki o uspra- wiedliwieniu w teologii katolickiej</i> (rec. o. Piotr Liszka CMF)	284
Ks. Mariusz Rosik, <i>Na granicy światła. Biblijne wątki „Wiedzy krzyża” Edyty Stein</i> (rec. ks. Jerzy Machnac)	285
Bp. Ignacy Dec, <i>Akademicka postługa myślenia</i> (rec. ks. Andrzej Małachowski)	287
Ks. Marian Rusecki, <i>Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej</i> (rec. ks. Andrzej Nowicki)	290
Ks. Franciszek Greniuk, <i>Teologia moralna w swej przeszłości</i> (rec. ks. Tadeusz Reroń)	293
<i>Martyres tu Logu</i> , red. Cezary Korzec (rec. ks. Mariusz Rosik)	295
<i>Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem, Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Lublin 2005)</i> (rec. ks. Wiesław Wenz)	297

POMOCE DUSZPASTERSKIE

13. niedziela zwykła, <i>Jezus i kobieta</i> (ks. Jerzy Machnac)	301
14. niedziela zwykła, <i>Jezus jest człowiekiem</i> (ks. Jerzy Machnac)	302
15. niedziela zwykła, <i>Apostolstwo</i> (ks. Mirosław Kiwka)	304
16. niedziela zwykła, <i>Odpoczynek</i> (ks. Mirosław Kiwka)	306
17. niedziela zwykła, <i>Chleb nasz powszedni</i> (ks. Mieczysław Kinaszczuk)	308
18. niedziela zwykła, <i>Chrześcijanin człowiekiem przemienionym</i> (ks. Mieczysław Kinaszczuk)	310
19. niedziela zwykła, <i>Prawda chrześcijańskiego życia</i> (ks. Waldemar Kocenda)	311
Uroczystość Wniebowzięcia, <i>Perspektywa naszego życia</i> (ks. Waldemar Kocenda)	313
20. niedziela zwykła, <i>Drogami mądrości</i> (ks. Bartosz Mitkiewicz)	314
21. niedziela zwykła, <i>Słowa życia wiecznego</i> (ks. Piotr Jurzyk)	315
22. niedziela zwykła, <i>Samarytanie nadziei</i> (ks. Marian Biskup)	317
23. niedziela zwykła, <i>Doświadczenie niezrozumienia</i> (ks. Mirosław Maliński)	319
24. niedziela zwykła, <i>Cierpiący z nami Bóg</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec)	321
25. niedziela zwykła, <i>Wielkość i służba</i> (ks. Włodzimierz Wołyniec)	322
26. niedziela zwykła, <i>Zło dobrem zwyciężać</i> (ks. Paweł Cembrowicz)	324
27. niedziela zwykła, <i>Wielkość małżeństwa</i> (ks. Krzysztof Borecki)	325

28. niedziela zwykła, <i>Najważniejsze pytanie</i> (ks. Jarosław Leśniak)	326
29. niedziela zwykła, <i>W służbie wszystkich</i> (ks. Tadeusz Reroń)	327
30. niedziela zwykła, „ <i>Rabbuni, żebym przejrzał</i> ” (ks. Aleksander Radecki)	329
Uroczystość Wszystkich Świętych, <i>Święty znaczy szczęśliwy</i> (ks. Mariusz Rosik)	331
31. niedziela zwykła, „ <i>Słuchaj, Izraelu!</i> ” (ks. Piotr Jurzyk)	333
32. niedziela zwykła, <i>Wyrzeczenie i ofiara</i> (ks. Julian Rafałko)	334
33. niedziela zwykła, <i>Teologia końca</i> (ks. Julian Rafałko)	335
Niedziela Chrystusa Króla, „ <i>Przyjdź królestwo Twoje</i> ” (ks. Józef Pater)	337
1. niedziela Adwentu, <i>Adwent i Bóg nadziei</i> (ks. Andrzej Małachowski)	339
2. niedziela Adwentu, <i>Przygotować drogę Panu</i> (ks. Józef Pater)	341
3. niedziela Adwentu, <i>Istota chrześcijańskiej radości</i> (ks. Zdzisław Zdebski)	342
4. niedziela Adwentu, „ <i>Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się</i> <i>słowa powiedziane Ci od Pana</i> ” (ks. Piotr Jurzyk)	345
Uroczystość Narodzenia Pańskiego, <i>Jesteś moim synem!</i> (ks. Andrzej Małachowski)	346
Niedziela Świętej Rodziny, <i>O rodzinnym wychowaniu</i> (ks. Andrzej Małachowski)	348

Z ŻYCIA WYDZIAŁU

Diariusz Wydarzeń na Papieskim Wydziale Teologicznym	351
--	-----

CONTENTS

From the Editor	5
-----------------------	---

ARTICLES

Herbert Schambeck, <i>Possibility of Democracy and Dictatorship of Relativism: About Time Responsibility in Teaching of Benedict XVI</i>	7
Fr. Piotr Liszka CMF, <i>Dignity of Human Person as an Essential Element of Christian Novelty Realized by Christ's Church</i>	27
Rev. Józef Mandziuk, <i>Brother Roger from Taizé – Founder of Community and Christian Martyr</i>	45
Rev. Antoni Kie ³ basa SDS, <i>Forty Years after Message of Reconciliation</i>	59
Rev. Mieczys ³ aw Kogut, <i>Catholic Church in Integration Process of West Poland</i>	69
Rev. Jerzy Machnac, <i>The Freedom and the Limits. Edit Stein's Anthropology</i>	85
Rev. Mariusz Rosik, <i>Greek Antique Biography and the Gospel. The Issue of Literary Genres</i>	99
Rev. W ³ odzimierz Wo ³ yniec, <i>Theological Interpretation of the Unity Problem in the Teaching of John Paul II</i>	119
Rev. Peter Caban, <i>Concept and Person of Ordinary and Extraordinary Minister of the Eucharist</i>	133
El ³ bieta Do ³ ganiszewska, <i>„Extra Ecclesiam nulla salus”. Cyprian from Carthage on the Church</i>	141
Rev. Mieczys ³ aw Kinaszczuk, <i>Making Christ-like Man in Christian Eastern Theology</i>	159
Rev. Rafa ³ Kowalski, <i>Attractive Preaching: Bible as a Source of Preaching</i>	173
Rev. Jerzy Ku ³ aczkowski, <i>Divorce and Marriage Indissolubility in Chosen Bible Texts</i>	181
Rev. Janusz Prejzner, <i>Authority in Understanding of Secondary-School Students both Healthy and Physically Handicapped</i>	199
Rev. Roman S ³ upek SDS, <i>Theological Reason of Application of Complementary Thinking in Theology</i>	207
Leszek Utrata, <i>God, Man, Nature. Theological Responsibility for Nature</i>	221

COMMENTS AND OPINIONS

Fr. Witold Baczyński, <i>Sprawozdanie z XI Forum Inspiracji Jungowskich (Warszawa, 4 III 2006)</i>	233
--	-----

Fr. Mariusz Rosik, <i>Sprawozdanie z I Ogólnopolskiego Zjazdu Członków Założycieli i Moderatorów Diecezjalnych Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II</i> (Warszawa, 8 IV 2006)	236
José-Ramón P. Arangüena, <i>L'Église. Initiation à l'ecclésiologie</i> (by fr. Andrzej Nowicki)	238
„ <i>Scriptura Sacra. Studia Biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego</i> ” (by fr. Mariusz Rosik)	240
Pierre Hadot, <i>Plotyn albo prostota spojrzenia</i> (by fr. Mirosław Kiwka)	242
Henryk Komański, Szczepan Siekierka, <i>Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939-1946</i> (by fr. Józef Mandziuk)	244
Jutta Burggraf, <i>Théologie fondamentale</i> , (by fr. Andrzej Nowicki)	246
Jerzy Szymik, <i>W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury</i> (by fr. Włodzimierz Wołyniec)	249
John O'Donnell, <i>Klucz do teologii Balthasara</i> (by fr. Witold Baczyński)	250
Aelred of Rievaulx, <i>The Historical Works</i> (by fr. Ryszard Groń)	252
Juliusz Domański, „ <i>Scholastyczne</i> ” i „ <i>humanistyczne</i> ” <i>pojęcie filozofii</i> (by fr. Mirosław Kiwka)	255
Hans Urs von Balthasar, <i>Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana</i> (by fr. Henryk Lempa)	258
Edith Stein mit Hedwig Conrad-Martius, <i>Übersetzung von Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik</i> (by fr. Jerzy Machnac)	265
<i>Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem</i> (by fr. Andrzej Małachowski)	268
<i>Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II</i> , red. A. Jackowski i I. Sołjan (by fr. Andrzej Małachowski)	269
G. Odasso, <i>Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii</i> (by fr. Andrzej Małachowski)	271
Jan Gać, <i>Śladami chrześcijaństwa. Grecja</i> (by fr. Andrzej Małachowski)	274
Joanna Wójcik, <i>Seweryn Rosik – teolog moralista</i> (by fr. Tadeusz Reroń)	276
<i>Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła</i> , red. A. Muszala (by fr. Tadeusz Reroń)	279
W. Heflik, A. Mrozek, L. Natkaniec-Nowak, B. Szczepanowicz, <i>Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych. Pochodzenie – miejsce w Biblii – symbolika</i> (by fr. Mariusz Rosik)	280
Per Beskow, <i>Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów</i> (by fr. Mariusz Rosik)	282
Ks. Jarosław Mariusz Lipniak, <i>Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w teologii katolickiej</i> (by fr. Piotr Liszka CMF)	284

Ks. Mariusz Rosik, <i>Na granicy światła. Biblijne wątki „Wiedzy krzyża”</i> <i>Edyty Stein</i> (by fr. Jerzy Machnac)	285
Bp. Ignacy Dec, <i>Akademicka postuga myślenia</i> (by fr. Andrzej Małachowski)	287
Ks. Marian Rusecki, <i>Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej</i> (by fr. Andrzej Nowicki)	290
Ks. Franciszek Greniuk, <i>Teologia moralna w swej przeszłości</i> (by fr. Tadeusz Reroń)	293
<i>Martyres tu Logu</i> , red. Cezary Korzec (by fr. Mariusz Rosik)	295
<i>Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem, Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Lublin 2005</i> (by fr. Wiesław Wenz)	297
PASTORAL TOOLS	301
FROM THE FACULTY'S LIFE	351

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Józef Pater (przewodniczący), ks. Andrzej Siemieniowski,
ks. Andrzej Malachowski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 9, 50-328 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70
wydawca@pft.wroc.pl

Niniejszy numer recenzowali:

Pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Opolskiego

Redakcja techniczna: Mirosława Zmysłowska

korekta: Aleksandra Kowal

Projekt okładki i stron tytułowych: Andrzej P. Bator

DRUK: Drukarnia „ARGI” S.C., ul. Żegiestowska 11, Wrocław, argi@wr.home.pl

