

WROCŁAWSKIE WIADOMOŚCI KOŚCIELNE

PISMO URZĘDOWE KURII ARCYBISKUPIEJ WROCŁAWSKIEJ

Rok XXXIX

Wrocław, styczeń-marzec 1986 r.

Nr 1-3

I. AKTA STOLICY APOSTOLSKIEJ

KONGREGACJA NAUKI WIARY

1

INSTRUKCJA O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH „TEOLOGII WYZWOLENIA”

Wprowadzenie

Ewangelia Jezusa Chrystusa jest orędziem wolności i siłą wyzwalającą. Ta zasadnicza prawda w ostatnich latach stała się przedmiotem refleksji teologów, na której skupia się żywa pełna obietnic uwaga.

Wyzwolenie jest przede wszystkim i w pierwszym rzędzie wyzwoleniem z podstawowego zniewolenia grzechem. Jej celem i kresem jest wolność dzieci Bożych będąca darem łaski. Jej następstwem logicznym jest wezwanie do wyzwolenia z różnorodnych zniewoleń w dziedzinie kulturalnej, ekonomicznej, społecznej i politycznej, które ostatecznie wywodzą się z grzechu, a które równocześnie stanowią przeszkody utrudniające ludziom życie zgodne z ich godnością. Wyraźne rozróżnienie tego, co ma charakter podstawowy oraz tego co należy do konsekwencji, stanowi warunek niezbędny refleksji teologicznej nad wyzwoleniem.

W istocie rzeczy, w obliczu problemów nie cierpiących zwłoki, jedni byli skłonni, by kłaść akcent w sposób jednostronny na wyzwoleniu ze zniewoleń typu ziemskiego i doczesnego, do tego stopnia, że sprawiają wrażenie, że na drugi plan odsuwają wyzwolenie z grzechu a tym samym praktycznie nie przyznają mu znaczenia naczelnego, jakie posiada. Na skutek tego sposób, w jaki przedstawiają problem jest niejasny i dwuznaczny. Inni, pragnąc dokładniej zapoznać się z przyczynami zniewoleń, które chcą usunąć, posługują się, bez wystarczającego zastrzeżenia krytycznego aparaturą umysłową, którą trudno, a nawet nie można oczyścić z inspiracji ideologicznej, nią dającej się pogodzić z wiarą chrześcijańską i wymogami etycznymi z niej wypływającymi.

Kongregacja Nauki Wiary nie zamierza tu w pełni przedstawiać rozległego zagadnienia wolności chrześcijańskiej i wyzwolenia. Zamierza to uczynić w późniejszym dokumencie, w którym ukaże, w sposób pozytywny, całe bogactwo tego tematu zarówno dla nauki, jak i dla praktyki.

Cel niniejszej instrukcji jest bardziej szczegółowy i bardziej ograniczony: zamierza zwrócić uwagę pasterzy, teologów i wszystkich wiernych na szkodliwe dla wiary i życia chrześcijańskiego dewiacje i ryzyko dewiacji, jakie niosą ze sobą niektóre formy teologii wyzwolenia, uciekające się w sposób niewystarczająco krytyczny do pojęć zapożyczonych z różnych kierunków myśli marksistowskiej.

To ostrzeżenie bynajmniej nie powinno być interpretowane jako dezaprobatą dla tych wszystkich, którzy wielkodusznie i w duchu autentycznie ewangelicznym chcą odpowiedzieć „na preferencyjną opcję na rzecz ubogich”. Nie będzie ono bynajmniej służyło za pretekst tym, którzy chronią się za postawą neutralności i obojętności wobec tragicznych i palących problemów nędzy i niesprawiedliwości. Wręcz przeciwnie, dyktuje je pewność, że poważne dewiacje, na które wskazuje, prowadzą w sposób nieunikniony do zdrady spraw ubogich. Bardziej niż kiedykolwiek trzeba, by chrześcijanie, których wiara jest dojrzała i którzy są zdecydowani żyć w pełni po chrześcijańsku, licznie angażowali się, z miłości dla swych braci wydziedziczonych, gnębionych lub przesładowanych, w walkę o sprawiedliwość, o wolność i ludzką godność. Bardziej niż kiedykolwiek Kościół zamierza potępić nadużycia niesprawiedliwości, wykroczenia przeciw wolności, gdziekolwiek miałyby miejsce i niezależnie od tego, kto byłby ich autorem, a także walczyć, przy użyciu środków sobie właściwych, w obronie i o promocję praw człowieka, szczególnie ludzi ubogich.

I. Dążenie

1. Potężne i niemal niepoohamowane dążenie ludów do wyzwolenia stanowi jeden z podstawowych znaków czasu, jakie Kościół winien badać i tłumaczyć w świetle Ewangelii¹. To doniosłe zjawisko naszej epoki posiada wymiar uniwersalny, ale ujawnia się w formach i stopniach zróżnicowanych w zależności od narodu. Owo dążenie jest wyraźnie widoczne przede wszystkim wśród ludów znających ciężar nędzy i w łonie warstw wydziedziczonych.

2. To dążenie daje wyraz autentycznemu, chociaż niejasnemu zrozumieniu, godności osoby, stworzonej „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26—27), wyszydzonej i wystawionej na wzgardę przez wielorakie formy ucisku typu kulturowego, politycznego, rasowego, społecznego i ekonomicznego często występujące łącznie.

3. Ewangelia, objawiając ludziom ich powołanie dzieci Bożych, wzbudziła w ich sercach potrzebę i pozytywną wolę życia w braterstwie, sprawiedliwości i pokoju, w którym każdy spotkałby się z szacunkiem i mógłby znaleźć warunki do swego rozwoju duchowego i materialnego. Ta potrzeba jest niewątpliwie źródłem dążenia, o którym wszyscy mówimy.

¹ Por. *Gaudium et spes*, n. 4.

4. Stąd człowiek nie zamierza dłużej biernie poddawać się wyniszczeniu przez nędzę i wynikające z niej następstwa: śmierć, choroby i poniżenie. Odczuwa on tę nędzę jako nie dające się ścierpieć naruszenie jego wrodzonej godności. Liczne czynniki, do których trzeba zaliczyć ewangeliczny zacyzn, przyczyniły się do obudzenia świadomości uciśnionych.

5. Nawet wśród ludności jeszcze niepiśmiennej jest rzeczą powszechnie wiadomą, że dzięki zadziwiającemu rozwojowi nauki i techniki stale wzrastająca demograficznie ludzkość jest w stanie zapewnić każdej istocie ludzkiej minimum dóbr wymaganych przez jej godność jako osoby.

6. Skandal rażących nierówności pomiędzy bogatymi i ubogimi — czy to w przypadku nierówności pomiędzy krajami bogatymi i krajami ubogimi, czy nierówności pomiędzy grupami społecznymi na obszarze tego samego kraju — nie będzie dłużej tolerowany. Z jednej strony, uzyskano nie spotykaną do tej pory obfitość dóbr, sprzyjającą marnotrawstwu, a z drugiej, wielu jeszcze żyje w stanie tak dużego ubóstwa, cechującego się brakiem dóbr pierwszej potrzeby, że trudno nawet zliczyć ofiary niedożywienia.

7. Nierówność i brak poczucia solidarności w wymianie międzynarodowej działa na korzyść krajów uprzemysłowionych, do tego stopnia, że przepaść między bogatymi i ubogimi nie przestaje się powiększać. Stąd poczucie frustracji u ludów Trzeciego Świata i oskarżenie krajów uprzemysłowionych o wyzysk i kolonializm ekonomiczny.

8. Pamięć o nadużyciach pewnego typu kolonializmu i jego skutkach często nie pozwala zapomnieć o ranach i urazach.

9. Stolica Apostolska, w myśl Soboru Watykańskiego II, a także Konferencje Episkopatów nie przestają piętnować skandalu, jakim jest gigantyczny wyścig zbrojeń, który niezależnie od zagrożenia, jakim jest dla pokoju, pochłania ogromne sumy, których tylko część wystarczyłaby, by odpowiedzieć na pilne potrzeby narodów pozbawionych elementarnych środków.

II. Przejawy tego dążenia

1. Dążenie do sprawiedliwości i faktyczne uznanie godności każdej istoty ludzkiej winno być, jak każde głębokie dążenie, wyjaśnione i ukierunkowane.

2. W istocie, rozpoznanie powinno dotyczyć form teoretycznych i praktycznych tego dążenia. Faktycznie bowiem liczne są ruchy polityczne i społeczne uważające się za autentycznych rzeczników roszczeń podnoszonych przez ubogich i sądzące, że są w stanie, nawet uciekając się do przemocy, dokonać radykalnych zmian, które położą kres uciskowi i nędzy ludzkiej.

3. Tym sposobem dążenie do sprawiedliwości często bywa opanowane przez ideologie, które ukrywają lub fałszują jego sens, proponu-

jąc walce narodów o wyzwolenie cele sprzeczne z prawdziwym celem życia ludzkiego i typy działania, suponujące systematyczne uciekanie się do przemocy, sprzeczne z etyką domagającą się poszanowania dla osób.

4. Interpretacja znaków czasu w świetle Ewangelii wymaga więc, by badać sens głębokiego dążenia narodów do sprawiedliwości, ale także by krytycznie analizować formy teoretyczne i praktyczne, jakie przyjęło to dążenie.

III. Wyzwolenie jako temat chrześcijański

1. Samo w sobie dążenie do wyzwolenia musi spotkać się z szerszym i braterskim echem w sercu i myśli chrześcijan.

2. Stąd, w zgodzie z tym dążeniem, zrodził się ruch teologiczny i duszpasterski, znany pod nazwą „teologii wyzwolenia”, najpierw w krajach Ameryki Łacińskiej, naznaczonej dziedzictwem religijnym i kulturalnym chrześcijaństwa, następnie w innych rejonach Trzeciego Świata, jak również w niektórych środowiskach krajów uprzemysłowionych.

3. Wyrażenie „teologia wyzwolenia” oznacza najpierw szczególną, pobudzającą do zaangażowania na rzecz sprawiedliwości troskę o ubogich i o ofiary ucisku. W nawiązaniu do tego podejścia, można rozróżnić liczne sposoby, często sprzeczne, pojmowania chrześcijańskiego znaczenia ubóstwa i typu wymaganego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości. Jak każdy ruch umysłowy „teologie wyzwolenia” obejmują różne stanowiska teologiczne; ich granice doktrynalne są niedostatecznie zdefiniowane.

4. Dążenie do wyzwolenia, jak sugeruje samo to wyrażenie, podejmuje temat fundamentalny dla Starego i Nowego Testamentu. Także wyrażenie „teologia wyzwolenia”, samo w sobie, jest określeniem w pełni słusznym: oznacza bowiem refleksję teologiczną skupioną na temacie biblijnym wyzwolenia i wolności oraz na jego nie cierpiących zwłoki wnioskach praktycznych. Spotkanie się dążności do wyzwolenia i teologii wyzwolenia nie jest więc przypadkowe. Znaczenie tego spotkania nie może być właściwie zrozumiane, jak tylko w świetle specyficznego charakteru Objawienia, autentycznie interpretowanego przez Magisterium Kościoła².

IV. Podstawy biblijne

1. Stąd właściwie pojęta teologia wyzwolenia stanowi zaproszenie skierowane do teologów, by pogłębić pewne istotne tematy biblijne, w trosce o poważne i pilne pytania stawiane Kościołowi przez współczesne dążenie do wyzwolenia, jak i przez ruchy wyzwolenicze, które są jego mniej lub bardziej wiernym echem. Nie sposób ani na chwilę zapomnieć

² Por. *Dei Verbum*, n. 10.

o dramatycznych sytuacjach udręczenia, z których wypływa to wezwanie do teologów.

2. Radykalne doświadczenie wolności chrześcijańskiej³ stanowi tu pierwszy punkt odniesienia. Chrystus, nasz Wyzwoliciel, wyswobodził nas z grzechu oraz z niewoli prawa i ciała, która jest typową cechą sytuacji człowieka grzesznego. To więc nowe życie łaski, owoc usprawiedliwienia, czyni nas wolnymi. Oznacza to, że najbardziej podstawowa niewola jest niewolą grzechu. Inne formy zniewolenia mają swoje najgłębsze korzenie w niewoli grzechu. Dlatego wolność w sensie całkowicie chrześcijańskim, którą cechuje życie w Duchu, nie może być mylona ze swobodą ulegania popędom ciała. Jest ona nowym życiem w miłości.

3. „Teologia wyzwolenia” szeroko posługuje się opisem z Księgi Wyjścia. W istocie rzeczy Wyjście stanowi zasadnicze wydarzenie na drodze formowania się narodu wybranego. Jest wyzwoleniem spod obcej dominacji i niewoli. Trzeba pamiętać o szczególnym znaczeniu tego wydarzenia, uwzględniając jego celowość, bowiem zmierza ono do założenia ludu Bożego i do aktu przymierza zawartego na Górze Synaj⁴. Dlatego właśnie wyzwolenia z Księgi Wyjścia nie można sprowadzać do wyzwolenia o charakterze głównie i wyłącznie politycznym. Jest zresztą rzeczą charakterystyczną, że termin „wyzwolenie” bywa czasem w Piśmie Świętym zastępowany przez bardzo bliskie mu określenie: „odkupienie”.

4. Wydarzenie historyczne z Księgi Wyjścia nigdy nie będzie wymazane z pamięci Izraela. To do niego się nawiązuje, kiedy po zburzeniu Jerozolimy i niewoli babilońskiej żywi się nadzieję na nowe wyzwolenie i oczekuje się ponadto definitywnego wyzwolenia. W tym doświadczeniu Bóg uważany jest za Wyzwolicieła. Zawrze On ze swym ludem Nowe Przymierze, które odznacza się darem Jego Ducha i nawróceniem serc⁵.

5. Różnorakie lęki i udręki przeżywane przez człowieka wiernego Bogu Przymierza są tematem wielu psalmów: skargi, błagania o pomoc, dziękczynienia mówią o zbawieniu religijnym i o wyzwoleniu. W tym kontekście nieszczęście nie jest utożsamiane po prostu ze stanem nędzy społecznej lub położeniem kogoś, kto cierpi ucisk polityczny. Obejmuje ono ponadto wrogość nieprzyjaciół, niesprawiedliwość, śmierć, winę. Psalmi ukazują nam istotne doświadczenie religijne: to od samego Boga oczekuje się zbawienia i ratunku. Bóg, a nie człowiek, może odmienić stan nędzy. Tak więc „ubodzy Pana” żyją w poczuciu całkowitej zależności i ufności w miłującą opatrzność Boga⁶. Zresztą w czasie całej wędrówki przez pustynię Pan nie przestaje troszczyć się o wyzwolenie i duchowe oczyszczenie swego ludu.

³ Por. Ga 5, 1 i nast.

⁴ Por. Wj 24.

⁵ Por. Jr 31, 31—34; Ez 36, 26 i nast.

⁶ Por. So 3, 12 i nast.

6. W Starym Testamencie prorocy, począwszy od Amosa, nie przestają ze szczególną mocą przypominać o wymogach sprawiedliwości i solidarności oraz bardzo surowo osądzać bogaczy uciskających biednych. Biorą w obronę wdowę i sierotę. Grożą mocarzom: nagromadzenie się nieprawości może tylko doprowadzić do straszliwych kar. Bowiem wierności Przymierzu nie da się pojąć bez praktykowania sprawiedliwości. Sprawiedliwość wobec Boga i sprawiedliwość wobec ludzi są nierozdzielne. Bóg jest obrońcą i wyzwolicielem ubogich⁷.

7. Takie postulaty występują w Nowym Testamencie. Nawet ulegają tam radykalizacji, jak wskazuje na to tekst błogosławieństw. Nawrócenie i odnowa winny dokonać się w głębi serca⁸.

8. Zapowiedziane już w Starym Testamencie przykazanie miłości braterskiej, rozciągające się na wszystkich ludzi, staje się tym samym najwyższą regułą życia społecznego. Żadne dyskryminacje ani ograniczenia nie mogą przeszkodzić uznaniu każdego człowieka za bliźniego.

9. Zalecane jest ubóstwo ze względu na Królestwo Boże. I w wizerunku ubożego rozpoznajemy obraz i jakby tajemnicze uobecnienie Syna Bożego, który stał się ubogim z miłości do nas⁹. Taka jest podstawa niezgłębionych słów Jezusa na temat Sądu Ostatecznego w tekście Mt 25, 31—46. Nasz Pan solidaryzuje się ze wszystkimi udrczonymi; każde udrczenie zaznaczone jest Jego obecnością.

10. Równocześnie postulaty sprawiedliwości i miłosierdzia, już zapowiedziane w Starym Testamencie, ulegają w Nowym Testamencie takiemu pogłębieniu, że nabierają nowego znaczenia. Cierpiący lub prześladowani są identyfikowani z Chrystusem¹⁰. Doskonałość, jakiej Jezus domaga się od swych uczniów (Mt 5, 18), polega na obowiązku bycia miłosiernym „jak wasz Ojciec jest miłosierny” (Łk 6, 36).

11. To właśnie w świetle chrześcijańskiego powołania do miłości braterskiej i do miłosierdzia bardzo surowo wzywa się bogatych do wypełniania swych obowiązków¹¹. Święty Paweł, w obliczu nieładu panującego w Kościele korynckim, z mocą podkreśla związek, jaki zachodzi między uczestnictwem w sakramencie miłości a dzieleniem się z bratem znajdującym się w potrzebie¹².

12. Objawienie Nowego Testamentu uczy nas, że grzech jest złem najgłębszym, dotyczącym człowieka w istocie jego osobowości. Pierwsze wyzwolenie, będące punktem odniesienia wszystkich innych, to wyzwolenie z grzechu.

13. Dlatego niewątpliwie, by zaznaczyć radykalny charakter wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa, ofiarowanego wszystkim ludziom, wolnym lub niewolnikom w sensie politycznym, Nowy Testament nie

7 Por. Pwt 10, 18—19.

8 Por. Łk 10, 25—37.

9 Por. 2 Kor 8, 9.

10 Por. Mt 25, 31—46; Dz 9, 4—5; Kol 1, 24.

11 Por. Jk 5, 1 i nast.

12 Por. 1 Kor 11, 17—34.

wymaga najpierw, jako warunku umożliwiającego tę wolność, zmiany sytuacji politycznej lub społecznej. Równocześnie List do Filemona ukazuje, że nowa wolność przyniesiona przez łaskę Chrystusa koniecznie winna mieć reperkusje na płaszczyźnie społecznej.

14. W konsekwencji nie można zawężać zakresu grzechu, którego pierwszym skutkiem jest nieład w stosunkach między człowiekiem a Bogiem, do tego, co określa się jako „grzech społeczny”. Prawda jest taka, że tylko właściwa nauka o grzechu pozwala wykazać wagę jego skutków społecznych.

15. Nie można także dopatrywać się zła głównie w niewłaściwych „strukturach” ekonomicznych, społecznych lub politycznych, tak jakby wszystkie formy zła miały przyczynę w owych strukturach, do tego stopnia, że stworzenie „nowego człowieka” miałoby zależeć od wprowadzenia odmiennych struktur ekonomicznych i społeczno-politycznych. Zapewne istnieją struktury złe i powodujące niesprawiedliwości, które trzeba z odwagą zmienić; struktury jednak, dobre czy złe, będąc owocem działania człowieka, są najpierw konsekwencjami, nim staną się przyczynami. Korzeń zła tkwi w ludzkich osobach, wolnych i odpowiedzialnych, które powinny się nawrócić dzięki łasce Jezusa Chrystusa, by żyć i działać jako nowe stworzenia w miłości bliźniego, skutecznym poszukiwaniu sprawiedliwości, opanowaniu siebie i uprawianiu cnót¹³.

Wysuwając jako pierwszy postulat radykalne przeobrażenie stosunków społecznych i krytykując z tej pozycji dążenie do doskonałości osobistej, wchodzi się na drogę negacji znaczenia osoby i jej transcendencji i podkopuje się etykę oraz jej podstawę, która polega na absolutnym charakterze rozróżnienia dobra i zła. Skoro zresztą miłość jest zasadą autentycznej doskonałości, to tej ostatniej nie da się wyobrazić bez otwarcia się na innych i bez ducha służby.

V. Głos Urzędu Nauczycielskiego

1. Chcąc odpowiedzieć na wyzwanie rzucone naszej epoce przez ucisk i głód Urząd Nauczycielski Kościoła wielokrotnie, starając się uwrażliwić sumienia chrześcijańskie na potrzebę sprawiedliwości, odpowiedzialności społecznej i solidarności z ubogimi i uciskanymi, przypomina aktualność i nagły charakter nauki i nakazów zawartych w Objawieniu.

2. Ograniczmy się tu tylko do przypomnienia niektórych z tych wystąpień, do takich najnowszych dokumentów, jak *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Evangelij nuntiandi*. Wspomnijmy także o liście do kardynała Roy, *Octogesima adveniens*.

3. Sobór Watykański II ze swej strony podjął zagadnienia wolności i sprawiedliwości w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*.

¹³ Por. Jk 2, 14—26.

4. Ojciec Święty wielokrotnie podkreślał te tematy, zwłaszcza w encyklikach *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* i *Laborem exercens*. Liczne wystąpienia, przypominając naukę o prawach człowieka poruszają bezpośrednio problemy wyzwolenia osoby ludzkiej z różnych rodzajów ucisków, których jest ofiarą. Trzeba szczególnie w tym względzie przypomnieć przemówienie wobec XXXVI Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, 2 października 1979¹⁴. 28 stycznia tego samego roku Jan Paweł II, otwierając III konferencję CELAM w Puebla, przypomniał, że pełna prawda o człowieku jest podstawą prawdziwego wyzwolenia¹⁵. Tekst ten stanowi dokument źródłowy dla teologii wyzwolenia.

5. Dwukrotnie, w 1971 i 1974, Synod Biskupów podejmował tematy bezpośrednio odnoszące się do chrześcijańskiej koncepcji wyzwolenia: temat sprawiedliwości na świecie i temat stosunku między wyzwoleniem z ucisku a wyzwoleniem integralnym, czyli zbawiennym człowieka. Prace synodów z 1971 i 1974 pozwoliły Pawłowi VI doprecyzować w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* związku zachodzące między ewangelizacją a wyzwoleniem lub promocją człowieka¹⁶.

6. Troska Kościoła o wyzwolenie i o promocję człowieka wyraziła się także w powołaniu do życia Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax*.

7. Liczne Episkopaty, w zgodzie ze Stolicą Apostolską, także przypominały nagły charakter i sposoby autentycznego wyzwolenia człowieka. W tym kontekście trzeba szczególnie przypomnieć dokumenty Konferencji Generalnych Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellin w 1968 i Puebla w 1979. Paweł VI był obecny na otwarciu konferencji w Medellin, a Jan Paweł II na konferencji w Puebla. Obaj podjęli wówczas zagadnienie nawrócenia i wyzwolenia.

8. Kontynuując myśl Pawła VI, który podkreślał specyfikę orędzia *Evangelii*¹⁷, specyfikę związaną z jego boskim pochodzeniem. Jan Paweł II w swym przemówieniu w Puebla przypomniał, jakie są trzy filary, na których opiera się cała teologia autentycznego wyzwolenia: prawda o Jezusie Chrystusie, prawda o Kościele, prawda o człowieku¹⁸.

VI. Nowa interpretacja chrześcijaństwa

1. Nie można zapominać o ogromnej bezinteresownej pracy dokonanej przez chrześcijan, pasterzy, kapłanów, zakonników i świeckich, którzy, przynaglenni miłością do swych braci, żyjących w niehumanitarnych warunkach, starają się przynieść pomoc i ulgę w obliczu niezliczonych potrzeb, będących owocem nędzy. Wśród tych chrześcijan, niektórzy sta-

¹⁴ Por. AAS 71 (1979), s. 1144—1160.

¹⁵ Por. AAS 71 (1979), s. 196.

¹⁶ Por. *Evangelii nuntiandi*, n. 25—33; AAS 68 (1976), s. 23—28.

¹⁷ Por. *Evangelii nuntiandi*, n. 31; AAS 68 (1976), s. 27.

¹⁸ Por. AAS 71 (1979), s. 188—195.

trają się znaleźć skuteczne środki, które pozwoliłyby jak najszybciej położyć kres nieznośnej sytuacji.

2. Istnieje oczywiście niebezpieczeństwo, że gorliwość i współczucie, które winny znaleźć miejsce w sercu wszystkich pasterzy, mogą ulec wypaczeniu i dewiacji, przychyłając się w kierunku inicjatywy niszczących człowieka i jego godność — podobnie jak czyni to już nędza — jeśli nie zwróci się wystarczającej uwagi na pewne pokusy.

3. Przytłaczająca świadomość naglącego charakteru tych problemów nie może sprawić, że stracimy z oczu to, co jest istotne ani prowadzić do zapomnienia o odpowiedzialności udzielonej przez Jezusa Kusiścielowi (Mt 4, 4): „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Pwt 8, 3). W tej sytuacji niektórzy, stojąc w obliczu pilnej potrzeby podziału chleba, stają przed pokusą, by wziąć w nawias i odłożyć na jutro ewangelizację; najpierw chleb, Słowo później. Byłoby śmiertelnym błędem oddzielenie jednego od drugiego, a nawet przeciwstawienie ich sobie. Zresztą wielu pod wpływem chrześcijańskiego poczucia czyni jedno i drugie¹⁹.

4. Niektórym nawet wydaje się, że konieczna walka o sprawiedliwość i wolność ludzką, rozumiana w ich znaczeniu ekonomicznym i politycznym, stanowi istotę i całość zbawienia. Ich zdaniem Ewangelia sprowadza się do czysto ziemskiej ewangelii.

5. Różne „teologie wyzwolenia” definiują się, z jednej strony, poprzez swój stosunek do prymatu opcji na rzecz ubogich, stanowczo i jednoznacznie potwierdzonych po konferencji w Medellin na konferencji w Puebla²⁰, z drugiej, przez zajmowane stanowisko wobec pokusy sprowadzenia Ewangelii zbawienia do ewangelizacji ziemskiej.

6. Przypomnijmy, że prymat opcji zdefiniowanej w Puebla ma charakter podwójny: na rzecz ubogich i na rzecz młodzieży²¹. Jest znamienne, że opcja na rzecz młodzieży na ogół została pominięta całkowitym milczeniem.

7. Powiedzieliśmy wyżej (por. IV, 3), że istnieje autentyczna „teologia wyzwolenia”, która jest zakorzeniona w Słowie Bożym, właściwie interpretowanym.

8. Traktując rzecz opisowo, trzeba mówić o „teologiach wyzwolenia”, gdyż sformułowanie to obejmuje stanowiska teologiczne, a czasem nawet ideologiczne, nie tylko różne, ale ponadto często nie dające się z sobą pogodzić.

9. W niniejszym dokumencie będzie mowa tylko o publikacjach reprezentujących ten prąd umysłowy, który pod nazwą „teologii wyzwolenia” proponuje interpretację treści wiary i chrześcijańskiej egzysten-

¹⁹ Por. Gaudium et spes, n. 39; Papież Plus XI, Quadragesimo anno; AAS 23 (1931), n. 207.

²⁰ Por. n. 1134—1165 i n. 1166—1205.

²¹ Por. Dokument z Puebla, IV, 2.

cji, poważnie odbiegającą od wiary Kościoła, a nawet więcej, będącą jej praktyczną negacją.

10. Bezkrytycznie przyjęte zapożyczenia z ideologii marksistowskiej i odwoływanie się do tez biblijnej hermeneutyki nacechowanej racjonalizmem leżą u podstaw nowej interpretacji, niszczącej to, co było autentycznie wielkoduszne w początkowym zaangażowaniu na rzecz ubogich.

VII. Analiza marksistowska

1. Niecierpliwość i dążenie do efektywności doprowadziły niektórych chrześcijan, rozczarowanych każdą inną metodą, do zwrócenia się ku temu, co nazywają „analizą marksistowską”.

2. Ich rozumowanie jest następujące: nie cierpiąca zwłoki i wybuchowa sytuacja wymaga skutecznego działania, którego nie można odkładać. Działanie skuteczne zakłada analizę naukową strukturalnych przyczyn nędzy. Z kolei marksizm wypracował narzędzia takiej analizy. Wystarczy więc zastosować je do sytuacji Trzeciego Świata, a szczególnie do sytuacji Ameryki Łacińskiej.

3. Jest rzeczą oczywistą, że analiza naukowa sytuacji i ewentualnych sposobów przeprowadzenia przemian społecznych jest warunkiem działania zdolnego do tego, by osiągnąć cele, jakie sobie postawiono. Świadczy ona o powadze zaangażowania.

4. Jednak termin „naukowy” powoduje niemal mityczną fascynację, a bynajmniej nie wszystko, co nosi etykietę „naukowości”, posiada taki charakter. To dlatego zapożyczenie metody podchodzenia do rzeczywistości winno być poprzedzone krytyczną analizą typu epistemologicznego. Tej wstępnej analizy krytycznej brakuje w niejednej „teologii wyzwolenia”.

5. W naukach humanistycznych i społecznych trzeba przede wszystkim zwracać uwagę na wielość metod i punktów widzenia, ukazujących tylko jedną stronę rzeczywistości, która z uwagi na swoją złożoność nie może być wyjaśniana w sposób jednolity i jednoznaczny.

6. W przypadku marksizmu, w znaczeniu, jakie tu zamierza się stosować, wstępna krytyka jest tym bardziej konieczna, że myśl Marksa jest totalizującą koncepcją świata, w której liczne dane, pochodzące z obserwacji i analizy opisowej, integruje się w strukturze filozoficzno-ideologicznej, decydującej o znaczeniu i wadze przypisywanej owym danym. Ideologiczne a priori stanowią zasady odczytywania rzeczywistości społecznej. Z tego względu rozdzielenie heterogenicznych elementów, tworzących tę mieszaninę epistemologicznie niespójną, jest do tego stopnia niemożliwe, że nawet kiedy się sądzi, że się przyjmuje tylko to, co jest przedstawione jako analiza, dochodzi do równoczesnego przyjęcia teologii. Dla tych powodów nierzadko te aspekty ideologiczne przeważają w zapożyczeniach od autorów marksistowskich, widocznych u wielu „teologów wyzwolenia”.

7. Ostrzeżenie Pawła VI pozostaje dzisiaj w pełni aktualne; w marksizmie, takim, jaki wprowadzony jest w życie, można wyodrębnić różne aspekty i problemy, które podsuwa się refleksji i działaniu chrześcijan. Jednak „byłoby rzeczą iluzoryczną i niebezpieczną zapominać o bardzo ścisłej więzi, jaka je z sobą łączy, czy też przyjmować poszczególne elementy analizy marksistowskiej z pominięciem ich związku z ideologią; włączać się w walkę klas w jej marksistowskiej interpretacji, nie dostrzegając, że taka metoda prowadzi do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalitarnego”²².

8. Jest rzeczą prawdziwą, iż od początku, a w ostatnich latach w sposób jeszcze bardziej dobitny, myśl marksistowska uległa zróżnicowaniu, prowadząc do powstania wielu kierunków, znacznie się od siebie różniących. O tyle, o ile nadal mają one charakter marksistowski, kierunki te wciąż nawiązują do pewnych tez podstawowych, nie dających się pogodzić z chrześcijańską koncepcją człowieka i społeczeństwa. W tym kontekście niektóre sformułowania nie są neutralne, lecz zachowują znaczenie, jakie uzyskały w pierwotnej doktrynie marksistowskiej. Tak ma się rzecz z „walką klas”. Wyrażenie to nadal jest nacechowane tą interpretacją, jaką mu nadał Marks i nie może w związku z tym być uważane za równoznacznik empirycznie pojmowanego wyrażenia „ostry konflikt społeczny”. Ci, którzy posługują się podobnymi sformułowaniami, sądząc, że zatrzymują tylko niektóre elementy analizy marksistowskiej, którą jednak w całości odrzucają, podtrzymują w umysłach swych czytelników przynajmniej poważną wieloznaczność.

9. Przypomnijmy, że ateizm i negacja osoby ludzkiej, jej wolności i jej praw, znajduje się w centrum koncepcji marksistowskiej. Posiada więc ona błędy zagrażające bezpośrednio wierze w wieczne powołanie osoby. Ponadto, chcieć włączyć do teologii „analizę”, której kryteria interpretacyjne zależą od koncepcji ateistycznej, to popaść w zgubne sprzeczności. Z drugiej strony, nieuznanie duchowej natury osoby prowadzi do całkowitego podporządkowania jej kolektywowi, a tym samym do zanegowania zasad życia społecznego i polityki odpowiadającej godności człowieka.

10. Teolog winien dokonywać w sposób specjalny krytycznego przeglądu metod analizy zapożyczonych od innych dyscyplin. Światło wiary dostarcza teologii jej zasad. Dlatego sięganie przez teologa do dorobku filozofii lub nauk humanistycznych posiada charakter „usługowy” i winno być przedmiotem krytycznego spojrzenia teologicznego. Inaczej mówiąc, kryterium (teologiczne) ostatecznym i rozstrzygającym o prawdzie może być tylko kryterium teologiczne. Ważność i stopień ważności tego, co proponują inne dyscypliny jako prawdy o człowieku, o jego historii i przeznaczeniu, często zresztą opierając się na domniemaniach, trzeba oceniać w świetle wiary i tego, co ona głosi jako prawdę o człowieku i ostatecznym sensie jego przeznaczenia.

²² Paweł VI, *Octogesima adveniens*, n. 34; AAS 63 (1971), s. 424—425.

11. Stosowanie do dzisiejszej rzeczywistości gospodarczej, społecznej i politycznej schematów interpretacyjnych zapożyczonych z myśli marksistowskiej na pierwszy rzut oka może wydawać się poniekąd słuszne o tyle, o ile sytuacja niektórych krajów jest analogiczna do tej, jaką Marks opisywał i wyjaśniał w połowie ubiegłego wieku. Opierając się na tych analogiach, dokonuje się uproszczeń, które — pomijając specyficzne czynniki istotne — uniemożliwiają faktycznie naprawdę ścisłą analizę przyczyn nędzy i podtrzymują zamęt.

12. W niektórych rejonach Ameryki Łacińskiej zagarnięcie większości bogactw przez oligarchię właścicieli, pozbawioną sumienia społecznego, niemal całkowita nieobecność lub niedowład państwa opartego na prawie, dyktatury wojskowe urągające elementarnym prawom człowieka, korupcja niektórych osób sprawujących władzę, pewne bezwzględne posunięcia zagranicznego kapitału, to czynniki podsycające gwałtowną postawę buntu u tych, którzy czują się bezsilnymi ofiarami nowego kolonializmu typu technologicznego, finansowego, monetarnego lub ekonomicznego. Uświadomienie sobie niesprawiedliwości idzie w parze z pewnym patosem, często wywodzącym się z języka marksistowskiego, niesłusznie uważanego za język „naukowy”.

13. Pierwszym warunkiem analizy jest całkowita otwartość na rzeczywistość, którą zamierza się opisać. Dlatego przyjętymi hipotezami roboczymi należy posługiwać się w sposób krytyczny. Trzeba wiedzieć, że odpowiadają one partykularnemu punktowi widzenia, czego nieuniknionym następstwem jest jednostronne podkreślanie pewnych aspektów rzeczywistości, przy zupełnym pomijaniu innych. To ograniczenie, wypływające z charakteru nauk społecznych, bywa ignorowane przez tych, którzy zamiast do hipotez uważanych za takie, odwołują się do koncepcji totalizującej, jaką jest myśl Marksa.

VIII. Wypaczenie sensu prawdy i przemocy

1. Ta totalizująca koncepcja narzuca tym samym swą logikę i skłania „teologię wyzwolenia” do przyjmowania zespołu tez niezgodnych z chrześcijańską wizją człowieka. W następstwie tego, tron ideologiczny zapożyczony z marksizmu, do którego się odwołuje, pełni funkcję zasady determinującej. Ta rola bywa mu przypisywana na skutek uznania go za naukowy, to znaczy rzeczywistości prawdziwy. W tym trzonie można rozróżnić wiele składników.

2. W logice marksistowskiej „analiza” nie da się oddzielić od praktyki i od koncepcji historii, z którą owa praxis jest związana. W ten sposób analiza jest narzędziem krytyki, a krytyka nie jest niczym innym, jak tylko etapem w walce rewolucyjnej. Walka ta jest walką klasy proletariatu, wyposażonego w swoją historyczną misję.

3. W konsekwencji ten, kto bierze udział w tej walce, może prowadzić poprawną analizę.

4. W konsekwencji, prawdziwa świadomość to świadomość partyjna.

Widać więc, że wchodzi tu w grę sama koncepcja prawdy i że jest ona zupełnie wypaczona: uważa się, że prawda istnieje tylko w partyjnej praxis.

5. Praxis i wynikająca z niej prawda to praxis i prawda partyjna, gdyż fundamentalna struktura historii naznaczona jest walką klas. Istnieje więc obiektywna konieczność wzięcia udziału w walce klas (będącej dialektycznym przeciwieństwem stosunków wyzysku, które się piętnuje). Prawda jest prawdą klasy — nie ma prawdy poza walką klasy rewolucyjnej.

6. Fundamentalne prawo historii, jakim jest prawo walki klas, implikuje, że społeczeństwo oparte jest na przemocy. Na przemoc, polegającą na panowaniu bogatych nad ubogimi, trzeba odpowiedzieć kontrprzemocą rewolucyjną, dzięki której ten stosunek zostanie odwrócony.

7. Walka klas jest tym samym traktowana jako prawo obiektywne, konieczne. Biorąc udział w tym procesie po stronie uciskanych, „tworzy” się prawdę, działa się „naukowo”. W konsekwencji, koncepcja prawdy idzie w parze z afirmacją koniecznej przemocy, a tym samym z afirmacją amoralizmu politycznego. W tych perspektywach odwoływanie się do wymogów etycznych, żądających radykalnych i odważnych reform strukturalnych i instytucjonalnych, traci wszelki sens.

8. Fundamentalne prawo walki klas posiada charakter globalny i uniwersalny. Odbija się na wszystkich sferach życia: religijnych, etycznych, kulturalnych i instytucjonalnych. W stosunku do tego prawa żadna z tych sfer nie ma charakteru autonomicznego. W każdej z nich to prawo stanowi czynnik determinujący.

9. Na skutek zależności od tych tez marksistowskich w sposób szczególny została zakwestionowana sama natura etyki. Faktycznie transcendentny charakter rozróżnienia między dobrem a złem, będący zasadą moralności, w optyce walki klas implicite został zanegowany.

IX. „Teologiczny” przekład istotnych tez

1. Stanowiska, o których tu mowa, niekiedy dosłownie występują w niektórych publikacjach „teologów wyzwolenia”. W innych wynikają one logicznie z ich przesłanek. Ponadto są one zakładane milcząco w niektórych praktykach liturgicznych, jak na przykład „Eucharystia” przekształca się w celebrację walczącego ludu, nawet jeśli ci, którzy uczestniczą w tych praktykach, nie są tego zupełnie świadomi. Chodzi więc o rzeczywisty system, nawet jeśli niektórzy wahają się pójść za jego logiką aż do końca. Jako taki, system ten jest wypaczeniem orędzia chrześcijańskiego w postaci, w jakiej Bóg zlecił je swojemu Kościołowi. Orędzie to jest więc zakwestionowane całościowo przez „teologię wyzwolenia”.

2. To nie fakt stratyfikacji społecznych, łącznie z nierównościami i niesprawiedliwościami z nią związanymi, lecz teoria walki klas jako

strukturalne i fundamentalne prawo historii, przyjmowane jest przez te „teologie wyzwolenia” jako zasada. Wyprowadza się wniosek, że tak rozumiana walka klas dzieli nawet Kościół i że to w zależności od niej należy oceniać rzeczywistość eklezjalną. Sądzi się jeszcze, iż twierdzenie, że miłość z uwagi na swą uniwersalność może zwyciężyć to, co stanowi pierwsze prawo strukturalne społeczeństwa kapitalistycznego, jest podtrzymywaniem w złej wierze kłamliwej iluzji.

3. W tej koncepcji walka klas jest motorem historii. Historia tym samym staje się pojęciem centralnym. Twierdzi się, że Bóg stał się historią i że jest tylko jedna historia, w której nie należy rozróżniać już między historią zbawienia a historią świecką. Utrzymywanie tego rozróżnienia prowadziłyby do „dualizmu”. Podobne twierdzenia świadczą o pewnym immanentyzmie historyczystycznym. Tym samym pojawia się tendencja do utożsamiania Królestwa Bożego i jego rozwoju z ruchem wyzwolenia człowieka i do traktowania historii jako podmiotu jej własnego rozwoju, polegającego na procesie samowyzwolenia człowieka drogą walki klasowej, na samoodkupieniu człowieka. To utożsamianie pozostaje w opozycji do takiej wiary Kościoła, jaką przyniósł Sobór Watykański II²³.

4. Idąc po tej samej linii, niektórzy dochodzą, nawet do całkowitego utożsamiania Boga i historii oraz do definiowania wiary jako „wierności historii”, co oznacza wierność zaangażowaną w praktykę polityczną, odpowiadającą koncepcji postępu ludzkiego, rozumianego w znaczeniu czysto doczesnego mesjanizmu.

5. W konsekwencji wiara, nadzieja i miłość uzyskują nową treść: są „wiernością historii”, „ufnością w przyszłość”, „opcją na rzecz ubogich”. Znacząco, że zostały zanegowane w swej rzeczywistości teologicznej.

6. Nieuniknionym następstwem tej nowej koncepcji jest radykalna polityzacja twierdzeń wiary i ocen teologicznych. Nie chodzi tylko o zwrócenie uwagi na konsekwencje i implikacje polityczne prawd wiary, które byłyby w zasadzie respektowane w swej wartości transcendentnej. Raczej wszelkie twierdzenia wiary lub teologii zostają podporządkowane kryterium politycznemu, uzależnionemu od teorii walki klas, motoru historii.

7. W konsekwencji, wzięcie udziału w walce klasowej przedstawia się jako wymóg samej miłości, potępia się jako postawę demobilizującą i sprzeczną z miłością ubogich pragnienie miłości, od zaraz, każdego człowieka, niezależne od jego przynależności klasowej i wychodzenie na spotkanie z nim, nie uznającymi gwałtu drogami dialogu i perswazji. Jeśli utrzymuje się, że nie powinien on być przedmiotem nienawiści, to jednak równocześnie twierdzi się, że na skutek jego obiektywnej przynależności do świata bogatych jest on przede wszystkim wrogiem klasowym, którego należy zwalczać. W konsekwencji uniwersalność miłości bliźniego i braterstwa stają się zasadą eschatologiczną, która

²³ Por. *Lumen gentium*, n. 9—17.

będzie obowiązywać dopiero w stosunku do „nowego człowieka”, który pojawi się w wyniku zwycięskiej rewolucji.

8. W stosunku do Kościoła pojawia się tendencja, by widzieć w nim tylko rzeczywistość wewnątrzhistoryczną, także podlegającą prawom rzekomo rządzącym rozwojem historycznym w jego immanentności. Ta redukcja pozbawia rzeczywistość specyficzną kościelną daru łaski Bożej i tajemnicy wiary. Jednocześnie kwestionuje się sens dalszego uczestniczenia w tym samym stole eucharystycznym chrześcijan należących do przeciwstawnych klas.

9. W swym znaczeniu pozytywnym, Kościół ubogich oznacza przyznanie preferencji wszystkim ubogim, bez wyjątku, niezależnie od formy ich ubóstwa, gdyż są oni uprzywilejowanymi przez Boga. Wyrażenie to oznacza ponadto uświadomienie sobie w naszych czasach przez Kościół, jako wspólnotę i jako instytucję, jak również przez jego członków wymogów — ubóstwa ewangelicznego.

10. Wprawdzie zasługą „teologii wyzwolenia” jest odkrycie na nowo wartości wielkich tekstów proroków i Ewangelii, występujących w obronie ubogich, jednakże dochodzi w nich do szkodliwego utożsamienia ubogiego z Pismem Świętym i proletariatu w rozumieniu Marksa. W ten sposób doszło do wypaczenia chrześcijańskiego pojmowania ubogiego, a walka o prawa ubogich przekształca się w starcie pomiędzy klasami, w ideologicznej perspektywie walki klasowej. Kościół ubogich oznacza więc Kościół klasowy, który uświadomił sobie wymogi walki rewolucyjnej jako etapu prowadzącego do wyzwolenia i celebrującego to wyzwolenie w liturgii.

11. Nasuwa się tu analogiczna uwaga w odniesieniu do wyrażenia Kościół ludowy. Z punktu widzenia pastoralnego, można przez nie rozumieć przyznanie priorytetu w dziele ewangelizacji tym, do których z uwagi na sytuację, przede wszystkim kieruje się miłość duszpasterska Kościoła. Można także mówić o Kościele jako o „ludzie Bożym”, czyli jako o ludzie Nowego Przymierza ustanowionego w Chrystusie²⁴.

12. „Teologie wyzwolenia”, o których tu mówimy, rozumieją jednak przez Kościół ludowy Kościół klasowy. Kościół ludu uciskanego, który trzeba „uświadamiać” mając na uwadze zorganizowaną walkę wyzwolenczą. Tak pojmowany lud staje się dla niektórych przedmiotem wiary.

13. Wychodząc od takiej koncepcji Kościoła ludowego, formuje się krytykę samych struktur Kościoła. Nie chodzi tylko o braterskie upomnienie adresowane do pasterzy Kościoła, których zachowanie nie dowodzi ewangelicznego ducha służby, a towarzyszą mu anachroniczne oznaki władzy, gorszące ubogich. Chodzi o zakwestionowanie struktury sakramentalnej i hierarchicznej Kościoła, takiej jaką ustanowił sam Zbawiciel. Potępia się hierarchię i Urząd Nauczycielski jako obiektywne przedstawicieli klasy panującej, którą należy zwalczać. Z teologicznego punktu widzenia stanowisko takie oznacza, że to lud jest źród-

²⁴ Por. *Gaudium et spes*, n. 39.

dłem urzędów i nie może sam sobie, według swego wyboru wyznaczać kierowników duchowych, zależnie od potrzeb swej rewolucyjnej misji historycznej.

X. Nowa hermeneutyka

1. Partyjna koncepcja prawdy, ujawniająca się w rewolucyjnej praxis, potwierdza to stanowisko. Teologowie nie podzielający tej „teologii wyzwolenia”, a zwłaszcza rzymski Urząd Nauczycielski są tym samym a priori dyskredytowani, jako zaliczający się do klasy uciskającej. Ich teologia jest teologią klasową. Ich argumenty i pouczenia nie mogą więc być rozpatrywane same w sobie, gdyż są tylko odbiciem interesów klasowych. Z tego powodu ich wywód z zasady uznany jest za błędny.

2. Ujawnia się tu globalny i totalizujący charakter „teologii wyzwolenia”. W konsekwencji zasługuje ona na krytykę nie z uwagi na takie lub inne jej twierdzenia, ale ze względu na przyjęte a priori spojrzenie klasowe, które funkcjonuje w niej jako decydująca zasada hermeneutyczna.

3. Właśnie ze względu na to klasowe założenie staje się rzeczą niezmiernie trudną, by nie powiedzieć niemożliwą, dojście do prawdziwego dialogu z niektórymi „teologiami wyzwolenia”, w którym rozmówca byłby słuchany, a jego argumenty dyskutowane obiektywnie i uważnie. Bowiem teologowie ci wychodzą, bardziej lub mniej świadomie, z założenia, że punkt widzenia klasy uciskanej i rewolucyjnej staje się ich własnym, wyłącznie decydującym o prawdzie. Kryteria teologiczne prawdy tym samym podlegają relatywizacji i są podporządkowane imperatywom walki klas. W tej perspektywie w miejsce ortodoksji jako właściwej reguły wiary stawia się ortopraksję jako kryterium prawdy. Z tego względu nie należy mylić orientacji praktycznej, która jest właściwa tradycyjnej teologii tak samo jak orientacja spekulatywna, z uznanym i uprzywilejowanym prymatem pewnego typu praxis. Faktycznie ta ostatnia, będąca praxis rewolucyjną, stałaby się najwyższym kryterium prawdy teologicznej. Zdrowa metodologia teologiczna zdaje sobie sprawę z praxis Kościoła i w niej odnajduje jedną ze swych postaw, ale to dlatego, że wynika z wiary i jest jej żywym wyrazem.

4. Nauka społeczna Kościoła jest z pogardą odrzucana. Twierdzi się, że wypływa ona z iluzji, charakterystycznej dla klas średnich nie mających historycznego przeznaczenia, iż możliwy jest kompromis.

5. Nowa hermeneutyka wpisana w „teologię wyzwolenia” prowadzi do politycznego w swej istocie odczytywania Pisma Świętego. Także duże znaczenie przypisuje się wydarzeniu Wyjścia z niewoli politycznej. Równocześnie proponuje się polityczne odczytanie Magnificat. Błąd nie polega tu na zwracaniu uwagi na polityczny wymiar fragmentów biblijnych. Polega na tym, że z tego aspektu czyni się wymiar naczelny i wyłączny, prowadzący do redukcyjnego odczytywania Pisma Świętego

6. Tym samym staje się na pozycji mesjanizmu doczesnego, będącego jednym z najbardziej radykalnych przejawów sekularyzacji Królestwa Bożego i jego wchłonięcia przez immanentny charakter ludzkiej historii.

7. W ten sposób, stawiając na pierwszym miejscu aspekt polityczny, dochodzi się do zaprzeczenia radykalnej nowości Nowego Testamentu i, przede wszystkim, do nieuznawania osoby Pana naszego Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, a także specyficznego charakteru wyzwolenia, które jest przede wszystkim wyzwoleniem z grzechu, będącego źródłem wszelkiego zła.

8. Ponadto, dystansując się wobec autorytatywnej interpretacji Urzędu Nauczycielskiego, piętnowanej jako interpertacja klasowa, odchodzi się od Tradycji. Tym samym pozbawia się zasadniczego, teologicznego kryterium interpertacji i, w sytuacji wytworzonej w ten sposób pustki, przyjmuje się najbardziej radykalne tezy egzegezy racjonalistycznej. Bezkrytycznie przyjmuje się opozycję pomiędzy „Jezusem historii” a „Jezusem wiary”.

9. Oczywiście, zachowuje się werbalne sformułowania wyznania wiary, szczególnie chalcedońskie, ale nadaje się im nowe znaczenie, będące negacją wiary Kościoła. Z jednej strony, w imię kryterium klasowego, odrzuca się naukę chrystologiczną, która wywodzi się z Tradycji, z drugiej, utrzymuje się, że dzięki rewolucyjnemu doświadczeniu walki ubogich o swe wyzwolenie dochodzi do spotkania z „Jezusem historii”.

10. Przypisuje się sobie doświadczenie analogiczne do tego, jakie było udziałem Jezusa. Doświadczenie ubogich walczących o swoje wyzwolenie, które rzekomo jest także doświadczeniem Jezusa, tym samym objawia, i tylko ono, wiedzę o prawdziwym Bogu i Jego Królestwie.

11. Jest rzeczą jasną, że wiara w Słowo Wcielone, które umarło i zmartwychwstało za wszystkich i które „uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem”²⁵, została zanegowana. Na jego miejsce wprowadza się „postać” Jezusa, będącego swoistym symbolem, który stanowi rekapitulację postulatów walki uciśnionych.

12. Tym samym nadaje się śmierci Chrystusa interpertację wyłącznie polityczną. Neguje się przez to zbawczą wartość i wszelką ekonomię odkupienia.

13. Nowa interpertacja dotyczy więc całości chrześcijańskiej tajemnicy.

14. W sposób ogólny przeprowadza ona coś, co można by nazwać odwróceniem symboli. Tak więc zamiast za św. Pawłem widzieć w Wyjściu figurę chrztu²⁶, ostatecznie będzie się dostrzegać w nim symbol politycznego wyzwolenia ludu.

²⁵ Por. Dz 2, 36.

²⁶ Por. 1 Kor 10, 1—2.

15. Stosując to samo kryterium hermeneutyczne do życia kościelnego i do struktury hierarchicznej Kościoła, stosunki między hierarchią a „bazą” stają się stosunkami dominacji, podlegającymi prawu klas. Sakramentalność, będąca korzeniem urzędów kościelnych i sprawiająca, że Kościół jest rzeczywistością duchową nie sprowadzalną do analizy wyłącznie socjologicznej jest po prostu pomijana.

16. Odwrócenie symboli występuje ponadto w dziedzinie sakramentów. Eucharystia nie jest rozpatrywana w swej prawdzie o sakramentalnej obecności pojedynczej ofiary i jako dar Ciała i Krwi Chrystusa. Staje się celebracją ludu, który walczy. W konsekwencji jedność Kościoła ulega radykalnej negacji. Jedność, pojednanie, wspólnota w miłości nie są już traktowane jako dar, który otrzymujemy od Chrystusa²⁷. Do jedności poprzez swą walkę doprowadzi historyczna klasa ubogich. Walka klas jest drogą prowadzącą do tej jedności. Eucharystia staje się Eucharystią klasy. Tym samym ulega zaprzeczeniu zwycięska moc miłości Boga, która jest nam dana.

XI. Wskazania

1. Ostrzeżenia przeciw poważnym wypaczeniom, których głosicielami są niektóre „teologie wyzwolenia”, bynajmniej nie należy interpretować jako aprobaty, nawet pośredniej, udzielonej tym, którzy przyczyniają się do utrzymania nędzy ludów, tym którzy z niej korzystają, tym którzy biorą w niej udział lub tym, którzy pozostają wobec niej obojętni. Kościół kierując się Ewangelią Miłosierdzia i z uwagi na miłość do człowieka, wsłuchuje się w wołanie o sprawiedliwość²⁸ i ze wszystkich swych sił chce na nie odpowiedzieć.

2. Kościół staje tym samym przed poważnym wezwaniem. Śmiało i odważnie, dalekowzrocznie i roztropnie, żarliwie i z mocą ducha, z miłością ubogich dochodzącą aż do ofiary, pasterze, z których wielu już to czyni, jako zadanie naczelne winni traktować udzielenie odpowiedzi na to wezwanie.

3. Ci wszyscy, kapłani, zakonnicy i świeccy, którzy wsłuchując się w wołanie o sprawiedliwość, pragną pracować nad ewangelizacją i postępem ludzkości, będą to czynić w łączności ze swymi biskupami i z Kościołem, każdy zgodnie ze swym specyficznym powołaniem eklezjalnym.

4. Świadomi eklezjalnego charakteru swego powołania, teologowie będą współpracować lojalnie i w duchu dialogu z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Uznają w Urzędzie Nauczycielskim dar Chrystusa dla Jego Kościoła²⁹ i przyjmą jego słowo i wskazania z synowskim szacunkiem.

²⁷ Por. Ef 2, 11—12.

²⁸ Por. Dokument z Puebla, I, II, 3, 3

²⁹ Por. Łk 10, 16.

5. Dopiero wychodząc od misji ewangelicznej, branej integralnie, rozumie się wymogi promocji ludzkiej i autentycznego wyzwolenia. Niezbędnymi filarami tego wyzwolenia są: prawda o Jezusie Chrystusie, o Zbawicielu, prawda o Kościele, prawda o człowieku i jego godności³⁰. W świetle Błogosławieństw, a przede wszystkim błogosławieństwa ubogich duchem, Kościół pragnie służyć szlachetnej walce o prawdę i sprawiedliwość, chcąc być na całym świecie Kościołem ubogich. Zwraca się do każdego człowieka, a tym samym do wszystkich ludzi. Jest „Kościołem uniwersalnym, Kościołem Tajemnicy Wcielenia. Nie jest Kościołem jakiejś klasy czy kasty. Przemawia zaś w imię samej prawdy. Ta prawda jest realistyczna”. Uczy on, że „należy liczyć się z każdą rzeczywistością ludzką, z każdą niesprawiedliwością, z każdym napięciem, z każdą walką”³¹.

6. Skuteczna obrona sprawiedliwości winna być oparta na prawdzie o człowieku, stworzonym na obraz Boży i powołanym do łaski Bożego synostwa. Uznanie prawdziwego stosunku człowieka do Boga stanowi podstawę sprawiedliwości jako reguły normującej stosunki między ludźmi. Jest to racja, dla której walka o prawa człowieka, stale przez Kościół przypomnianie, stanowi autentyczną walkę o sprawiedliwość.

7. Prawda o człowieku wymaga, by ta walka była prowadzona za pomocą środków odpowiadających ludzkiej godności. To dlatego systematyczne i świadome uciekanie się do ślepej przemocy przez którąkolwiek ze stron musi być potępione³².

Ten, kto ufa w przemoc i sądzi, że dzięki temu zapanuje większa sprawiedliwość, pada ofiarą śmiertelnej iluzji. Przemoc zrodzi przemoc i zdegradowuje człowieka. Urąga ona godności ludzkiej w osobie poszkodowanych i poniża tę samą godność tych, którzy się nią posługują.

8. Pilna potrzeba radykalnych reform w zakresie struktur powodujących nędzę i stanowiących same w sobie formy gwałtu nie powinna prowadzić do zapominania o tym, że źródło niesprawiedliwości znajduje się w sercu człowieka. Właśnie odwołując się do zdolności etycznych osoby i do wiecznej potrzeby wewnętrznego nawrócenia przeprowadzi się zmiany społeczne, pozostające naprawdę na służbie człowiekowi³³. Bowiem im bardziej ludzie, ożywieni poczuciem swej odpowiedzialności, będą współdziałać w sposób wolny, z własnej inicjatywy i solidarnie w przeprowadzaniu tych koniecznych zmian, sami bardziej będą wzrastać w sposób wolny, z własnej inicjatywy i solidarnie w przeprowadzaniu tych koniecznych zmian, sami bardziej będą wzrastać w człowieczeństwie. Odwrócenie stosunku między moralnością a struktu-

³⁰ Por. Jan Paweł II, Przemówienie na otwarcie konferencji w Puebla; AAS 71 (1979), s. 186–196; Dokument z Puebla II, I.

³¹ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w Rio de Janeiro do faveli „Vidigal”, 2 lipca 1980: AAS 71 (1980), s. 852–858 („L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 8 (1980).

³² Dokument z Puebla, II, 2, n. 5, 4.

³³ Por. Dokument z Puebla, IV, 3, n. 3, 1.

rami jest nacechowane antropologią materialistyczną, nie dającą się pogodzić z prawdą o człowieku.

9. Jest więc równocześnie śmiertelną iluzją wiara w to, że nowe struktury same z siebie stworzą „nowego człowieka”, w sensie prawdy o człowieku. Chrześcijanin nie może nie doceniać tego, że Duch Święty, który nam został dany, jest źródłem wszelkiej prawdziwej odnowy i że Bóg jest panem historii.

10. Równocześnie, obalenie drogą rewolucyjnej przemocy struktur powodujących niesprawiedliwość nie oznacza ipso facto ustanowienia sprawiedliwego ustroju. Tych wszystkich, którzy szczerze pragną prawdziwego wyzwolenia swych braci powinien skłonić do refleksji fakt znamionujący naszą epokę. Miliony naszych współczesnych słusznie pragną odzyskać podstawowe wolności, odebrane im przez ustroje totalitarne i ateistyczne, które doszły do władzy w imię wyzwolenia ludu. Nie można zapominać o tej hańbie naszej epoki: to właśnie starając się rzekomo przynieść im wolność, utrzymuje się całe narody w niegodnych człowieka warunkach zniewolenia. Ci którzy — być może nieświadomie — współdziałają na rzecz takiego zniewolenia, zdradzają ubogich, którym zamierzają służyć.

11. Walka klasowa jako droga prowadząca do społeczeństwa bezklasowego jest mitem uniemożliwiającym reformy i pogłębiającym nędzę i niesprawiedliwość. Ci, którzy ulegają fascynacji tym mitem, winni się zastanowić nad gorzkimi doświadczeniami historycznymi, do których on doprowadzi. Zrozumieliby wówczas, że nie chodzi bynajmniej o zaniechanie drogi skutecznej walki po stronie ubogich i na rzecz nie dającego się zrealizować ideału. Przeciwnie, chodzi o uwolnienie się od złudzeń, aby oprzeć się Ewangelii i jej realnej sile.

12. Jednym z warunków niezbędnego przywrócenia poprawności teologicznej jest uznanie wartości społecznego nauczania Kościoła. Nauczanie to nie jest bynajmniej zamknięte. Przeciwnie, jest ono otwarte na wszystkie nowe problemy, które pojawiają się z biegiem czasu. W tej perspektywie wkład teologów i myślicieli ze wszystkich regionów świata do refleksji Kościoła jest dzisiaj niezbędny.

13. Dla refleksji doktrynalnej i duszpasterskiej Kościoła również niezbędne jest doświadczenie tych, którzy pracują bezpośrednio nad ewangelizacją i promocją ubogich i uciśnionych. W tym znaczeniu trzeba powiedzieć, że docierają do świadomości pewne aspekty prawdy w oparciu o praxis, jeśli przez nią rozumie się praktykę duszpasterską i praktykę społeczną, pozostającą pod wpływem inspiracji ewangelicznych.

14. Nauczanie Kościoła w sprawach społecznych dostarcza poważnych wskazań etycznych. Jednak, aby mogło ono bezpośrednio wywierać wpływ na działalność, wymaga osobowości kompetentnych zarówno pod względem naukowym i technicznym, jak również w sferze nauk humanistycznych lub w dziedzinie polityki. Pasterze zwrócą uwagę na formację takich kompetentnych osobowości, głęboko żyjących Ewange-

lią. Dotyczy to w najwyższym stopniu świeckich, których misją właściwą jest budowa społeczeństwa.

15. Tezy „teologii wyzwolenia” są szeroko upowszechniane, jeszcze w formie bardzo uproszczonej, w czasie sesji formacyjnych lub w grupach podstawowych, którym brakuje katechetycznego i teologicznego przygotowania. Stąd są przyjmowane przez wielkodusznych mężczyzn i kobiety, którzy nie są w stanie krytycznie ich ocenić.

16. Dla tych powodów pasterze winni zważać nad jakością i treścią katechezy oraz nad formacją, która zawsze winna ukazywać orędzie zbawienia w formie integralnej, a imperatywy prawdziwego wyzwolenia człowieka w ramach tego integralnego orędzia.

17. W tym integralnym ukazywaniu chrześcijańskiej tajemnicy będzie trzeba położyć akcent na aspektach istotnych, których szczególnie stara się nie zauważyć „teologia wyzwolenia” lub które pragnie wyeliminować: mianowicie na transcendencję i darmowy charakter wyzwolenia w Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, suwerenność łaski, prawdziwą naturę środków zbawienia, a zwłaszcza Kościoła i sakramentów. Przypomni się prawdziwe znaczenie etyki, w której rozróżnienie między dobrem a złem nie może być relatywizowane, autentyczny sens grzechu, konieczność nawrócenia i powszechny charakter prawa miłości braterskiej. Będzie się ostrzegać przed polityzacją życia, która nie zauważając specyficznej natury Królestwa Bożego i transcendencji osoby, doprowadza do sakralizowania polityki i do wykorzystania religijności ludu do przedsięwzięć rewolucyjnych.

18. Winą za nieznośne sytuacje niesprawiedliwości i za istnienie systemów politycznych utrzymujących te sytuacje obciąża się czasem obrońców „ortodoksji”, zarcuając im bierność, pobłażliwość, a nawet współudział. Nawrócenia duchowego, żywej miłości Boga i bliźniego, troski o sprawiedliwość i pokój, ewangelicznego traktowania ubogich i ubóstwa, wymaga się od wszystkich, a szczególnie od pasterzy i osób odpowiedzialnych. Troska o czystość wiary musi iść w parze z troską o to, by poprzez integralne życie teologiczne dać skuteczne świadectwo służby na rzecz bliźniego, a szczególnie ubogiego i uciśnionego. Poprzez świadectwo dynamicznej i konstruktywnej siły miłości chrześcijanie położą podstawy tej „cywilizacji miłości”, o której mówiła, za Pawłem VI, konferencja w Puebla³⁴. Bardzo liczni są zresztą ci kapłani, zakonnicy i świeccy, którzy poświęcają się w sposób naprawę ewangeliczny budowaniu sprawiedliwego społeczeństwa.

Zakończenie

Słowa Pawła VI z „Wyznania wiary Ludu Bożego” z całą jasnością wyrażają wiarę Kościoła, od której nie wolno odejść pod groźbą spowodowania, obok upadku duchowego, nowej nędzy i nowych zniewoleń.

³⁴ Dokument z Puebla, IV, 2, 2, 4.

„Wyznajemy również, że Królestwo Boże, mające tu na ziemi początek w Kościele Chrystusowym, nie jest z tego świata, którego kształt przemija i że wzrostu tego Królestwa nie można uważać za to samo, co postęp kultury ludzkiej, czy też wiedzy lub techniki, lecz że wzrost ten dotyczy wprost coraz głębszego poznawania niedościgłych bogactw Chrystusowych, coraz usilniejszego pokładania nadziei w dobrach wiecznych, coraz żarliwszego odpowiadania na miłość Bożą i wreszcie coraz obfitszego szerzenia między ludźmi łaski i świętości.

Ta sama miłość skłania również Kościół do ciągłej troski o prawdziwe korzyści, gdy chodzi o dobra doczesne. Albowiem chociaż nie przestaje on przypominać swym dzieciom, że tu na ziemi nie mają trwałego miejsca to jednak pobudza je, aby wedle swych warunków życiowych oraz zasobów przyczyniały się do wzrostu swego ziemskiego państwa, aby popierały sprawiedliwość, pokój i zgodę braterską między ludźmi i aby udzielały pomocy biedniejszym i nieszczęśliwym braciom.

Usilnej troski, z jaką Kościół, Oblubienica Chrystusa, odnosi się do potrzeb ludzkich, do ich radości i oczekiwań, boleści i trudów, nie należy poczytywać za nic innego, jak za gorące pragnienie towarzyszenia im, aby oświecać ich światłem Chrystusa i aby gromadzić oraz jednoczyć wszystkich w Nim, jedynym Zbawicielu. Nigdy zaś nie należy pojmować tej troski w tym sensie, jak gdyby Kościół upodobał się do spraw tego świata, albo jakby słabnął w samym zapale, z jakim wyczekuje na Pana i Jego wiekuiste Królestwo”³⁵.

W czasie audiencji udzielonej niżej podpisanemu prefektowi Jego Świątobliwość Jan Paweł II zatwierdził tę instrukcję, przyjętą na zwykajnym posiedzeniu Kongregacji Nauki Wiary, i zarządził jej opublikowanie.

Rzym, w siedzibie Kongregacji, 6 sierpnia 1984, w święto Przemienienia Pańskiego.

Joseph kard. Ratzinger
Prefekt

Alberto Bovone
Abp tyt. Cezarei Numidyjskiej
Sekretarz

„L'Osservatore Romano” z dnia 3—4 września 1984 r. (nr 203) zamieściło tekst łaciński i włoski Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” zaopatrując go tytułem: „Poważne wypaczenia ideologiczne zdradzają sprawę ubogich”.

Komentarz do dokumentu poprzedzono następującym sformułowaniem:

³⁵ Paweł VI, Wyznanie wiary Ludu Bożego, 30 czerwca 1968; AAS 60 (1968), s. 443—444.

„Odczytywanie znaków czasu w świetle Ewangelii wymaga, aby uległa pogłębieniu wymowa dążenia ludów ku sprawiedliwości, ale równocześnie należy poddać analizie, także krytycznej, teorii i praktyki, które są proponowane dla zaspokojenia tych aspiracji”.

W zakończeniu komentarza czytamy:

„Jest koniecznym odwołanie się do Dobrej Nowiny — źródła radości — w całej jej integralności i zwartości. Jest to podstawowym zadaniem katechizacji. Jest bowiem koniecznością odnowienie sensu etyki i sensu wartości absolutnych i transcendentnych dla odróżnienia dobra i zła oraz uświadomienie podstawowej prawdy o konieczności wyzwolenia się od grzechu, której źródła znajdują się w darach Ducha Świętego. W istocie bowiem koncepcja chrześcijaństwa całkowicie upolitycznionego, ku czemu wiodą niektóre teologie, pozbawia znaczenia zarówno tajemnicy wiary, jak również chrześcijańską moralność”.

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary w sprawie niektórych aspektów „teologii wyzwolenia” została przedstawiona w dniu 3 września 1984 r. dziennikarzom zebranych w sali prasowej Stolicy Apostolskiej przez prefekta tejże kongregacji — ks. kard. J. Ratzingera oraz przewodniczącego Konferencji Episkopatów Latinoamerykańskich ks. bpa Quarracino z Argentyny. Towarzyszyli im: sekretarz Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan — ks. prałat Jorge Mejia i ks. abp Arinza, przewodniczący Sekretariatu dla Niechrześcijan.

W złożonych oświadczeniach wyjaśnili oni podłoże kontrowersji, jakie wzbudziła „teologia wyzwolenia” i wydana w tej sprawie instrukcja. Kard. J. Ratzinger odpowiadając na jedno z pytań, dotyczących rzekomego spychania na margines i ograniczania możliwości współpracy „wszystkich ludzi dobrej woli”, podkreślił, iż Kościół pozostaje zawsze otwarty na przyjęcie jakiegokolwiek pozytywnego i konstruktywnego wkładu w prawdziwe wyzwolenie człowieka — niezależnie od kogo on pochodzi — w przypadku jednak „teologii wyzwolenia” Kongregacja Nauki Wiary zabrała goś, by podkreślić absurdalność ideologizacji wiary oraz zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo przenikania, wykorzystywania i identyfikacji wiary z polityką.

„Dokument — uzupełnił ks. bp Quarracino — z całą siłą akcentuje orientację ku ubogim. To zadanie nie należy jedynie do niektórych, lecz jest obowiązkiem całego Kościoła”. Rozwinął tę myśl ks. abp Arinza mówiąc, że instrukcja bynajmniej nie ogranicza i hamuje tych, którzy oddali się posłudze ubogim, lecz dodaje im zachęty w dalszym działaniu na tej drodze.

PAPIESKA KOMISJA DLA AUTENTYCZNEJ INTERPRETACJI KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Członkowie Papieskiej Komisji dla Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego na posiedzeniu plenarnym odbytym w dniu 26 czerwca 1984 roku, na przedłożone im wątpliwości postanowili odpowiedzieć co następuje:

I wątpliwość: Czy zgodnie z normą kanonu 917, wierny, który już przystąpił do Komunii św. może ją przyjąć tego samego dnia tylko jeszcze jeden raz, czy też tylekroć, ile uczestniczy we Mszy św.?

Odpowiedź: Pozytywnie co do pierwszego, negatywnie co do drugiego.

II wątpliwość: Czy dla potwierdzenia stanu wolnego osób, które — choć były zobowiązane do zachowania formy kanonicznej — usiłowały zawrzeć małżeństwo wobec urzędnika cywilnego lub ministra akatolickiego, konieczne wymagany jest proces dokumentarny, o którym mowa w kanonie 1686, czy wystarczy badanie przedmałżeńskie zgodnie z kanonami 1066—1067?

Odpowiedź: Negatywnie co do pierwszego, pozytywnie co do drugiego.

III wątpliwość: a) Czy zgodnie z kanonem 502 par. 1, członek Kolegium Konsultorów, który przestanie należeć do Rady Kapłańskiej, zachowuje swój urząd konsultora?

Odpowiedź: Pozytywnie.

b) Czy biskup diecezjalny musi mianować konsultora w miejsce tego, który ustąpił ze swego urzędu w czasie trwania pięciolecia?

Odpowiedź: Negatywnie i „ad mentem”.

Myśl prawa jest tu następująca: obowiązek nominacji innego konsultora zachodzi tylko wówczas, gdy zabraknie minimalnej liczby konsultorów, wymaganej w kanonie 502 par. 1.

Papież Jan Paweł II, poinformowany o powyższych decyzjach na audiencji udzielonej w dniu 11 lipca 1984 roku niżej podpisanemu, postanowił je opublikować.

† **Rosalio CASTILLO LARA**
abp tyt. Precausy, z-ca przewod.
Julian HERRANZ, sekretarz

**MOTU PROPRIO „DOLENTIUM HOMINUM”
USTANAWIAJĄCE PAPIESKĄ KOMISJĘ DUSZPASTERSTWA
PRACOWNIKÓW SŁUŻBY ZDROWIA**

1. Cierpienia ludzkie zawsze były dla Kościoła przedmiotem największej troski. Naśladował on w tym pełen wymowy przykład swego Założyciela i Mistrza. W liście apostołskim *Salvifici doloris* z 11 lutego 1984 roku pisałem: „w swej mesjańskiej działalności wśród Izraela, Chrystus przybliżał się nieustannie do świata ludzkiego cierpienia”. «Przeszedł... dobrze czyniąc» — a czyny te odnosiły się przede wszystkim do cierpiących i oczekujących pomocy” (n. 16).

Istotnie, Kościół na przestrzeni dziejów uważał posługiwanie chorym i cierpiącym za integralną część swojego posłannictwa; nie tylko zachęcał chrześcijan do podejmowania rozmaitych dzieł miłosierdzia, ale sam powoływał do życia liczne instytucje religijne, których celem było wspomaganie, organizowanie, ulepszanie i rozszerzanie opieki nad słabymi i chorymi. Także misjonarze zawsze łączyli swą działalność ewangelizacyjną, głoszenie Dobrej Nowiny z leczeniem chorych i opieką nad nimi.

2. Zbliżając się do chorych i do tajemnicy cierpienia, Kościół kieruje się ściśle określoną koncepcją osoby ludzkiej i jej przeznaczeniem w planie Bożym. Według tej koncepcji celem medycyny i zabiegów leczniczych jest nie tylko dobro i zdrowie ciała, lecz osoby jako takiej, której ciało zostało dotknięte chorobą. Choroba bowiem i cierpienie są doświadczeniem, które dotyczy nie tylko ciała, ale całego człowieka w jego jedności duszy i ciała. Wiemy zresztą, że niekiedy źródło i prawdziwa przyczyna choroby przejawiającej się w ciele znajduje się w zakamarkach ludzkiej psychiki.

Dogłębna refleksja nad zjawiskiem choroby i cierpienia stawia nas zawsze wobec pytań, które wykraczają poza obręb medycyny, dotykając istoty kondycji ludzkiej na tym świecie (por. *Gaudium et spes*, 10). Łatwo więc zrozumieć, jak ważną rolę w dziedzinie opieki społecznej i zdrowotnej odgrywa nie tylko obecność duszpasterzy, ale także personelu medycznego, który mając integralnie ludzką wizję choroby, potrafi w konsekwencji zbliżyć się do chorego, cierpiącego człowieka, zachowując wobec niego w pełni ludzką postawę. Dla chrześcijanina odkupienie dokonane przez Chrystusa i Jego zbawcza łaska ogarniają wszystko, co składa się na kondycję ludzką, a więc także chorobę, cierpienie i śmierć.

3. Opieka społeczno-zdrowotna w społeczeństwie świeckim poczyniła w ostatnich latach poważne znaczące postępy. Z jednej strony, korzystanie z opieki i pomocy medycznej zostało uznane za powszechne pra-

wo obywateli, co spowodowało rozwój struktur i różnorodnych sektorów służby zdrowia. Z drugiej zaś, państwa, by sprostać tym wymogom, utworzyły specjalne ministerstwa, wydały „ad hoc” odpowiednie prawa i zastosowały specjalną politykę w zakresie systemu opieki zdrowotnej. Ze swej strony, Organizacja Narodów Zjednoczonych utworzyła Światową Organizację Zdrowia.

Ten szeroki i złożony sektor zajmuje się bezpośrednio sprawą dobra osoby ludzkiej i dobra społeczeństwa, dlatego stawia nas wobec delikatnych problemów, których nie sposób pominąć; problemy te dotyczą nie tylko aspektu społecznego i organizacyjnego, ale także etycznego i religijnego, wchodzi tu bowiem w grę podstawowe doświadczenia „ludzkie”, takie jak cierpienie, choroba i śmierć oraz związane z nimi pytania na temat roli medycyny i misji lekarza wobec chorego. Ponadto, nowe perspektywy, otwarte przez postęp nauki oraz jej możliwości techniczne i terapeutyczne, dotyczą najdelikatniejszych sfer życia, jego źródeł i najgłębszego znaczenia.

4. Wydaje się sprawą szczególnie ważną dla Kościoła dokonanie organicznej analizy coraz bardziej złożonych problemów, z jakimi muszą stykać się pracownicy służby zdrowia, w kontekście zaangażowanej współpracy między poszczególnymi grupami i różnymi typami działalności. Istnieje dziś wiele organizacji, które pozwalają chrześcijanom włączać się bezpośrednio w pracę na polu służby zdrowia: oprócz i leczenia struktury sanitarne, istnieją organizacje lekarzy katolickich, stołeczne struktury sanitarne, istnieją organizacje lekarzy katolickich, stowarzyszenia personelu paramedycznego, pielęgniarek, farmaceutów, służb ochotniczych, organizacje diecezjalne i międzydiecezjalne, krajowe i międzynarodowe, zajmujące się problemami medycyny i zdrowia. Jawi się więc potrzeba usprawnienia koordynacji wszystkich tych organizacji. Podkreśliłem tę konieczność w przemówieniu do lekarzy katolickich 3 października 1982 roku; „aby to osiągnąć, nie wystarczy indywidualne działanie. Potrzebna jest wspólna praca, inteligentna, zaprogramowana, stała, wspaniałomyślna, i to nie tylko w obrębie poszczególnych krajów, ale także w skali międzynarodowej. Koordynacja w skali światowej umożliwiłaby łatwiejsze głoszenie i bardziej skuteczną obronę waszej wiary, waszej kultury, waszego chrześcijańskiego zadania w poszukiwaniach naukowych i w pracy zawodowej” („L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1982/11-12).

5. Owa koordynacja powinna przede wszystkim służyć ułatwianiu i rozpowszechnianiu coraz lepszej formacji etyczno-religijnej chrześcijańskich pracowników służby zdrowia na całym świecie, przy uwzględnieniu różnorodnych sytuacji i specyficznych problemów, jakim muszą oni sprostać w wykonywaniu swej pracy. Ponadto winna ona służyć rozwojowi i intensyfikacji koniecznych badań, pogłębianiu i rozwiązywaniu wyżej wspomnianych, specyficznych problemów służby zdrowia, w perspektywie chrześcijańskiej koncepcji prawdziwego dobra człowieka. Na tym polu pojawiają się dziś delikatne i poważne trudności

lickiego, Papieską Radę „Cor Unum” i Radę do Spraw Rodziny; Papieską Akademię Nauk;

b) Episkopat Kościoła powszechnego (Komisje Episkopatów do spraw służby zdrowia);

c) zgromadzenia zakonne prowadzące zakłady lecznicze;

d) świeckich (przedstawiciele międzynarodowych stowarzyszeń katolickich i innych grup oraz stowarzyszeń pracujących w sektorze opieki zdrowotnej i zajmujących się ludźmi cierpiącymi).

Pełniąc swe obowiązki, komisja może zapraszać do współpracy ekspertów i tworzyć „ad hoc” grupy robocze dla zajęcia się określonymi problemami.

W końcu pragnę nadać moc prawną wszystkiemu, co — w całości i szczegółach — zostało przeze mnie ustanowione niniejszym Listem Apostolskim wydanym motu proprio, bez względu na jakiegokolwiek przeciwny przepisy.

W Rzymie, u świętego Piotra, w dniu 11 lutego 1985 r., w siódmym roku mojego pontyfikatu.

JAN PAWEŁ II, PAPIEŻ

**DOKUMENT KOMISJI DO SPRAW
STOSUNKÓW RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM:
ŻYDZI I JUDAIZM W GŁOSZENIU SŁOWA BOŻEGO
I KATECHEZIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO**

(Wskazówki do właściwego przedstawienia tych zagadnień)

Rozważania wstępne

Dnia 6 marca 1982 r. papież Jan Paweł II skierował następujące słowa do delegatów Konferencji Episkopatów i do ekspertów zgromadzonych w Rzymie w celu nadania stosunków między Kościołem i judaizmem: „...zajęliście się nauczaniem katolickim i katechezą w odniesieniu do Żydów i judaizmu (...). Musi dojść do tego, żeby to nauczanie na różnych poziomach formacji religijnej, w katechezie dzieci i młodzieży, ukazywało Żydów i judaizm nie tylko w sposób uczciwy i obiektywny, bez uprzedzeń i bez obrażania kogokolwiek, lecz by z większą świadomością ukazywało dziedzictwo wspólne Żydom i chrześcijanom” (por. „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3/1982).

W tekście tym, tak bogatym w treść, Ojciec Święty w widoczny sposób inspirował się deklaracją soborową „Nostra aetate” (n 4), która stwierdza: „Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i duchem Chrystusowym”, jak również: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie (...)”.

W ten sam sposób „Orientacje i sugestie dotyczące wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” (n. 4)” zamykają następującym zaleceniem rozdział III, zatytułowany „Nauczanie i wychowanie”, zawierający zbiór konkretnych zadań, które należy zrealizować: „Informacja o tych zagadnieniach musi objąć wszystkie szczeble nauczania i wychowania. Szczególne znaczenie mają następujące środki przekazu informacji: podręczniki do katechezy, książki do historii, środki społecznego przekazu (prasa, radio, film, telewizja). Skuteczne korzystanie z tych środków wymaga specjalnej formacji nauczycieli i wychowawców w szkołach, jak również w seminariach i na uniwersytetach” (AAS 77, 1975, s. 73).

I. Nauczanie religijne a judaizm

1. W deklaracji „Nostra aetate” (n. 4) Sobór mówi o „więzi, którą

są zespoleni duchowo” chrześcijanie i Żydzi, o „wielkim dziedzictwie duchowym wspólnym” dla jednych i drugich oraz stwierdza, że Kościół „uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u patriarchów, Mojżesza i proroków”.

2. Zwążywszy na te niepowtarzalne stosunki istniejące między chrześcijaństwem i judaizmem „związanymi na płaszczyźnie samej ich własnej tożsamości” (Jan Paweł II, 6 marca 1982 r.), stosunki, „które opierają się na Bożym planie Przymierza” (tenże), Żydzi i judaizm nie powinni zajmować miejsca przypadkowego i marginalnego w katechezie i głoszeniu Słowa Bożego, lecz ich nieodzowna obecność musi być organicznie w nie włączona.

3. To zainteresowanie judaizmem w nauczaniu katolickim nie jest oparte jedynie na podstawach historycznych lub archeologicznych. W cytowanym wyżej przemówieniu, raz jeszcze przypominając, o „wspólnym dziedzictwie” Kościoła i judaizmu, dziedzictwie „znacznym”, Ojciec święty stwierdził, że „można je rozważać samo w sobie, w lepszym jednak zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła może nam pomóc wzięcie pod uwagę wiary i życia religijnego narodu żydowskiego, tak jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie”. Chodzi zatem o troskę duszpasterską w odniesieniu do rzeczywistości wciąż żywej, ściśle związanej z Kościołem. Ojciec Święty przedstawił tę trwałą rzeczywistość narodu żydowskiego w niezwykle trafnej formule teologicznej w swym przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej Republiki Federalnej Niemiec (Moguncja, 17 listopada 1980 r.): naród żydowski Starego Przymierza, które nigdy nie zostało odwołane...”

4. Należy wciąż przypominać fragment „Orientacji i sugestii” (n. 1), w którym starano się określić zasadniczy warunek dialogu: „szacunek dla drugiego, takiego, jaki jest”, znajomość „podstawowych komponentów religijnej tradycji żydowskiej oraz uchwycenie „głównych cech, przy pomocy których sami Żydzi określają siebie w świetle przeżywanej przez nich rzeczywistości religijnej” (Wstęp).

5. Szczególny charakter i trudność nauczania chrześcijańskiego w odniesieniu do Żydów i judaizmu wynika przede wszystkim z faktu, że w takim nauczaniu należy stosować i zestawiać ze sobą różne terminy, które wyrażają stosunek między obiema ekonomiami, Starego i Nowego Testamentu: obietnica i spełnienie, ciągłość i powszechność, jedność i bycie przykładem.

Dla badającego te zagadnienia teologa i katechety oznacza to troskę wykazania w praktycznym nauczaniu, że obietnica i spełnienie wzajemnie się wyjaśniają; nowość polega na przekształceniu tego, co było wcześniej: szczególny charakter ludu Starego Testamentu nie polega na wyłączności, lecz na otwartości, i zgodnie z planem Bożym ma stać się powszechny: jedność narodu żydowskiego polega na tym, że stanowi on pewien przykład.

6. Wreszcie, „brak precyzji i niestaranność byłyby niezwykle szkodliwe” dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego (Jan Paweł II, przemó-

wienie z 6 marca 1982 r.). Zważywszy jednak, że chodzi o nauczanie i wychowanie — szkodziłoby ono przede wszystkim „tożsamości chrześcijańskiej” (tamże).

7. „Na mocy swej boskiej misji, „Kościół”, który stanowi „powszechną pomoc do zbawienia” i w którym jedynie znajduje się pełnia zbawczych środków („Unitatis redintegratio”, n. 3), „z samej swej natury musi głosić Jezusa Chrystusa światu” („Orientacje i sugestie”, n. 1). Wierzmy istotnie, że to za pośrednictwem Jezusa idziemy do Ojca (por. J 14, 6) i że „to jest życie wieczne; aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

Jezus stwierdza (J 10, 16) że będzie „jedna owczarnia i jeden pasterz”. Kościół i judaizm nie mogą być zatem przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia i Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich, „w najściślejszym poszanowaniu wolności religijnej, tak jak naucza o niej Sobór Watykański II (deklaracja „Dignitatis humanae”, „Orientacje i sugestie”, n. 1).

8. Nagląc charakter i znaczenie nauczania, które musi być przekazywane na temat judaizmu naszym wiernym, jak również fakt, że musi być ono precyzyjne, obiektywne, dokładne, wiąże się z niebezpieczeństwem antysemityzmu, który zawsze gotów jest pojawić się w różnych formach na nowo. Chodzi nie tylko o wykorzenienie z umysłów naszych wiernych resztek antysemityzmu, które jeszcze tu i ówdzie można napotkać, lecz zwłaszcza o pogłębienie, poprzez ten wysiłek wychowawczy, dokładnej znajomości szczególnej „więzi” (por. „Nostra aetate”, n. 4), która nas jako Kościół wiąże z Żydami i z judaizmem oraz o uczenie szacunku i miłości do nich, ponieważ zostali wybrani przez Boga do przygotowania przyjścia Chrystusa i ponieważ, mimo trudności w uznaniu Go za swego Mesjasza, zaczęli to wszystko, co stało stopniowo objawione i dane w trakcie owego przygotowania.

II. Stosunki między Starym i Nowym Testamentem

1. Chodzi o przedstawienie jedności biblijnego Objawienia (Stary* i Nowy Testament) oraz planu Bożego przed przystąpieniem do omawiania każdego z wydarzeń historycznych, aby podkreślić, że każde wydarzenie ma sens tylko wtedy, kiedy jest ujmowane z punktu widzenia całej historii, od stworzenia do spełnienia. Dotyczy ona całego rodzaju ludzkiego, a w szczególności wierzących. W ten sposób ostateczny sens wybrania Izraela ujawnia się jedynie w świecie całkowitego spełnienia (Rz 9—11), a wybranie Jezusa Chrystusa jest jeszcze bardziej

* Nadal używa się w tekście wyrażenia „Stary Testament”, gdyż jest ono tradycyjne (por. Już 2 Kor 3, 14), lecz także dlatego, że „Stary” nie znaczy ani „przestarzały” ani „przebrzmiały”. Tym, co zatem chce się podkreślić, jest jego nieprzemijająca wartość jako źródła Objawienia (por. „Dei Verbum”, n. 3).

rozumiałe w odniesieniu do zapowiedzi i obietnicy (por. Hbr 4, 1—11).

2. Chodzi o wydarzenia szczególne, które dotyczą tylko jednego narodu, ale które, w wizji Boga objawiającej Jego zamiary, mają nabrać znaczenia powszechnego i wymowy przykładu.

Chodzi ponadto o przedstawienie wydarzeń Starego Testamentu nie jako wydarzeń dotyczących jedynie Żydów, lecz również nas osobiście. Abraham jest prawdziwie ojcem naszej wiary (por. Rz 4, 11—12), kanon rzymski: patriarchae nostri Abrahae: I powiedziane jest (1 Kor 10, 1): „Nasi ojcowie wszyscy co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze”. Patriarchowie, prorocy i inne postacie Starego Testamentu były i zawsze będą czczeni jako święci w tradycji liturgicznej zarówno Kościoła wschodniego jak i Kościoła rzymskiego.

3. Z jedności planu Bożego wynika problem stosunków między Starym i Nowym Testamentem. Kościół, od czasów apostołskich (por. 1 Kor 10, 11), a potem nieprzerwanie w swej tradycji, rozwiązywali ten problem przez typologię, która podkreśla zasadniczą wartość Starego Testamentu w wizji chrześcijańskiej. U wielu osób jednak owa typologia budzi poczucie pewnego zakłopotania, być może wskazującego na nie rozwiązany problem.

4. Zatem, w stosowaniu typologii, której nauczanie i praktyka pochodzą z Liturgii i od Ojców Kościoła, trzeba unikać wszelkiego przejścia od Starego do Nowego Testamentu, które byłoby wyłączenie jako zerwanie. Kościół spontanicznie ożywiany przez Ducha, zdecydowanie potępił postawę Marcjona** i zawsze przeciwstawiał się jego dualizmowi.

5. Ważne jest też, by podkreślić, że interpretacja typologiczna polega na czytaniu Starego Testamentu jako przedstawienia, i pod pewnym względem, jako pierwszego zarysu i zapowiedzi Nowego (por. np. Hbr 5, 5—10 itp.). Chrystus jest teraz kluczowym punktem odniesienia Pisma: „ta skała to był Chrystus” (1 Kor 10, 4).

6. Jest zatem prawdą i dobrze jest to podkreślić, że Kościół i chrześcijanie odczytują Stary Testament w świetle przyjścia Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego i że, z tego względu, istnieje chrześcijańska lektura Starego Testamentu, która niekoniecznie zbiega się z lekturą żydowską. Tożsamość chrześcijańska i tożsamość żydowska muszą być zatem dokładnie rozróżniane w odnośnej lekturze Biblii. To wszakże w niczym nie umniejsza wartości Starego Testamentu w Kościele i nie przeszkadza, by chrześcijanie, ze swej strony, mogli roztropnie wykorzystywać tradycję lektury żydowskiej.

7. Lektura typologiczna nie jest niczym innym jak ukazaniem niezgłębionych bogactw Starego Testamentu, jego niewyczerpanej treści i tajemnicy, która go przesyca i nie powinna prowadzić do zapomina-

** Postać o skłonnościach gnostyckich z II w: odrzucił Stary Testament i część Nowego jako dzieło złego boga, demiurga. Kościół energicznie zareagował przeciwko tej herezji (por. Ireneusz).

nia, że Stary Testament zachowuje swoją własną wartość Objawienia, którą często Nowy Testament jedynie przejmie (por. Mk 12, 29—31). Zresztą podobnie Nowy Testament wymaga odczytywania go w świetle Starego. Pierwotna katecheza chrześcijańska nieustannie będzie do niego sięgać (por. np 1 Kor 5, 6—8: 10, 1—11).

8. Typologia oznacza ponadto zwrócenie się ku spełnieniu planu Bożego, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Fakt ten odnosi się również do Kościoła, który już został urzeczywistniony w Chrystusie, niemniej oczekuje swej ostatecznej doskonałości jako Ciała Chrystusa. Fakt, że Ciało Chrystusa łączy jeszcze do swej miary wielkości doskonałej (por. Ef 4, 12—13), w niczym nie umniejsza wartości bycia chrześcijaninem. Tak też powołanie patriarchów i wyjście z Egiptu nie tracą swego znaczenia i wartości właśnie w planie Bożym z uwagi na to, że są jednocześnie pośrednimi etapami (por. np. „Nostra aetate”, n. 4).

9. Wyjście, na przykład przedstawia doświadczenie ocalenia i uwolnienia, które nie kończy się na sobie samym. Oprócz swojego własnego znaczenia ma ono zdolność dalszego rozwoju. Ocalenie i wyzwolenie już się spełniły w Chrystusie i stopniowo dokonują się poprzez sakramenty w Kościele. W ten sposób przygotowuje się spełnienie planu Bożego, który czeka na ostateczne wypełnienie w powrocie Jezusa jako Mesjasza, w powrocie, o który co dzień się modlimy. Królestwo, o którego nadejście również się modlimy codziennie, w końcu nastanie. A wtedy ocalenie i wyzwolenie przekształca w Chrystusie wybranych i całe stworzenie (por. Rz 8, 19—23).

10. Ponadto, podkreślając eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa, osiągnie się większą świadomość faktu, że gdy lud Boży Starego i Nowego Przymierza rozważa przyszłość, zmierza on — nawet jeśli wychodzi z dwu różnych punktów widzenia — ku analogicznemu celom: przybyciu lub powrotowi Mesjasza i wyraźniej uświadomi sobie, że osoba Mesjasza, co do której lud Boży jest podzielony, stanowi dla tego ludu punkt zbieżny (por. „Sussidi per L'Ecumenismo della diocesi di Roma”, n. 140). Można zatem powiedzieć, że Żydzi i chrześcijanie spotykają się w podobnym doświadczeniu, zasadzającym się na tej samej obietnicy danej Abrahamowi (por. Rdz 12, 1—3; Hbr 6, 13—18).

11. Zwrócenie ku samemu Bogu, który przemówił, wsłuchani w to samo słowo, musimy dawać świadectwo tej samej pamięci i tej samej nadziei w Tym, który jest Panem historii. Byłoby również rzeczą konieczną, abyśmy wzięli na siebie odpowiedzialność za przygotowanie świata na przyjście Mesjasza, działając wspólnie na rzecz sprawiedliwości społecznej, praw osoby ludzkiej i narodów, pojednania społecznego i międzynarodowego. Nas, Żydów i chrześcijan, pobudza do tego przykazanie miłości bliźniego, wspólna nadzieja Królestwa Bożego i wielkie dziedzictwo proroków. Przekazywana już w pierwszych latach formacji poprzez katechezę, koncepcja taka konkretnie wychowywałaby młodych chrześcijan do utrzymania stosunków wzajemnej współpracy

z Żydami, idącej dalej aniżeli zwykły dialog (por. „Orientacje i sugestie”, n. 4).

III. Żydowskie korzenie chrześcijaństwa

1. Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze. Jego postęga świadomie ograniczała się do „owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24). Jezus jest w pełni człowiekiem swoich czasów i swego środowiska żydowsko-palestyńskiego z I w., dzielił jego radości i nadzieje. Podkreśla to, jak zostało objawione w Biblii (por. Rz 1, 3—4; Gal 4, 4—5), zarówno realność wcielenia, jak samo znaczenie historii zbawienia.

2. Stosunek Jezusa do prawa biblijnego i do jego interpretacji bardziej lub mniej tradycyjnych jest niewątpliwie złożony i wykazał On w tej sprawie wielką wolność (por. „antytezy” Kazania na Górze, w Mt 5, 21—48, z całą świadomością trudności egzegetycznych, postawa Jezusa wobec rygorystycznego przestrzegania szabatu: Mk 3, 1—6 itp.).

Nie ma jednak żadnej wątpliwości, że chciał On podporządkować się prawu (por. Gal 4, 4, że był obrzezany i ofiarowany w świątyni, jak każdy inny Żyd jego czasów (por. Łk 2, 21—22, 24) i że został wychowywany do zachowywania przepisów Prawa. Polecał szanować Prawo (por. Mt 5, 17—20) i być mu posłusznym (por. Mt 8, 4). Rytm Jego życia nadają, od dzieciństwa, pielgrzymki z okazji wielkich świąt (por. Łk 2, 41—52; J 2, 13; 7, 10 itp.). Często podkreślano znaczenie, w Ewangelii św. Jana, cyklu świąt żydowskich (por. 2, 13, 5, 1; 7, 2, 10, 37; 10, 22; 12, 1; 18, 28; 19, 42 itp.).

3. Trzeba również zauważyć, że Jezus często naucza w synagogach (por. Mt 4, 23; 9, 35, Łk 4, 15—18; J 18, 20 itp.), i w świątyni (por. J 18, 20 itp.), do których uczęszczał, tak jak czynili to Jego uczniowie, również po zmartwychwstaniu (por. np. Dz 2, 46; 3, 1; 21, 26 itp.). Chciał on włączyć w kontekst kultu synagogi ogłoszenie swego mesjaństwa (por. Łk 4, 16—21). Przede wszystkim jednak chciał zrealizować najwyższy akt złożenia w darze samego siebie, w ramach domowej liturgii Paschy, lub przynajmniej w ramach świąt paschalnych (por. Mk 14, 1; 12 i równoległe: J 18, 28). To zaś pozwala lepiej zrozumieć charakter „pamiętkowy” Eucharystii.

4. Tak Syn Boży wcielił się w naród i w rodzinę ludzką (por. Gal 4, 4; Rz 9, 5). W niczym to nie umniejsza, a raczej wręcz przeciwnie, faktu, że narodził się dla wszystkich ludzi (wokół Jego kołyski zbierają się żydowscy pasterze i pogańscy mędrcy: Łk 2, 8—10; Mt 2, 1—12) i że umarł za wszystkich (u stóp krzyża znowu znajdują się Żydzi, wśród których są Maria i Jan: J 19, 25—27, oraz poganie, jak setnik: Mt 15, 39 i równoległe). W ten więc sposób uczynił, w swym cielesie z dwóch narodów tylko jeden naród (por. Ef 2, 14—17). Tłumaczy to także obecność, w Palestynie i gdzie indziej, obok Ecclesia ex gentibus, Ecclesia ex circumcissione, o której mówi na przykład Euzebiusz (H. E., 5).

5. Jego stosunki z faryzeuszami nie były ani całkowite, ani zawsze polemiczne, jak ukazują to liczne przykłady, a wśród nich następujące:
— to faryzeusze ostrzegają Jezusa o niebezpieczeństwie, które Mu grozi (Łk 13, 31);

— niektórzy faryzeusze są chwaleni, jak „uczony w Piśmie” z Mk 12, 34;

— Jezus je razem z faryzeuszami (Łk 7, 36; 14, 1).

6. Jezus podziela wraz z większością Żydów palestyńskich tego okresu niektóre poglądy faryzeuszy: zmartwychwstanie ciała, formy pobożności: jałmużnę, modlitwę i post (por. Mt 6, 1—18) i liturgiczny obyczaj zwracania się do Boga jako do Ojca; pierwszeństwo przykazania miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12, 28—34). To samo powiedzieć można o Pawle (por. np. Dz 23, 8), który zawsze uważał za powód do chluby swą przynależność do grupy faryzeuszy (por. tamże 23: 6; 26, 5; Flp 3, 5).

7. Zarówno Paweł, jak zresztą sam Jezus stosowali metody lektury i interpretacji Pisma i metody nauczania uczniów, które były powszechne wśród faryzeuszy ich epoki. Widać to na przykład w stosowaniu przypowieści w postudze Jezusa lub w metodzie stosowanej przez Jezusa i przez Pawła, polegającej na posługiwaniu się cytatem z Biblii, dla uzasadnienia własnej konkluzji.

8. Trzeba też zauważyć, że faryzeusze nie są wymienieni w relacjach dotyczących Męki. Gamaliel (por. Dz. 5, 34—39) broni apostołów na zebraniu Sanhedrynu. Przedstawianie faryzeuszy wyłącznie w sposób negatywny zawiera ryzyko niedokładności i niesprawiedliwości (por. „Orientacje i sugestie”, nota 1: AAS rozdz. 1, s. 76). Choć w Ewangeliach i innych częściach Nowego Testamentu widać wszelkiego rodzaju wzmianki im nieprzychylnie, trzeba je odczytać w kontekście ruchu złożonego i zróżnicowanego. Krytyk wysuwanych pod adresem różnych typów faryzeuszy nie brak zresztą w źródłach rabinackich (por. Talmud Babiloński, Traktat Sotah, 22b itp.). „Faryzeizm” w perojatywnym znaczeniu tego słowa, może szerzyć się w każdej religii. Można także podkreślić, że surowość Jezusa wobec faryzeuszy wynika z faktu, iż jest On bliższy im niż innym grupom żydowskim sobie współczesnym (por. tamże, n. 7).

9. Wszystko to powinno pomóc do lepszego zrozumienia twierdzenia św. Pawła (Rz 11, 16 mm) o „korzeniu” i „gałęziach”. Kościół i chrześcijaństwo choć całkowicie nowe, mają swe źródło w środowisku żydowskim z pierwszego wieku i jeszcze głębiej, w „Bożym planie” („Nostra aetate”, n. 4), realizowanym przez patriarchów, Mojżesza i proroków (tamże) aż do spełnienia w Chrystusie Jezusie.

IV. Żydzi w Nowym Testamencie

1. Już „Orientacje i sugestie” stwierdziły (par. 1), że sformułowanie „Żydzi” w Ewangelii św. Jana oznacza czasem, w zależności od kon-

tekstu, „przywódców żydowskich” i „przeciwników Jezusa”, które to wyrażenia lepiej oddają myśl ewangelisty i nie wydają się kierować przeciwko narodowi żydowskiemu jako takiemu.

Obiektywne przedstawienie roli narodu żydowskiego w Nowym Testamencie musi uwzględnić następujące konkretne dane:

a) Ewangelie są owocem długiej i złożonej pracy redakcyjnej. Konstytucja dogmatyczna „*Dei Verbum*”, idąc za instrukcją „*Sancta Mater Ecclesia*” Papieskiej Komisji Biblijnej, wyróżnia tu trzy etapy: „Święci zaś autorowie napisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazywanych ustnie lub pisemnie, ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów, zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie” (n. 19).

Nie jest zatem wykluczone, że niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylnie Żydom mają jako kontekst historyczny konflikty między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską. Niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie, są wiele późniejsze od Jezusa.

To stwierdzenie pozostaje zasadnicze, jeśli chce się wyjaśnić dzisiejszym chrześcijanom sens niektórych tekstów Ewangelii.

Należy koniecznie brać to wszystko pod uwagę w przygotowaniu katechezy i homilii na ostatnie tygodnie Wielkiego Postu i na Wielki Tydzień (por. „*Orientacie i sugestie*”, n. 2, a obecnie także „*Sussidi per l'Ecumenismo della diocesi di Roma*” 1983, 144b).

b) Z drugiej strony jest jasne, że od samego początku Jego posługi istniały konflikty między Jezusem i niektórymi grupami Żydów Jego czasów, wśród nich również faryzeuszami (por. Mk 2, 1—11, 3, 6 itp.).

c) Jest ponadto bolesnym faktem, że większość narodu żydowskiego i jego władz nie uwierzyła w Jezusa, faktem nie tylko historycznym, lecz mającym również swoje znaczenie teologiczne, które sens stara się jasno wyłożyć św. Paweł (Rz 9—11).

d) Ten fakt, coraz bardziej podkreślany w miarę rozwoju misji chrześcijańskiej, zwłaszcza wśród pogan, doprowadził do nieuniknionego zerwania między judaizmem i młodym Kościołem, już nieodwołalnie rozdzielonymi i rozbieżnymi na poziomie samej wiary; ta sytuacja odbija się w redakcji tekstów Nowego Testamentu, w szczególności Ewangelii. Nie chodzi o pomniejszenie lub tuszowanie tego zerwania; czyniąc tak bowiem, szkodziłoby się tożsamości jednych i drugich. Wszakże ono w najmniejszym stopniu nie zacierza owej „więzi” duchowej, o której mówi Sobór („*Nostra aetate*”, n. 4) i której pewne aspekty ma opracować nasz dokument.

e) Rozważając ten fakt w świetle Pisma, a w szczególności cytowanych rozdziałów z Listu do Rzymian, chrześcijanie nie powinni nigdy zapominać, że wiara jest wolnym darem Boga (por. Rz 9, 12) i że nie powinno się sądzić sumienia innych. Wezwanie św. Pawła, żeby się nie

„wynosić” (Rz 11, 18) z powodu „korzenia” (tamże), nabiera w tym kontekście pełnej wymowy.

f) Nie można jednakowo traktować Żydów, którzy znali Jezusa i w Niego nie uwierzyli, lub którzy przeciwstawiali się głoszeniu Słowa Bożego przez apostołów i Żydów z późniejszych epok lub Żydów współczesnych. O ile odpowiedzialność pierwszych za ich postawę wobec Jezusa pozostaje Bożą tajemnicą (por. Rz 11, 25), drudzy znajdują się w sytuacji zupełnie odmiennej. Sobór Watykański II (Deklaracja „*Dignitatis humanae*”) naucza, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu... tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia...” (n. 2). To jest jedna z podstaw, na których opiera się dialog żydowsko-chrześcijański rozpoczęty przez Sobór.

2. Delikatne zagadnienie odpowiedzialności za śmierć Chrystusa trzeba zobaczyć w perspektywie deklaracji soborowej „*Nostra aetate*” n. 4 oraz „*Orientacji i sugestii*” n. 3. „To, co popełniono podczas Jego Męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym”, choć „władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa”. I dalej: „Chrystus... mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości za grzechy wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia” („*Nostra aetate*”, n. 4). Katechizm Soboru Trydenckiego uczy ponadto, że chrześcijanie grzesznicy są bardziej winni śmierci Chrystusa w porównaniu z niektórymi Żydami, którzy w niej mieli udział: ci ostatni, istotnie, „nie wiedzieli co czynią” (Łk 23, 34), podczas gdy my wiemy to aż za dobrze (pars I, caput V, quaest IX). W tym samym duchu i z tego samego powodu „nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych, ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego” („*Nostra aetate*”, n. 4), choć jest prawdą, że Kościół jest nowym ludem Bożym” (tamże).

V. Liturgia

1. Dla Żydów i chrześcijan Biblia stanowi samą treść liturgii: poprzez głoszenie Słowa Bożego, odpowiedź na to słowo, modlitwę uwielbienia i wstawienictwa za żywych i zmarłych, uciekanie się do miłosierdzia Bożego. Liturgia Słowa w swej specyficznej strukturze, ma źródło w judaizmie. Teksty paralelne do brewiarza oraz innych tekstów i zbiorów modlitw liturgicznych znajdujemy w judaizmie, tak jak i formuły naszych najświętszych modlitw, jak na przykład „*Ojcze nasz*”. Również modlitwy eucharystyczne są inspirowane wzorcami tradycji żydowskiej. Zacytujmy w związku z tym słowa papieża Jana Pawła II (przemówienie z 6 marca 1982 r.): „Wiara i życie religijne narodu żydowskiego, tak jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie, mogą pomóc w lepszym zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła. Odnosi się to do liturgii...”.

2. Wszystko to uwidacznia się przede wszystkim z okazji wielkich świąt roku liturgicznego, jak Pascha: Pascha historyczna, skierowana w przyszłość, dla Żydów; Pascha urzeczywistniona w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dla chrześcijan, nawet jeśli oczekują oni jeszcze ostatecznego spełnienia (por. wyżej, n. 9). Jest stale „pamiętką” przekazaną nam przez tradycję żydowską, mającą specjalną treść, różną w każdym przypadku. Istnieje zatem, z jednej i drugiej strony, równoległy dynamizm: w odniesieniu do chrześcijan, nadaje on sens uroczystości eucharystycznej (por. Antyfony „O sacrum convivium”), uroczystości paschalnej i, jako taki, aktualizuje przeszłość, przeżywaną w oczekiwaniu „aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26).

VI. Judaizm i chrześcijaństwo

1. Historia Izraela nie kończy się w roku 70 (por. „Orientacje i sugestie”, n. 2). Będzie ona trwać, zwłaszcza w wielkiej diasporze, która pozwoli Izraelowi nieść na cały świat świadectwo, często heroiczne, jego wierności jednemu Bogu i „wynosić Go pochwałami przed wszystkim, co żyje” (Tb 13, 4), zachowując stale w centrum swych nadziei wspomnienie o ziemi przodków (Sedes pasquale).

Chrześcijan zachęca się, by zrozumieli tę więź religijną, która korzeniami swymi sięga tradycji biblijnej, choć nie powinni przejmować szczególnej interpretacji religijnej takiego związku (por. Deklaracja konferencji biskupów katolickich Stanów Zjednoczonych, 20 listopada 1975).

Co do istnienia państwa Izrael i jego wyborów politycznych, trzeba je widzieć w perspektywie, która nie jest sama w sobie religijna, lecz odwołuje się do ogólnych zasad prawa międzynarodowego.

Trwanie Izraela (tam, gdzie tyle starożytnych narodów znikło bez śladu) jest faktem historycznym i znakiem, który należy interpretować w ramach planu Bożego. Trzeba w każdym razie odejść od tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej. On pozostaje narodem wybranym, „dobra oliwka, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów” (aluzja do Rz 11, 17—24 w przemówieniu papieża Jana Pawła II z dn. 6 marca 1982 r., wyżej cytowanym). Pamiętać się będzie o tym, jak negatywny był bilans stosunków między Żydami i chrześcijanami przez dwa tysiąclecia. Uwypuklił się fakt, że owo trwanie Izraela łączy się z nieprzerwaną twórczością duchową, w okresie rabinistycznym, w średniowieczu i w czasach nowożytnych, biorącą swój początek w dziedzictwie, które długo było nam wspólne, tak że „wiara i życie religijne narodu żydowskiego, tak jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie, mogą pomóc w lepszym zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła” (Jan Paweł II, tamże). Katecheza, z drugiej strony będzie musiała pomagać w zrozumieniu znaczenia, jakie ma dla Żydów ich eksterminacja w latach 1939—1945 i jej następstwa.

2. Formacja i katechezy muszą zająć się problemem rasizmu, stale

działającego w różnych postaciach antysemityzmu. Sobór przedstawia to w następujący sposób: „Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje — nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej — akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek, kierowane były przeciw Żydom” („Nostra aetate”, n. 4). A „Orientacje i sugestie” komentują: „Duchowe więzi i związki historyczne łączące Kościół z judaizmem potępiają, jako przeciwne samemu duchowi chrześcijaństwa, wszelkie formy antysemityzmu i dyskryminacji, do których potępienia, z drugiej strony, wystarcza sama godność osoby ludzkiej” (Wstęp).

Zakończenie

Nauczanie religijne, katecheza i głoszenie Słowa Bożego muszą wychowywać nie tylko do obiektywności, sprawiedliwości i tolerancji, lecz także do zrozumienia i dialogu. Nasze obie tradycje zbyt są sobie bliskie, aby się wzajemnie nie doceniać. Konieczne jest zachęcenie do wzajemnego poznania się na wszystkich szczeblach. Stwierdza się w szczególności żenującą ignorancję w dziedzinie historii i tradycji judaizmu, i czasem wydaje się, że jedynie aspekty negatywne, a często karykaturalne, składają się na ogólną wiedzę wielu chrześcijan.

Niniejsze „Wskazówki” pragną zaradzić owej sytuacji tak, aby tekst soborowy oraz „Orientacje i sugestie” były łatwiej i wierniej realizowane.

Kard. Joannes Willebrands, przewodniczący
Pierre Duprey, wiceprzewodniczący
Jorge Meija, sekretarz

**LIST PASTERSKI BISKUPÓW
O ZADANIACH RODZICÓW I SZKOŁY W WYCHOWANIU MŁODEGO
POKOLENIA****Umiłowani w Chrystusie Panu**

Do podstawowych potrzeb a zarazem praw człowieka, każdego człowieka, należy poszukiwanie prawdy oraz wyznawanie odkrytej prawdy, wyrażającej się w religii czy światopoglądzie (CT 14). Człowiek poszukujący prawdy nie jest sam. Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również naszej epoki, z tymi słowami: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Co więcej, solidaryzuje się z wszystkimi „skrzywdzonymi z powodu prawdy” (RH 12). On jest dla każdego człowieka „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6).

Posługiwanie człowiekowi szukającemu prawdy zlecił Chrystus swojemu Kościołowi: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Obecny w swym Kościele Chrystus prowadzi do prawdy nie tylko przez hierarchię ale także przez świeckich, których ustanowił świadkami, wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (por. KK 35).

Rodzina w służbie prawdy

W tej misji Kościoła szczególnie ważna rola przypada rodzinie. Jak stwierdza Jan Paweł II, rodzina chrześcijańska jest „pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, która jest w stałym rozwoju, i do prowadzenia jej, poprzez stopniowe wychowanie i katechezę, do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej” (FC 2). W rodzinie Kościół znajduje „swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenie ludzkie, a one — w Kościół” (FC 15). Zadanie wychowawcze rodziców Kodeks Prawa Kanonicznego ujmuje jako prawo i obowiązek (CIC can. 226 § 2).

Owo prawo-obowiązek rodziców do wychowania jest czymś istotnym, jest on „pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym, ani przez innych zawłaszczony” (FC 36). Toteż biskupi całego świata, zgromadzeni na synodzie poświęconym problemom rodziny we współczesnym świecie, układając kartę praw rodziny do przedłożenia instancjom międzynarodowym, wśród praw rodziny wymienili: prawo do wyznawania własnej wiary i stawania w jej obronie, prawo do wychowania dzieci wedle własnych tradycji religijnych i kulturowych (por. FC 46).

Obowiązek i prawo rodziców do wychowania swych dzieci podkreśla

również Konstytucja PRL (art. 79 ust. 2), a potwierdza Kodeks rodzinny i opiekuńczy (art. 95 § 1). W oparciu o konstytucyjną zasadę wolności sumienia i wyznania (art. 70), na mocy tego właśnie prawa, do rodziców należy wybór wartości religijnych i moralnych aż do osiągnięcia pełnoletności ich dzieci.

Wspomniane uprawnienia rodziców znajdują potwierdzenie w umowach międzynarodowych ratyfikowanych przez Polską Rzeczpospolitą Ludową, stanowiących tym samym składnik porządku prawnego w naszym państwie. Należą do nich Konwencja UNESCO z 1960 r. w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty (art. 5 ust. 1). Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. (art. 18 ust. 4), oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 r. (art. 13 ust. 3).

Rodzina a szkoła

Oczywiście, rodzina nie jest jedyną instytucją wychowawczą i dlatego powstaje problem wzajemnego stosunku między różnymi czynnikami wychowawczymi. Według Adhortacji Papieskiej o zadaniach rodziny chrześcijańskiej rodzina i społeczeństwo uzupełniają się w funkcji obrony i rozwoju dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka. Jednak społeczeństwo, a mówiąc ściśle państwo, winny uznać, że rodzina jest społecznością cieszącą się własnym i pierwotnym prawem a zatem, że jest ściśle zobowiązana do wspomagania rodziny w pełnieniu jej zadań wychowawczych w oparciu o „zasadę pomocniczości” (FC 45).

Szczególnie ważny problem na tym odcinku, państwo — prawa rodziny, stanowi szkoła publiczna. Jan Paweł II w adhortacji o katechezie formułuje postulat, by taka szkoła nie przeszkadzała rodzinie, a raczej pomagała (CT 69). [— — —] [Art. A, pkt 6 ustawy o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. Dz. U. nr 44/83, poz. 204)].

Szkoła polska jest państwowa, to znaczy ogólnonarodowa i nie należy do żadnego odłamu naszej społeczności. Ogromna większość wyznaje światopogląd religijny, wśród pozostałych zaś członków społeczności przeważają nie walczący ateści, lecz agnostycy i bliscy nam ludzie poszukujący prawdy o świecie i o człowieku.

Zadaniem sprawujących władzę jest tworzenie w polskiej szkole takich warunków jej działania, by była ona dla wszystkich młodych Polaków środowiskiem przejmowania dziedzictwa historii i kultury narodowej, zdobywaniem prawdziwej i rzetelnej wiedzy, ale także by była pozytywnym i twórczym środowiskiem wychowawczym, cechującym się poszanowaniem odrębności światopoglądowych, a nie narzuceniem światopoglądu i indoktrynacją.

[— — —] [Art. 2 pkt 6 ustawy o kontroli, publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. Dz. U. nr 44/83, poz. 204)].
albowiem, jak głosi Papież, „sam podstawowy sens istnienia państwa

jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy — w danym wypadku odnośny naród — staje się niejako panem i władcą swoich losów” (RH 17). Polska więc szkoła musi się liczyć z oczekiwaniami większości społeczeństwa i właściwe w niej miejsce muszą mieć również nauczyciele wierzący.

Wychowanie społeczne w rodzinie a ateizacja

Rodzina jest ponadto pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia (FC 37), pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa (DWCH 11). Obok rodziny, również szkoła winna kształtować prawdomówność, samodzielność myślenia i odwagę obrony swego zdania, otwartość i poszanowanie drugiego człowieka, poczucie sprawiedliwości. Winna wychowywać odpowiedzialnego i twórczego obywatela. [— — —] [Art. 2, pkt 6 ustawy o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. Dz. U. nr 44/83, poz. 204)]. Kryzys zaś szkoły przyniósł większe szkody niż nawet długotrwały kryzys ekonomiczny. Nikt zatroskany o przyszłość naszego narodu i państwa nie może przejść obojętnie obok tego palącego dziś problemu.

Wezwanie do rodzin

Toteż w imię dobra polskiej rodziny i polskiego narodu powtarzamy za Janem Pawłem II: „Rodziny winny więc zapobiegać jako pierwsze o to, ażeby prawa i instytucje państwowe nie tylko nie naruszały praw i obowiązków rodziny, ale by je popierały i pozytywnie ich broniły” (FC 44). Zadanie rodziców w tej sytuacji nie jest łatwe, ale istotne są chrześcijańskie motywy, pobudzające rodziców do ich realizacji. Rodziców chrześcijańskich w ich dziele, podejmowanym dla umocnienia w duszach dzieci daru łaski Bożej, będzie podtrzymywała świadomość, że Pan powierza im troskę o wzrost dziecka Bożego, brata Chrystusa, świątyni Ducha Świętego, członka Kościoła (FC 39).

Mimo konieczności przeciwstawienia się niewłaściwym interpretacjom „świeckości” szkoły wzywamy jednak za Janem Pawłem II do „serdecznego i czynnego kontaktu z nauczycielstwem i kierownictwem szkoły” (FC 40), przede wszystkim z nauczycielami [— — —] [Art. 2, pkt 6 ustawy o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. Dz. U. nr 44/83, poz. 204)], ale również z nauczycielami czy kierownictwem, które w naszej postawie winno odkryć świadectwo prawdziwej chrześcijańskiej miłości bliźniego. Do takiej postawy potrzebujemy jednak łaski Ducha Świętego, który jest źródłem prawdziwego świadectwa. Wypełniając wezwanie św. Pawła, „Napełniajcie się Duchem” (Ef 5, 18), prośmy w naszych rodzinnych modlitwach o światło i moc Ducha Chrystusowego (por. CT 72). Wpatrujmy się również w Maryję, „Matkę i wzór katechetów”. Jak Ona wsłuchujemy się w słowa Jezusa Chrystusa. Jak Ona przechowujemy je w swoim sercu. Jak Ona

troszczmy się o „wzrost Chrystusa” w duszach naszych dzieci (por. CT 73).

Na trud wychowawczy, idący po linii praw rodziny, rodziny chrześcijańskiej, udzielamy Wam pasterskiego błogosławieństwa: W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen.

213 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski
Jasna Góra, 2 maja 1986

Podpisali:

Kardynałowie
Arcybiskupi
Biskupi obecni na
Konferencji

III AKTA METROPOLITY WROCŁAWSKIEGO

Henryk kardynał Gulbinowicz
arcybiskup metropolita wrocławski

6

WIELKOPOSTNY LIST PASTERSKI METROPOLITY WROCŁAWSKIEGO DO LUDU BOŻEGO ARCHIDIECEZJI WROCŁAWSKIEJ

1. Wstęp

Kierując do Was na początku Wielkiego Postu ten kolejny List Pastorski pragnę uczynić zadość wciąż odnawiającej się potrzebie serca — i głębokiej trosce o Wasz los doczesny — a nade wszystko — o Wasze zbawienie wieczne, które musi być nadrzędnym celem naszego obecnego życia i działania.

Wielki Post poprzez swoją Liturgię, nabożeństwa Drogi Krzyżowej i Gorzkich Żali, poprzez rekolekcje i podejmowanie umartwienia staje się czasem, który szczególnie ułatwia nam wejście w głębiny Tajemnicy naszego Odkupienia.

2. Nauka o pojednaniu głównym tematem naszej refleksji

Ukierunkowanie naszym myśлом niech nada ofiarowany nam w grudniu 1984 roku przez Jana Pawła II dokument pod tytułem: „Adhortacja Apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym świecie w postannictwie Kościoła”. Jest to owoc międzynarodowego Synodu Biskupów, jaki w roku 1984 obradował w Rzymie na temat pojednania i pokuty.

Dlaczego Ojciec Święty jako sprawę istotną dla naszego ludzkiego życia stawia konieczność pojednania? Bo pojednanie znaczy tworzenie jedności — z Bogiem, z sobą i z ludźmi, a tworzenie jedności to dzieło miłości. A czym jest miłość, jak jej ranga w życiu i zbawieniu człowieka — to dla chrześcijanina powinno być sprawą jasną.

Niewątpliwie i dlatego Ojciec Święty podjął ten temat, bo miłość w najbardziej widoczny sposób krwawi i umiera na świecie w licznych rozdarciach narodów, społeczeństw, nawet wspólnot religijnych i w sercach poszczególnych ludzi. To bolesne, że świat jest wciąż tak podzielony i rozbity, pełen antagonizmów, wrogości, nienawiści i wojen.

3. Niektóre przyczyny rozbicia świata

Ojciec Święty zauważa że: „Badając czynniki sprawcze podziału,

uważni obserwatorzy, stwierdzają wielką ich różnorodność, jak deptanie praw osoby ludzkiej, a przede wszystkim prawa do życia ... co jest tym bardziej oburzające gdy towarzyszy temu nie spotykana dotąd, czyisto retoryczna obrona tych właśnie praw" (2). Dodajmy: i niesłychane dotąd zakłamanie.

Wśród licznych form nieposzanowania praw człowieka istnieją wewnątrz krajów i na orbicie międzynarodowej różne postacie dyskryminacji i brutalności: bratobójcze walki, terroryzm, bicie, zabijanie i mordowanie ludzi wyznających różne od narzuconych poglądy. Z przerażeniem niektóre z tych widm spostrzegamy już i w naszej ukochanej Ojczyźnie — przez wieki tolerancyjnej i dającej schronienie ludziom prześladowanym i krzywdzonym — w Ojczyźnie wielkodusznych Jagiellonów, w Ojczyźnie odważnych i mądrych pisarzy i kaznodziejów, w Ojczyźnie wieszczów i świętych, w Ojczyźnie pierwszego w historii Polaka na tronie Piotrowym... To bolesne i hańbiące.

A do tego na świecie rozwija się nie zahamowany jeszcze wyścig zbrojeń, a więc jest zagrożony pokój.

4. Strona jaśniejsza dzisiejszej rzeczywistości

Jednak w tej ponurej panoramie rozbicia i rozdarcia ludzkiego świata Papież dostrzega i zjawisko jaśniejsze — to budząca się tęsknota za pojednaniem i pokojem. Widzi też podejmowane w tym kierunku pewne działania.

Niestety, poza Kościołem ludzie nawet dobrej woli nie mogą jasno dostrzec najgłębszej i pierwotnej przyczyny tego zła, jakim jest rozbicie. Stąd obierane drogi zmierzające do zmiany smutnej rzeczywistości naszego świata są mało skuteczne i zawodne.

5. W poszukiwaniu pierwotnego źródła zła

Niektórzy ludzie główną przyczynę zła moralnego widzą prawie wyłącznie w złych systemach i strukturach społeczno-politycznych, które uważają za nieodpartą siłę determinującą wolność człowieka i uwalniają go od odpowiedzialności. Takie myślenie jest jednak niewystarczające. To prawda, że stworzone przez ludzi złe systemy i struktury przyczyniają się do powstawania zła, ale religia nasza i doświadczenie uczą także, że człowiek mimo ograniczeń w zasadzie posiada wolną wolę, a więc musi brać odpowiedzialność moralną za swoje czyny w każdym systemie i w każdych okolicznościach. A zatem przede wszystkim w człowieku, który znajduje się u podstaw systemów i struktur i w nich działa należy szukać głównych przyczyn zła.

Podejmowane przez nas dzieło pojednania musi uwzględniać te złe moce istniejące w człowieku. Na drodze do wszelkiej jedności musi być przewyciężone zło, a jest nim grzech pierworodny i uczynki jako czynnik zawsze rozdierający i niszczący jedność człowieka z Bogiem i ludzi między sobą.

6. Osłabienie poczucia grzechu

My katolicy na ogół wiemy, że Jezus Chrystus Odkupiciel człowieka przewycięża w nas grzech pierworodny jak również i grzechy uczynkowe; ale bieda w tym, że my sami utrudniamy Bogu to dzieło niedostatkami wiary i miłości, schodzeniem na bezdroża błędnych poglądów i brakiem zaangażowanego wysiłku naszej woli.

Najbardziej niebezpiecznym zjawiskiem na tym obszarze staje się osłabienie poczucia grzechu. Grzech się bagatelizuje albo nawet zaprzecza się jego istnieniu. Jest to dość dawna fala, którą w naszym wieku nasilił między innymi osławiony ateistyczny lekarz psychiatra, Zygmunt Freud ze swoim hasłem i teorią, że „nie ma grzechu, są tylko choroby i kompleksy”. Ta odczłowieczająca teoria w świecie autentycznej nauki i myśli humanistycznej została przewyciężona, ale w naszych czasach podtrzymują ją wojujący ateści, szczególnie w Polsce. Widzą w niej oni instrument do ateizacji społeczeństwa, a głównie naszej młodzieży. Wiedzą bowiem, że wyzbycie się poczucia winy i grzechu w końcu prowadzi do zaprzeczenia Boga po szczeblach wnioskowania: Jeżeli nie ma grzechu, po co spowiedź? Jeżeli nie ma grzechu, po co Msza św. z licznymi wezwaniami: „Panie zmiłuj się nad nami”? Po co Chrystus — Odkupiciel? — I na końcu: Po co Bóg ...?

Wprawdzie rzecznicy tej trującej, choć czasem kuszącej teorii, nie pociągnęli za sobą zdrowej masy naszej inteligentnej młodzieży, ale niemało nasiali kłokolu, niemało maluczkich zdemoralizowali i wywołałi wiele zamętu w duszach nawet dorosłych i krytycznych chrześcijan — katolików.

Terenem tego zamieszania stało się sumienie. Przez osłabienie poczucia winy i grzechu sumienie ulega „zaćmieniu”, a potem „wypaczeniu” i „znieczuleniu” — pisze Ojciec Święty (18) w wymienionej Adhortacji.

I to jest kalektwo człowieka i jego kłeska jako istoty moralnej. To niebezpieczeństwo — podkreśla Papież — sygnalizują teologowie i duszpasterze. Już nierzadko w konfesjonałach zamiast słowa „grzech”, „zgrzeszyłem”, słyszy się słowa: „problemy”, „kłopoty”, „trudności”, a kapłana traktuje się bardziej jako lekarza od chorób nerwowych i pocieszyciela w kłopotach, aniżeli pośrednika w spotkaniu z przebacającym Chrystusem.

Jest to naprawdę groźna fala i ślepa uliczka dla drogi pojednania. Na drodze do autentycznego pojednania człowiek musi uznać własny grzech, musi się nawrócić.

7. Zło grzechu

Trzeba, by człowiek uznał grzech, zwłaszcza grzech śmiertelny, za największe zło. Grzech bowiem to nie tylko „przekroczenie prawa, przykazania”, lecz przez nieposłuszeństwo odwrócenie się od Boga, najwyższego Dobra, zerwanie z Nim jedności, a więc jest to „akt samobójczy”

— jak pisze Ojciec Święty. Przez grzech otwiera się potrójna rana: w jedności z Bogiem, z sobą samym i z drugim człowiekiem.

8. Intencje, okazje, pokusy

Warto tutaj przypomnieć, że grzech przekracza granice czynów zewnętrznych i sięga w głąb motywów, intencji i zamiarów. Jezus mówił: „Każdy, który patrzy na niewiastę, aby jej pożądał, już ją scudzołzył w swoim sercu” (Mt 5, 27). Analogicznie stajemy się winni grzechu, gdy podejmujemy grzeszny zamiar, nawet gdy tylko układamy plan wykonania złego czynu, gdy stwarzamy dobrowolnie okoliczności i okazje do grzechu (złe towarzystwo, zabawy z alkoholem, wyjazdy na wczasy z myślą o zawieszeniu praw etycznych itd.).

Adhortacja Jana Pawła II przypomina również rolę pokus w życiu ludzi. Pokusy, czyli prowokacje do zła nie są same w sobie grzechem, jeżeli nie narażamy się na nie dobrowolnie, gdy nie dajemy przyzwolenia i wzywamy pomocy Bożej do zwycięstwa. Zawsze jednak pokusy stanowią zagrożenie dla duszy i dlatego Pan Jezus umieścił prośbę „i nie wódz nas na pokuszenie” wśród prośb Modlitwy Pańskiej.

9. Sakrament Pokuty

Przyjmując i urzeczywistniając te zasadnicze prawdy o sumieniu i grzechu, wступujemy na drogę właściwego pojednania z Bogiem, z sobą i społecznością. Ojciec Święty przypomina cały szereg środków wiodących do tego wysokiego celu. Na naczelnym miejscu ukazuje Sakrament Pokuty, ustanowiony przez Zbawiciela słowami: „Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22). Dla chrześcijan jest to zwyczajna, najprostsza i najpewniejsza droga nawrócenia i pojednania. Tutaj z miłosierdzia Bożego sam Chrystus odnosi zwycięstwo nad „tajemnicą przewrotności” (19).

10. Żal za grzechy

Przypomnieć trzeba, że „zasadniczym aktem pokuty ze strony penitenta musi pozostać żal, czyli jasne i zdecydowane odrzucenie popełnionego grzechu i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość z miłości Bożej, która się odradza przez skruchę” (31).

Tutaj trzeba ze smutkiem dodać, że słaby, często formalny i werbalny (odczytany z książeczki) akt żalu nie prowadzi do tego, co język Pisma Świętego nazywa „metanoią”, czyli prawdziwym nawróceniem i pojednaniem na stałe z Bogiem i bliźnimi — co powoduje zmianę myślenia i przemianę życia, w którym Bóg jest pierwszym i ostatnim słowem w naszych ocenach, decyzjach i postępowaniu.

11. Pojednanie i pokój

Do pojednania winni zmierzać wszyscy wierzący w Chrystusa, wszyscy chrześcijanie. Takie sięgające głębi naszego sumienia pojednanie to jedyna droga wyjścia ze zła moralnego jakie nas otacza.

Może ktoś zapytać: „Cóż my pojedynczy ludzie potrafimy przeciw zorganizowanym ciemnym mocom zła”? Na takie pytanie odpowiada Ojciec Święty cytując francuską pisarkę: „Jeżeli jedna dusza podnosi się, dźwiga cały świat” (16). Sprawdzenie się tego aforyzmu możemy dostrzec nawet gołym okiem w panoramie posępnego świata. Matka Teresa z Kalkuty, poświęcając się cała biednym ludziom, przemienia i jedna świat. Zakonnice z klauzury mogą przemieniać i jedna świat. Kapłani, pełni wiary i miłości przy ołtarzu i w konfesjonale przemieniają i jedna świat. Ofiarne matki, które nie tylko uczą dzieci pacierza, lecz także wzajemnej miłości, wyzwalają siły pokoju, potężniejsze aniżeli siły pałek, czołgów i rakiet. I ojcowie czekający na swą kolej przy konfesjonale przemieniają świat rozdarcia i nienawiści w świat pojednania i pokoju, albowiem pokój jest owocem pojednania.

Uważajmy, żebyśmy w obecnych apokaliptycznych zmaganiach światła z ciemnością nie byli tylko bojaźliwymi lub sceptycznymi widzami.

Bądźmy na co dzień nosicielami wciąż wzbogacanej wiary, nadziei, miłości i Bożej łaski, która ostatecznie zwycięża zło!

Przyjmijcie, Drodzy Archidiecezjanie, te słowa jako gorące życzenia na okres Wielkiego Postu i wielkie Święta Zmartwychwstania Chrystusa, który przez swoją śmierć pojednał ludzi z Bogiem.

Polecając każdego z Was, wasze rodziny i wspólnoty parafialne Maryi Niepokalanej Matce Kościoła z serca Wam błogosławię.

† **Henryk kardynał Gulbinowicz**
arycbiskup metropolita wrocławski

Wrocław, Środa Popielcowa 1986 r.

**WIELKOPOSTNY LIST PASTERSKI KARDYNAŁA METROPOLITY
WROCŁAWSKIEGO DO SIÓSTR ZAKONNYCH ARCHIDIECEZJI
WROCŁAWSKIEJ**

„Veni ad nos, et esto nobiscum;
doce nos, quid agamus...”

(S. Isidorus Hispal., s. VII)

Czcigodne i Drogie, w Chrystusie Panu, Siostry!

Nasze ostatnie rozważanie wielkopostne zakończyliśmy rozdziałem „Vivere cum Ecclesia”, czyniąc postanowienie, aby z każdym dniem, doskonalili się w nas człowiek wewnętrzny, przyczyniając się do wzrostu Kościoła Chrystusowego.

W tym roku — spotykamy się w promieniach XX-lecia Soboru Watykańskiego Drugiego, którego wytyczne niech nam posłużą do głębokiej refleksji, do rzetelnej samooceny własnych postaw i do poddania się odradzającej — zbawczej Mocy Ducha Świętego, działającego nieustannie w Kościele.

1. W nurcie soborowej katechezy

Sobór Watykański II był przełomowym wydarzeniem na przestrzeni ostatniego stulecia. Skarbiec jego myśli i dokumentacji wciąż do nas przemawia autentyzmem Prawdy płynącej z Mocy Ducha Świętego. Jubileuszowe XX-lecie stało się dogodną okazją odwartościowania oraz wnikliwszej analizy jego bezcennego dorobku. Aktualność i głębię soborowej myśli podkreślił zgodnie Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie, zachęcając do dalszego odkrywania jego bogactwa i kontynuowania dróg odnowy. W duchu tych autorytatywnych zaleceń Magisterium Kościoła, starajmy się więc włączyć w nurt soborowej katechezy — poddając się Jego AUTOROWI — DUCHOWI ŚWIĘTEMU.

Biorąc do rąk Konstytucję, Dekrety i Deklaracje Soborowe, słyszemy niejako echo uroczystych słów, rozpoczynających każdorazową sesję Soboru: „A dsumus, Domine, Sancte Spiritus...” To jest postawa wzorcowa, która nas w szczególny sposób zobowiązuje i może nam pomóc do owocnego przyjmowania duchowego pokarmu nauki Kościoła. Pokorne wzywanie Ducha Świętego uzdalnia nasze

umysły, serca i wolę do otwarcia się na działanie Jego Prawdy. Prosta modlitwa dziecka, którą dobrze pamiętamy: „Duchu Święty, który oświecasz serca i umysły nasze, dodaj nam ochoty i zdolności, aby ta nauka była dla nas z pożytkiem doczesnym i wiecznym...” rzuca dziś na nas Boże światło Soborowej Katechezy. Obecność Ducha Św. na kartach Dokumentów Vaticanum II-um, niech nam pomoże w studium odnowy w wierze i miłości: „Veni ad nos, et esto nobiscum...”

To zbawcze wydarzenie — nowych Zielonych Świąt w Kościele, podjął papież Jan XXIII, kiedy w dniu 25. I. 1959 rzucił pierwszą myśl zwołania Soboru. Nakreślił wówczas wizję Kościoła jako jednoczącej wspólnoty prawdy i miłości. Po rozpoczęciu obrad Ojcowie Soboru już 20 października 1962 roku ogłosili orędzie, w którym oświadczyli, że będą zwracali uwagę na to, czego domaga się godność człowieka i co przyczynia się do prawdziwego braterstwa ludów. Zapowiedzieli też duszpasterską odnowę we wszystkich dziedzinach życia Kościoła. Kolejny papież soborowy, Paweł VI, starał się określić bliżej główne tematy obrad i ujął je w czterech zasadniczych punktach:

- pogłębienie w całym Kościele świadomości samego siebie,
- wewnętrzna odnowa Kościoła Chrystusowego,
- dążenie do jedności wszystkich chrześcijan,
- nawiązanie przez Kościół dialogu z ludźmi żyjącymi we współczesnym świecie.

W tegorocznej zadumie wielkopostnej zwróćmy uwagę na dwa wybrane zagadnienia dotyczące: Kościoła w odnowie i Kościoła w dialogu. W nich bowiem znajdujemy istotę i zadania życia zakonnego w Kościele i we współczesnym świecie. Na temat życia konsekrowanego wypowiada się autorytatywnie Konstytucja dogmatyczna o Kościele — „Lumen gentium”. W VI jej rozdziale czytamy, że stan zakonny należy do życia i świętości Kościoła, ukazując wszystkim ludziom przegromną wielkość potęgi Chrystusa królującego i nieograniczoną moc Ducha Świętego, działającego przedziwnie w Kościele (KK 44). Osoby zakonne mają się gorliwie starać o to, aby „za ich pośrednictwem Kościół z biegiem czasu coraz lepiej, zarówno wiernym, jak niewierzącym ukazywał Chrystusa...” A w dalszym ciągu wyjaśnia dobitnie: „Dla wszystkich wreszcie powinno być jasne, że ślubowanie rad ewangelicznych, choć niasie ze sobą wyrzeczenie się dóbr, które niewątpliwie posiadają wielką wartość, nie stoi jednak na przeszkodzie rozwojowi osobowości ludzkiej, przeciwnie, z natury swojej ogromnie mu pomaga” (KK 46). Natomiast Dekret „Perfectae caritatis” wprowadza nas bezpośrednio w krąg przystosowanej odnowy życia zakonnego.

2. Na szlaku odnowy

Już pierwsze dwa wyrazy są pełne światła i miłości Ducha Świętego. Doskonała miłość stanowi bowiem główną wytyczną na drodze

odnowy: „Tak pobudzeni miłością rozlaną przez Dpcha Św. w ich sercach, coraz bardziej żyją dla Chrystusa i Jego Ciała, którym jest Kościół... Przeto im gorliwiej łączą się z Chrystusem przez takie oddanie samych siebie, które obejmuje całe życie, tym bujniejsze staje się życie Kościoła, a jego apostołat tym obfitsze wydaje plony” (DZ 1). Rozważając przewodnie myśli Dekretu jasno poznajemy, że wysiłek rzetelnej odnowy dokonuje się jedynie pod tchnieniem Ducha Św. i przewodnictwem Kościoła. Innej drogi nie ma. A wymagania są konkretne i zobowiązujące. Jeśli nie odważymy się na całopalną ofiarę z siebie — to udaremnimy wzrost Ciała Mistycznego Chrystusa.

Najwyższą i ostateczną normą życia konsekrowanego — głosi Sobór — jest naśladowanie Jezusa Chrystusa ukazane w Ewangelii: „Jezus sam dziewiczy i ubogi przez posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej — odkupił i uświęcił ludzi”. W ten sposób życie zakonne staje się pociągającym świadectwem dla współczesnego człowieka, ukazując mu ducha ewangelicznych Błogosławieństw, jako konieczny warunek przemiany świata. W dalszym ciągu poucza Dekret — mają zakonnicy wiernie zachowywać ducha swych Założycieli, którzy na tle swej epoki odznaczali się bezgranicznym zawierzeniem Opatrzności, heroicznym oddaniem się Bogu, Kościołowi Chrystusowemu i jego Pasterzom. Wynika z tego ogromny szacunek i zaufanie Kościoła dla poszczególnych rodzin zakonnych, które zgodnie ze swą tradycją i przygotowaniem pełnią rozliczne posługi apostołskie. Równocześnie duch odnowy domaga się powrotu do źródeł, jakie kształtowały charyzmat instytucji zakonnych i zachęca do wnikliwego studium życia i pracy Zakonodawców. — Sobór wyjaśnia z kolei, że oddanie życia jednemu Bogu — stanowi szczególną konsekrację, która korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu i pełniej ją wyraża. Dlatego osoby zakonne powinny pielegnować ducha modlitwy, często rozważać Pismo Św. oraz z wewnętrzną i zewnętrzną pobożnością uczestniczyć w świętej liturgii, zasilając swe życie duchowe tajemnicą Eucharystii.

Najwięcej miejsca poświęca Dekret ślubowanym radom ewangelicznym. Czystość podjęta dla królestwa niebieskiego nazywa niezwykłym darem łaski. Serce wolne, gorejące miłością ku Bogu staje się osobliwym znakiem dla ludzi i uzdalnia do pełniejszego zaangażowania w dzieła apostołskie.

Dobrowolne ubóstwo obrane z miłości dla ubogiego Mistrza jest kolejną lekcją dla współczesnego świata, który zaufał materii. Przypomina wszystkim, że ważniejsze są dobra duchowe i te, które przygotował Bóg dla tych, którzy porzuciwszy wszystko — poszli za Nim. Jest też podkreślone w ramach ubóstwa — powszechne prawo pracy, które pozwala na zdobycie koniecznych środków utrzymania poprzez prowadzenie apostołskich dzieł. Należy jednak unikać przesadnej troski, ale powierzyć się Opatrzności Ojca niebieskiego, który wie najlepiej, czego potrzebujemy.

Profesja posłuszeństwa pomaga trwale zjednoczyć się ze zbawcą

wolą Bożą. Jezus przyszedł na świat, aby pełnić wolę Ojca, a przyjmawszy postać sługi — oddał życie na okup za wielu. W ślubie posłuszeństwa stajemy do dyspozycji Kościoła — aby w ten sposób dojść do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej (Ef 4, 13). Takie posłuszeństwo zakonne — mówi Perfectae caritatis — „nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem, doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych” (DZ 14).

Oddanie się Bożej służbie na drodze ślubowanych rad ewangelicznych przynagla do ćwiczenia się w cnotach, zwłaszcza w pokorze i posłuszeństwie, męstwie i czystości. W ten sposób osoba konsekrowana uczestniczy prawdziwie w Chrystusowym wyniszczeniu a równocześnie w Chrystusowym życiu według ducha (DZ 5). Odnowa zakonnego życia dokonuje się we wspólnocie, która „jako prawdziwa rodzina zgromadzona w imię Pana, cieszy się Jego obecnością” (DZ 15). Zakonnicy są żywymi członkami Chrystusa a miłość Boża jest rozlana w ich sercach. Dlatego powinni wyprzedzać się w okazywaniu sobie czci i być jednego serca i jednej duszy — na wzór Kościoła pierwotnego. Jedność i miłość braterska jest również źródłem skutecznego oddziaływania apostołskiego, zaczynem nowych powołań i skuteczną pomocą w dochowaniu wierności Bogu. Nadto poucza Dekret, że przez całe życie mają członkowie instytutów rozwijać i doskonalić swą kulturę duchową, aby ich postępowanie było jawne i zrozumiałe dla ludzi, stanowiąc dla nich ostoję w trudnościach. „Niech wszyscy zakonnicy nieskażoną wiarą, miłością Boga i bliźniego, umiłowania krzyża i nadzieją przyszłej chwały szerzą w całym świecie dobrą Nowinę Chrystusową” (DZ 25). Całą tajemnicę przystosowanej odnowy soborowej składa Dekret w dłonie Bogurodzicy Dziewicy Maryi, „której życie jest wzorem dla wszystkich”, byśmy za Jej pośrednictwem czynili z każdym dniem postępy, przynosząc obfite owoce zbawienia.

3. Spotkanie w dialogu

W centrum nauki Soboru Watykańskiego II spotykamy odwieczną Prawdę, że Sam Bóg przez Jezusa Chrystusa nawiązuje dialog z człowiekiem: Bóg przemawia do stworzenia i zaprasza do rozmowy z sobą (KO 12; KDK 19). Chrystus Pan jest nie tylko doskonałym wyrazem dialogu Boga z człowiekiem, ale jest też drogą braterskiego jednania ludzi między sobą (DM 8). Jezus bowiem został posłany do ubogich, aby im głosić radosną Nowinę o zbawieniu i dlatego szuka człowieka. Syn Boży włącza się w społeczne i kulturalne warunki współczesnych sobie ludzi, a przenikając ich serca, doprowadza ich do Bożego Światła. Ten znamieny dialog Boga z ludźmi prowadzony przez Chrystusa dopełnia się Mocą Ducha Świętego. To Jego Łaska i Miłość otwiera serce człowieka na Boską Prawdę. Zapewniają nas o tym słowa Ewangelii: „Gdy zaś przyjdzie On, DUCH PRAWDY, doprowadzi was do całej Prawdy” (J 16, 13).

Wierne naśladowanie Chrystusa Pana, naszego Mistrza, skłania i nas do szukania spotkań z drugim człowiekiem, który jest naszym bliźnim. Aby to spotkanie było ewangeliczne i braterskie winno spełniać określone warunki. Nade wszystko ma się zawsze realizować w Duchu Świętym. Następnie — rozwijający się dialog międzysobowy domaga się poszanowania dla pełnej duchowej godności każdej strony. Wówczas owocem dialogu będzie prawdziwy pokój i radość w Duchu Św. Dokumenty soborowe wymieniają również, cechy niezbędne do nawiązywania kontaktów z innymi, jak: delikatność, cierpliwość i pokorę. Należy się też starać o jasność wyrażania się, łączenie prawdy z dobrocią a szacunku z miłością (KK 37). Podejmujący dialog niech wychodzi z umysłem otwartym i gotowością do wysłuchania do końca drugiej osoby. Potrzebna jest przy tym roztropność i odwaga połączona z zaufaniem, która rodzi przyjaźń i tworzy między ludźmi duchową więź. Kierowniczą rolę spełnia Duch Mądrości Bożej, wzbogacając nas hojnie swymi darami i owocami. Niektóre z nich wylicza nam św. Paweł: „...miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność i opanowanie ...” (Gal 5, 22).

Idąc do człowieka, chcemy służyć mu na wzór Chrystusa. Pragniemy z wielkim szacunkiem dzielić się z nim szczerze przeżyciami naszej wiary. A tak często — codziennie spotykamy ludzi... „Spójrz... na tych ludzi — pisze R. Brandstaetter — są bardzo rzeczywisci i bardzo dosłowni, gdyż wiedzą o sobie tylko tyle, że istnieją. Ale to jest za mało, zbyt mało, by być człowiekiem. Zapomnieli, że są ojczyzną Boga...” Każdego dnia wieczorem przypominamy sobie wiele spotkań, twarzy, mnóstwo wypowiedzianych słów, pozdrowień... A może prowadziliśmy szereg poważnych rozmów bezpośrednio lub telefonicznie? I co pozostało z tych dialogów? Czy nasze posługiwanie słowem — było dla spotkań ludzi ewangelicznym darem? Czy przypomniało im prawdę, że są ojczyzną Boga?

„A jeżeli człowiek do człowieka nie może dojść, to musi dojść do człowieka Chrystus. Chrystus zaś idzie przez „swoich” ludzi, którzy mają moc Ducha i Ewangelii” — wyjaśnia nam przepięknie ks. prymas Józef Glemp. (Przez sprawiedliwość ku miłości, 1983) I to jest nasze posoborowe zadanie na dziś: w braterskim i siostrzanym dialogu, na który czeka w głębi duszy współczesny człowiek, a więc i każdy z nas, ma się sprawdzać nasza wzajemna miłość i odpowiedzialność.

4. Wierzę w Ducha Świętego

Z ostatnich publikacji wyczytałam takie słowa kapłana o Duchu św.: „Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi — Rozum pyta: Jak? Czy to możliwe? Odpowiedzi nie ma i nie będzie. Rozum ludzki jest zbyt mały, by mierzyć to, co jest bez miary, ogarnąć to, co jest nieogarnione, dotrzeć do tego, co jest tajemnicą Boga. Duch Święty jest.

Zaświadczył o Nim Chrystus. Duch Święty jest tym, który umacnia, oświeca i prowadzi. A także naucza: wszystko na niebie i na ziemi sprowadza się do miłości. A owocem miłości jest On sam". (J. Pałyga, *Nie jesteś sam*, Pallottinum 1985). Przez cały czas naszych rozważań znajdujemy się w kręgu Jego Mocy, Świętości i Prawdy. Przywołaliśmy Go zaraz na początku naszej wielkopostnej drogi słowami: „Veni ad nos — et esto nobiscum”, ponieważ chcemy odnowić w sobie wiarę w Ducha Św., Pana i Ożywiela.

Już Ezechiel 600 lat przed Chrystusem zapowiedział narodowi wybranemu działaniu Ducha, mówiąc: „...przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi i oczyszczę was ze wszelkiej zmazy” (Ez 36, 24). Także i do nas odnoszą się te słowa proroka, gdyż zostaliśmy wprowadzeni przez chrzest do ojczyzny Kościoła świętego. Ogarnęła nas wówczas łaska wody żywej, a Duch Święty uczynił z nas swoją świątynię. Rozpoczęliśmy życiowy start jako dzieci Boże, otrzymując nowe serce i nowego ducha. Przysiężenia złożone Bogu na chrzcie św. stały się tajemnicą naszej przyszłej wielkości, do której należy konsekracja zakonna. W sposób szczególny wziął nas w posiadanie Duch Boży w sakramencie bierzmowania, zostaliśmy napełnieni Duchem Św. On też udzielił nam swych hojnych darów i owoców po to, abyśmy mogli być świadkami i obrońcami wiary. „Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu — mówi Jezus — On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26). I tak się stało.

W Wieczerniku Zielonych Świąt, gdzie przy Maryi zgromadzili się apostołowie, narodził się jeden, święty, powszechny, żywy i apostołski Kościół. Apostołowie zaś, posłuszni nakazowi Mistrza, rozeszli się, na cały świat, aby głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (MK 16, 15). Wyszli z ukrycia odważni i radośni. Promieniowała z nich prawda o Chrystusie, Synu Bożym i Człowieczym, którego znali, dotykali, którego oglądały ich oczy i w którego uwierzyli! Mówili o Nim, o Zbawicielu świata z wielką mocą i siłą przekonania, nawracając tysiące ludzi. W ten dynamizm pulsujący miłością i gotowością do podjęcia każdego trudu aż do męczeństwa włącznie — wyposażył ich Duch Święty. On stał się ich Pocieszycielem, Nauczycielem, Obrońcą i Ostoją. W Nim złożyli całą nadzieję i uwierzyli w zwycięstwo Dobra, Miłości i Prawdy.

A czy my dzisiaj, wspominając te słowa o Duchu Bożym, odczuwamy żar Jego miłości? Czy Jego tchnienie ogarnia i nasze serca? Może jeszcze pamiętamy słowa sakramentu bierzmowania: „Niech w serca tych, których czola namaścił Krzyżem Św. i naznaczył znakiem Krzyża świętego — wstąpi tenże Duch Św. a zamieszkawszy w nich, uczyni z nich świątynię swojej chwały”.

Drogie, w Chrystusie Panu, Siostry! Zawierzcie na nowo potęgę Ducha Świętego. W czasie zadumy wielkopostnej proście Go usilnie, aby odnowił to, co może osłabło czy stępieło, aby zapalił, co zagasło

i wskrzesił to, co zamarło... Wszyscy odnowmy się szczerze Jego Mocą, która nieustannie pragnie nas przeistaczać i uświęcać.

Wołajmy na modlitwie: *Veni Creator Spiritus*... z takim zapalem, jak to dziś czynią członkowie coraz liczniejszych grup charyzmatycznych. Nie wolno nam pozostać w tyle, ani się cofać, ani stygnąć w gorliwości. Gina ludzkie dusze, marnują się powołania, a szatan zbiera żniwo zła na naszych oczach. Nie wolno nam tego nie spostrzegać! To nas ogromnie zobowiązuje i oskarża! Nasze wspólnoty zakonne nie mogą zasypiać, gdy rozlega się wołanie o ratunek! Zanurzmy więc serca i umysły nasze na nowo w oradzających źródłach Ducha Świętego, który jest potężny i możny, potrafi dać więcej niż potrzebujemy i zawsze każdego wysłuchuje. Podczas gdy młodzież skupiona w oazach z entuzjazmem uczy się „Drogowskazów Nowego Człowieka” — sięgnijmy po Dokumenty Soborowe, pełne światła Ducha Chrystusowego, Jego Świętości, Doskonałej Miłości i Łaski. Coraz częściej spotyka się osoby zakonne poszukujące natchnień do dobrej modlitwy w „Ruchu odnowy w Duchu Św.” lub też we „Wspólnotach neokatechumenalnych” ... Dlaczego tak się dzieje? Ruchy te są wspaniałe, ponieważ wychowują nowych katolików, świadomych swej wiary. Wskazują drogę do realizacji humanizmu chrześcijańskiego i cywilizacji miłości poprzez ewangeliczne nawrócenie. Zachęcają do życia w „duchu i prawdzie” — tworząc wspólnoty wiary, wspólnoty „komunijne” i wspólnoty przepowiadania. Są po prostu szkołą apostołstwa świeckich w Kościele. Ale czy tych elementów i możliwości nawrócenia i odnowy brakuje w życiu zakonnym? Czy osoba konsekrowana, należąca do konkretnego Zgromadzenia nie potrafi żyć w komunii we własnej wspólnotnie zakonnej, gdzie działa ten sam Duch Boży?

Spotkałem raz nawet siostrę, która powiedziała mi, że dopiero w Taizé, gdy była tam na młodzieżowych rekolekcjach, nauczyła się modlić... i doświadczyła obecności Ducha Świętego.

Niech każdy z nas skoryguje w czasie Wielkiego Postu swoje możliwości i przeżycia religijne w Duchu Świętym na modlitwie. Na pewno i nasze wspólnoty zakonne zapłoną przetwarzającym ogniem nowych Zielonych Świąt. Dokona się wtedy upragniona odnowa wierności na drodze ślubowanych rad ewangelicznych, o których z takim pietyzmem wyrażał się Sobór Watykański II. A najlepszym „środkiem zaradczym” na wszelkie kryzysy i słabości niech będzie Maryja. W ogłoszonym już w wielu językach: „Rapporto sulla Fede”, (Raportcie o wierze) kardynała Józefa Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary czytamy, że Maryja najpełniej jednoczy nas z Duchem Świętym.

Ona bowiem została najściślej włączona w tajemnicę Chrystusa i Kościoła, dlatego jest zawsze nadzieją naszej jedności i równowagi wiary. Ona jedyna poczęła z Ducha Świętego Zbawiciela świata i jest przy nas jako zwiastunka zwycięskiego *Magnificati*!

Z Maryją więc złożmy nasze odnowione *credo*: Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodził, który

z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę. Który mówił przez Proroków. Wierzę w Ducha Świętego, który mnie namaścił i posłał, aby głosić dobrą nowinę ubogim, opatrywać rany serc złamanych, aby służyć z miłością w dialogu i czynie ludowi Bożemu. Wierzę, że Jego Mądrość, Moc i Miłość będzie ze mną aż po kres moich dni, gdy powtórzę Mu raz jeszcze: a ǰsum, a na Jego Boskie tchnienie — odpowiem ostatnim oddechem mojej wzajemnej miłości.

Drogi, w Chrystusie Panu, Siostry! Niech Duch Święty, który stał się natchnieniem Ojców Soborowych i któremu dedykowaliśmy na wstępie nasze tegoroczne rozważania, będzie zawsze Waszą nadzieją i mocą w każdym wymiarze życia oraz jego zadań apostołskich. Pozwólcie Mu działać, otwierając szeroko serca na Jego miłosne i twórcze promieniowanie, aby dokonała się w nas wszystkich prawdziwa odnowa wierności.

Proście Go o niezliczone Światła i Łaski dla trwającego Synodu w naszej archidiecezji i wspierajcie jego obrady gorliwą modlitwą i pokutą.

Na ten okres wielkopostnych refleksji, dobrych uczynków i rozmodlenia w Duchu Świętym udzielam Wam z serca arcybiskupskiego błogosławieństwa.

† Henryk kardynał Gulbinowicz
metropolita arcybiskup wrocławski

Wrocław, Środa Popielcowa 1986 roku

**LIST PASTERSKI NA UROCZYSTOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA
PAŃSKIEGO ZAPOWIADAJĄCY JUBILEUSZ 1000-LECIA DIECEZJI
WROCŁAWSKIEJ**

Umilowani w Panu Archidiecezjanie Wrocławscy!

Przeżywamy największe święto chrześcijaństwa. Kościół radośnie dziś śpiewa: „Alleluja”, „Oto dzień, jaki uczynił nam Pan”, — „Chrystus zmartwychwstał!”

1. Wierzymy w Zmartwychwstanie Chrystusa

Ewangelia, jaką czyta nam dzisiaj Kościół, przedstawia dwóch Apostołów: Piotra i Jana, którzy „wczesnym rankiem” biegli do grobu Chrystusa. Pierwszy wszedł do grobu Piotr, a potem Jan. Nie znaleźli jednak ciała swego Mistrza. Grób był pusty. Jan napisze o sobie: „Ujrzał i uwierzył. Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, które mówi, że On ma powstać z martwych”. (J 20, 8—9).

Drodzy Siostry i Bracia, myśmy nie „ujrzeli” pustego grobu, nie zagłądaliśmy do jego wnętrza, a jednak uwierzyliśmy. Świadcstwo Apostołów ma dla nas wielką moc. Dana nam bowiem została łaska rozumienia Pisma, które mówi, że Chrystus zmartwychwstał.

2. Chrystus Zmartwychwstały obecny w Kościele przynosi nam nowe życie

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, które dzisiaj radośnie przeżywamy, stało się nowym stworzeniem, nadało życiu ludzkiemu nową treść.

Chrystus powstając z martwych pokonał zło, grzech i śmierć, zwyciężył szatana, stał się „Panem — ku chwale Boga Ojca” (Fil 2, 11). Dzięki Jego zmartwychwstaniu jesteśmy „uczestnikami Boskiej natury” (2P 1, 4) i tworzymy Jego Kościół, wspomniały Lud Boży, który — jak kosmiczne drzewo — ogarnia swoimi konarami całą ludzkość. Zmartwychwstały Pan jest zawsze obecny w swoim Kościele i karmi nas Bożym Słowem i sakramentami. Jest On szczególnie obecny wśród nas, kiedy sprawujemy Eucharystię. Uobecnia On wtedy swoją Paschę, tajemnicę swej zbawczej śmierci i chwalebного zmartwychwstania, daje nam do spożywania swoje Najświętsze Ciało, byśmy się jednoczyli

z Jego Ofiarą i ze sobą wzajemnie w jedno mistyczne ciało, jakim jest Kościół.

3. Zmartwychwstały Chrystus daje swemu Kościołowi Ducha Świętego

Po wniebowstąpieniu Chrystus Zmartwychwstały zesłał na swój Kościół Ducha Świętego, „Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi” (J 15, 26). Ten Duch Zmartwychwstałego Chrystusa działa nieustannie w Kościele. Wśród Ludu Bożego trwa ustawicznie Jego Pięćdziesiątnica. Duch Święty działający jak „Ogień” (por. Dz 2, 1—4) i jak „Wicher” (por. J 3, 5—8) zapewnia Kościołowi niezniszczalne trwanie, rozwój i skuteczność w działaniu. On też obdarza Kościół darami i charyzmatami, a wśród nich charyzmatem nieomyłności. Dzięki temu charyzmatowi Kościół kierowany przez Ojca św. i biskupów głosi ludziom poprzez wieki prawdę. Duch Święty powołuje niektórych spośród Ludu Bożego do życia małżeńskiego i rodzinnego. Innych do kapłaństwa i życia zakonnego. Jeszcze innych powołuje do specjalnych dzieł wymagających życia samotnego.

4. Duch Zmartwychwstałego Chrystusa włączył do Kościoła nasz Naród

Duch Święty, Duch Zmartwychwstałego Chrystusa, ten Boski Ogień i Boski Wicher, rozniósł Kościół po całym okręgu ziemi. Posługując się ludźmi sprawił, że Kościół swoją działalnością objął także nas, Słowian znad Wisły i Odry. Przed dwudziestu laty, w 1966 roku, w wielkim kościelnym i narodowym „Te Deum” dziękowaliśmy Wszechmogącemu Bogu za to, że przed tysiącem lat naród nasz wszedł przez chrzest do świętej społeczności Kościoła i żyje odtąd mocami Ducha Świętego zjednoczony przez wiarę z Chrystusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, karmiony Bożą Prawdą i łaską zbawienia.

Dzięki Duchowi Świętemu na polskiej ziemi trwa poprzez wieki jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół zjednoczony z Następcą św. Piotra, zgromadzony wokół biskupów stojących na czele Kościołów lokalnych w diecezjach.

5. Millenium Kościoła wrocławskiego

Dla życia Kościoła świętego w Polsce, i dla historii całego naszego Narodu, wiekopomne znaczenie miał rok 1000. Wtedy to dzięki staraniom wielkiego Bolesława Chrobrego, Stolica Apostolska ustanowiła Metropolię Gnieźnieńską, a w jej granicach powstały biskupstwa w Krakowie, Kołobrzegu i Wrocławiu. Zatem za 15 lat, w jubileuszowym roku dwutysięcznym, od narodzenia Chrystusa obchodzić będziemy 1000-lecie istnienia diecezji wrocławskiej. Wielka to dla nas rocznica!

Obchód tych uroczystości pragnę zapowiedzieć Wam, Drodzy Archidiecezjanie, właśnie dzisiaj, w największe nasze święto, w dniu Zmartwychwstania Pańskiego. Bowiem to, że mimo rozmaitych burz dziejowych, Kościół wrocławski istniał, że zawsze znajdowali się ludzie, którzy o Kościół na tej ziemi troszczyli się i zabiegali o jego wzrost, że i dzisiaj Kościół ten — ogarniając milionowe rzesze wiernych — patrzy z nadzieją w przyszłość, to wszystko zawdzięczamy mocy Chrystusa Zmartwychwstałego i działaniu Ducha Świętego, którego On — nasz Pan i Zbawca nieustannie nam daje.

6. Jak mamy się przygotować na 1000-lecie diecezji?

Zdajemy sobie sprawę, że do millenium Kościoła wrocławskiego musimy się dobrze przygotować. Dzieliące nas od tego jubileuszu 15 lat, jak 15 tajemnic różańcowych, winniśmy przyjąć jako Boży dar i wypełnić je wartościami, które ubogacą nasze serca i które będziemy mogli przekazać następnym pokoleniom Polaków pielgrzymujących przez dolnośląską ziemię ku wiecznej Ojczyźnie w drugim tysiącleciu życia diecezji, a trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Cóż może być dla nas, Ludu Bożego obecnych trudnych i niebezpiecznych lat, większą wartością jak wiara, nadzieja i miłość — te cnoty, które Duch Chrystusa Zmartwychwstałego wszczepia w nasze człowieczeństwo? Pogłębienie wiary, ożywienie nadziei, rozpalenie miłości jest dla nas pilnym zadaniem.

Konieczna jest nam nie tylko czujność w obronie wiary, byśmy nie ulegli zaprogramowanej ateizacji, ale trzeba nam także podjąć wielki wysiłek nad pogłębieniem wiary, by nie była ona dla nas jedynie zewnętrznym elementem tradycji życia polskiego, ale by kształtowała nasze postawy życiowe, by była światłem ukazującym daleko przekraczające materię wymiary człowieka, by prowadziła do udziału w nieskończonym życiu Bożym, do którego człowiek jest powołany przez samego Stwórcę.

Trzeba, żebyśmy pogłębili prawdziwą nadzieję. Nadzieja nasza nie może opierać się na złudnych obietnicach i fałszywej filozofii o pozorach prawdy, ale musi wypływać z zaufania do samego Boga, który jest Prawdą i Miłością. Bo tylko Bóg nas może doprowadzić do ostatecznego zwycięstwa.

Konieczne jest, byśmy ubogacali nasze życie osobiste, rodzinne i społeczne coraz pełniejszą miłością. Tej miłości jest wciąż za mało między nami, a nierzadko zupełnie jej brakuje. A ona jest słońcem życia człowieka, potęgą, która przekształca świat, jednoczy nas z nieskończonym Bogiem i z ludźmi. Stanie się też istotną treścią naszego życia wiecznego.

7. Za wiarę, nadzieję i miłość odpowiedzialni są wszyscy chrześcijanie

Nieustanna troska o pogłębienie wiary, nadziei i miłości w życiu Ludu Bożego naszej Archidiecezji powinna wypływać z posłannictwa kapłanów i osób zakonnych. Ale jest ona także zadaniem laikatu czyli ochrzczonych ludzi świeckich, członków apostołskiego Kościoła.

Drodzy katolicy świeccy, wy jesteście powołani do stałej troski o pogłębienie wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej w swoich sercach i sercach swoich najbliższych, ale także — co trzeba podkreślić — macie obowiązek nałożony Wam przez Boga, by nieść te wartości do fabryk, kopalń, biur, zakładów pracy, szkół i uczelni, wszędzie tam, gdzie jesteście. Macie do tego prawo i obowiązek. Do nas wszystkich bowiem odnoszą się słowa Jezusa Chrystusa: „Duch Święty zstąpi na Was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (DZ 1, 8).

8. Rola Synodu w przygotowaniu do milenium naszej diecezji

Temu ożywieniu wiary, nadziei i miłości w okresie przygotowania do milenium naszej Archidiecezji ma służyć rozpoczęty Synod. Synod to niezwykła szansa dla całego naszego Kościoła lokalnego, a szczególnie dla Was ludzi świeckich. Ponownie zapraszam wszystkich: starszych i młodzież do współpracy z waszymi kapłanami w zespołach synodalnych oraz w innych formach współdziałania i apostołstwa. Wspólnie troszczmy się o wiarę, nadzieję i miłość, o całe życie chrześcijańskie w naszych parafiach, środowiskach pracy i wypoczynku. Czyńmy to przez wierność codziennej modlitwie, poznawanie nauki Kościoła, przez wierność zasadom moralności chrześcijańskiej w życiu osobistym i społecznym, przez odważne wyrażanie naszej wiary i szerzenie tych wartości wśród innych. Nie lękajmy się, moc Ducha Świętego będzie z nami.

Nasze zaangażowanie w życie Kościoła i apostołstwa wiary pomnoży dziedzictwo przekazane nam przez poprzednie pokolenia i ubogaci życie naszego Narodu wartościami największymi na następne tysiąclecie.

9. Materialne pomniki milenium diecezji

Człowiek potrzebuje też widzialnych znaków dla upamiętnienia tego, co przeżywa w swoim sercu. Znaki te są także świadectwem wartości jakie cenimy i jakim chcemy być wierni.

Pragniemy, by znakami naszej wiary, nadziei i miłości były także obiekty i wydarzenia, które stanowić będą pamiątkę dla przyszłych pokoleń. Powodowani tą intencją chcielibyśmy wybudować w jednej z dzielnic Wrocławia kościół, który będzie upamiętniał 1000-lecie istnienia naszej diecezji i mówił wszystkim przybywającym do Wrocławia na jakich głębokich historycznych fundamentach budujemy dzisiejsze życie Kościoła wrocławskiego. Dziełem upamiętniającym nasze mille-

nium będzie też wzniesienie budynku biblioteki Papieskiego Fakultetu Teologicznego, a także opracowanie i wydanie kilkutomowego dzieła zbiorowego o charakterze historyczno-teologicznym, poświęconego Kościołowi diecezjalnemu i jego 1000-leciu nad Odrą. Do współpracy nad tworzeniem tych dzieł zapraszamy naszych braci z kraju i zagranicy, którzy są związani z nami wspólnym dziedzictwem 1000-letniego Kościoła wrocławskiego. Liczymy także na życzliwość władz świeckich, bowiem dzieło, które zamierzamy, będzie także dobrem Narodu.

10. Zakończenie

Do wypełnienia naszych zamierzeń przystępujemy z nadzieją. Nadzieja zaś „zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Czas przygotowania do millenium Kościoła wrocławskiego oddaję w opiekę Maryi, Matce Kościoła, która towarzyszy swoją miłością życiu diecezji i w przyszłości, i obecnie odbierając cześć w swoich sanktuariach w Bardzie, w Wambierzycach i na Górze Iglicznej oraz w tyłu świątyniach naszej Archidiecezji. Proszę też św. Jadwigę z Trzebnicy i wszystkich, świętych naszych patronów o wstawiennictwo przed Panem.

Niech Zmartwychwstały Chrystus da nam Ducha Jedności i mocy!

Z tymi wielkanocnymi życzeniami przekazuję Wam, płynące z serca, arcybiskupskie błogosławieństwo.

Wasz arcybiskup
† Henryk kardynał Gulbinowicz
metropolita wrocławski

Wrocław, w IV Niedzielę W. Postu 1986 r.

Ks. Jan Miazek

KONGRESY EUCHARYSTYCZNE

Powstanie Kongresów Eucharystycznych

Kongresy Eucharystyczne wyrosły z żywego od wieków w Kościele katolickim kultu Eucharystii poza Mszą św. Kult ten powstał w średniowieczu, rozwijał się nieprzerwanie i zakorzenił się głęboko w życiu Kościoła oraz w pobożności ludu. Po reformacji wzmógł się jeszcze bardziej, co było odpowiedzią na naukę reformatorów. W XVIII wieku powstały pierwsze zgromadzenia oddane czci Najświętszego Sakramentu jak na przykład benedyktyнки — sakramentki. Bardzo wiele do rozwoju pobożności eucharystycznej wniósł kult Serca Jezusowego. Kult Eucharystii poza Mszą św. przybierał przez wieki różne formy, w większości żywe do dziś: wystawienie Najświętszego Sakramentu, procesje eucharystyczne, błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem, adoracja nieustanna czy nocna. Znane były powszechnie Msze św. z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, co dziś nie jest już praktykowane.

Nowy wzrost pobożności eucharystycznej zaznaczył się w XIX wieku. Wy pływał nie tyle z przemyśleń teologicznych, co z wiary i żywej pobożności grupy świeckich oraz kapłanów głęboko przeżywających tajemnicę Eucharystii. Ogólne obniżenie poziomu moralnego społeczeństwa jak i wybuchające prześladowania Kościoła skłaniały najpobożniejszych do adoracji Najświętszego Sakramentu i modlitwy wynagradzającej. Ludzie ci pragnęli pozostawać z Chrystusem „opuszczonym w tabernakulum”. Wezwanie z Lourdes wzywające do pokuty i modlitwy za grzeszników oraz pierwsze wielkie procesje eucharystyczne w tym młodym sanktuarium budziły na nowo i pogłębiały pobożność eucharystyczną.

We Francji w latach po klęsce 1870 roku, narasta ruch pielgrzymkowy do miejsc maryjnych i do innych sanktuariów przeszłości. Dwoje świeckich działaczy katolickich, kobieta Emilie Tamisier i mężczyzna Ieón Dupont zaczęli gromadzić pielgrzymów w miejscach uświęconych w przeszłości przez cuda eucharystyczne: 1873 — Avignon, 1875 — Douai, 1876 — znów Avignon, 1878 — Faverney. Tego rodzaju pielgrzymki eucharystyczne nie utrzymały się jednak długo, ale pod ich wpływem narodziła się idea organizowania międzynarodowych kongresów eucharystycznych.

Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne zapoczątkowała wspomniana już świecka działaczka Emilie Tamisier († 1910) przy poparciu swych spowiedników — bł. Piotra Juliana Eymarda i biskupa L. G. Segura — oraz katolickiego działacza świeckiego Philibert Frau. Zwra-

ca uwagę wkład ludzi świeckich w powstanie tej nowej formy kultu Eucharystii poza Mszą świętą.

Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne

Pierwszy Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny odbył się we Francji, w Lille w dniach od 28 do 30 czerwca 1881 roku pod przewodnictwem biskupa Henri Monniera. Po dojściu do władzy socjalistów Kościół francuski przeżywał wtedy trudny czas, podobne trudności przeżywał Kościół w Belgii dokąd zamysłano zwołać pierwszy kongres. Zorganizowanie kongresu w Lille umożliwili katolicy północnej Francji na czele ze swym przywódcą, wspomnianym już Philibert Vrau. Ze względu na trudną sytuację Kościoła oraz na krótki okres przygotowawczy liczone się z przybyciem najwyżej stu uczestników z różnych krajów. Do Lille przybyło ostatecznie 363 uczestników z licznych diecezji Francji, ale także z Italii, Hiszpanii, Austrii, Belgii, Holandii, Meksyku i Chile. Papież Leon XIII poparł w wydanym z tej okazji breve inicjatywę urządzania międzynarodowych kongresów eucharystycznych i zachęcał do podtrzymania tej nowej formy pobożności eucharystycznej. Uroczystości kongresowe w Lille wypadły dosyć okazale, bowiem miejscowi katolicy włączyli się w to międzynarodowe spotkanie. W procesji na zakończenie Kongresu szło ulicami miasta 4000 mężczyzn z płonącymi świecami w rękach.

Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne urządzano początkowo co roku, w okresie międzywojennym co dwa lata, po drugiej wojnie światowej co cztery lub pięć lat. Do roku 1981 odbyły się 42 Kongresy Międzynarodowe w różnych miejscach świata.

Na trzecim kongresie w 1883 roku w Liège (Belgia) powołano Międzynarodowy Komitet Kongresów Eucharystycznych. Od Kongresu w 1894 roku w Reims (Francja) bierze w nim udział kardynał — legat, który przewodniczy w imieniu papieża. Z okazji kongresu w 1897 roku w Paray-le-Monial (Francja) Leon XIII ogłosił św. Paschalisa Baylon patronem Kongresów Eucharystycznych. W 1905 roku kongres odbył się w Rzymie z udziałem papieża Piusa X. W roku 1910 kongres odbył się w Montrealu (Kanada). W kongresie zorganizowanym w 1912 roku w Wiedniu brali udział Polacy: stanowili liczną grupę i obradowali jako odrębna sekcja. Pierwsza wojna światowa spowodowała przerwę w organizowaniu kongresów: w 1922 roku kongres miał miejsce w Rzymie i brał w nim udział papież Pius XI. W roku 1926 zorganizowano kongres w Chicago (USA), w 1928 w Sydney (Australia), w 1930 w Kartaginie (Tunezja), w 1934 w Buenos Aires (Argentyna), w 1937 w Manili (Filipiny). W 1938 roku kongres odbył się w Budapeszcie: legatem papieskim był kardynał E. Pacelli, późniejszy papież Pius XII. Brało w nim udział 14 polskich biskupów z kardynałem A. Hlondem na czele.

Po drugiej wojnie światowej Kongresy Eucharystyczne Międzynarodowe zostały wznowione. Pierwszy kongres powojenny odbył się w 1951 roku w Barcelonie, w 1955 w Rio de Janeiro (Brazylia), w 1960 w Monachium. W 1976 kongres miał miejsce w Filadelfii: uczestniczyło w nim 19 biskupów z Polski pod przewodnictwem kardynała Wojtyły. Ostatni kongres odbył się w 1981 roku w Lourdes pod hasłem „Jezus Chrystus Chlebem dla nowego świata”. Następny Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny przewidziany jest na rok 1985 w Nairobi pod hasłem „Eucharystia a rodzina chrześcijańska”.

Charakterystyka Kongresów Eucharystycznych

Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne mają już stuletnią historię i można zaobserwować zachodzące zmiany w ich przeżywaniu. Wrosły na stałe w życie Kościoła powszechnego i stały się odbiciem pojmowania przez Kościół tajemnicy Eucharystii. Znajdowały w nich wyraz problemy, przed którymi stawał Kościół w swym dziele ewangelizacji świata.

Kongresy Eucharystyczne były przede wszystkim czasem czci oddawanej Chrystusowi utajonemu w Najświętszym Sakramencie, czasem wyznania katolickiej wiary w tajemnicę Eucharystii. Zebrani na kongresach uczestnicy nie prowadzili teologicznych dociekań i nie podejmowali kontrowersyjnych zagadnień. Kongresy stawały się raczej zgromadzeniem ludzi ożywionych pobożnością eucharystyczną i pragnących innych do tej pobożności doprowadzić. W organizacji kongresów wiele miejsca zajmowała adoracja Najświętszego Sakramentu tak dzienna jak i nocna. Udział w licznie odprawianych Mszach św. i przystępowanie do Komunii św. miały zbliżyć wszystkich do Chrystusa. Towarzyszące kongresowi konferencje oraz prelekcje prowadzone dla poszczególnych grup przybliżały uczestnikom tajemnicę Eucharystii.

Kongresy Eucharystyczne powstały i rozwijały się w świecie, który dotknięty był pierwszą falą laicyzacji. Wprowadzany rozdział państwa od Kościoła prowadził w konsekwencji do usuwania religii z życia publicznego, czynił z religii sprawę prywatną człowieka. W wielu krajach zakazane już były procesje i wszelkie religijne zgromadzenia. W takich warunkach dużego znaczenia nabierało publiczne oddanie czci Chrystusowi w Najświętszym Sakramencie. Głównym punktem kongresu stawała się uroczysta procesja z Najświętszym Sakramentem organizowana z wielką okazałością. Do takich wielkich procesji należała procesja końcowa kongresu w Sydney (1928 r.) zorganizowana „na lądzie i na morzu”. W wielkiej, uroczystej procesji Chrystus wychodził do swego ludu, który przeżywał obecność Pana w wymiarze społecznym. Kongres miał przypomnieć zebranym o Królestwie Chrystusowym obecnym zawsze pośród świata.

Wraz z rozwojem ruchu liturgicznego i ogólnym powrotem do liturgii dokonała się zmiana w sposobie przeżywania Kongresu Eucharystycznego. Następuje powrót do źródła pobożności eucharystycznej tj. do Ofiary Eucharystycznej. Miało to miejsce podczas kongresu zorganizowanego w 1960 roku w Monachium, tuż przed Soborem. Na tym kongresie Msza św. stała w centrum obchodów, a procesja końcowa wzorowana była na liturgii Wielkiego Czwartku, kiedy to po Mszy św. ma miejsce przeniesienie Ciała Pańskiego. W ten sposób ukazano związek obecności Chrystusa w Eucharystii ze sprawowaniem Eucharystii. Kongres w Monachium zaczyna nowy etap w historii ruchu eucharystycznego.

Pobożność eucharystyczna była zawsze źródłem apostolatu i służby ludziom jak świadczą o tym wyrosłe z tego ducha zgromadzenia misyjne i charytatywne. W naszych czasach zaczęto jednak wyraźniej łączyć studium i rozwiązywanie wielkich problemów ludzkości z tajemnicą Eucharystii. Jest to wynikiem poszukiwań teologicznych i doświadczeń coraz liczniejszych uczestników kongresów. Ci, którzy mają udział w Ciele Chrystusa są zobowiązani wydawać swoje życie za braci w człowieczeństwie, zwłaszcza za biednych dając im chleb i budując lepszy świat. Zresztą organizowanie kongresów w różnych krajach, bogatych i biednych, styka z problemem głodu, pokoju, wolności czy rozwoju. Odwieczne te problemy ludzkości i świata pozwalają wyraźniej widzieć i dogłębniej pojmować bogactwo tajemnicy eucharystycznej. Od pewnego czasu problemy ludzkości i świata stanowią integralną część Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych. Znalazło to wyraz w hasłach kongresów: Bombaj 1964 — Eucharystia i nowy człowiek; Mówiono na tym kongresie wiele o zasadach i drogach odnowy współczesnego człowieka. Bogota 1968 — Eucharystia więzią miłości i Melbourne 1973 — Miłujcie się jak ja was umiłowałem: oba kongresy zwróciły uwagę na konieczność działania Kościoła w rozwiązywaniu międzyludzkich stosunków i kwestii społecznej. Kongres w Filadelfii w 1976 podjął temat: Eucharystia i głód w rodzinie ludzkiej. Zwracano uwagę nie tylko na głód w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale mówiono o głodzie Boga, wolności, prawdy, sprawiedliwości i zrozumienia. Ostatni kongres w Lourdes w 1981 roku miał jako hasło: Jezus Chrystus chlebem łamanym dla nowego świata. Kongres, według słów papieża Jana Pawła II miał na nowo stać się kontemplacją tej wielkiej tajemnicy wiary jaką jest Eucharystia i ukazać możliwości przemiany osoby oraz społeczności w duchu ewangelicznych błogosławieństw.

Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne stały się wzorem dla organizowania kongresów eucharystycznych na szczeblu krajowym i regionalnym. W okresie międzywojennym takie kongresy miały również miejsce w naszej ojczyźnie.

Polskie Kongresy Eucharystyczne

Najliczniej organizowane były w okresie międzywojennym Diecezjalne Kongresy Eucharystyczne, ale oprócz nich spotykamy kongresy regionalne oraz kongresy organizowane dla poszczególnych grup wiernych. Kościoł w Polsce przeżył jeden Krajowy Kongres Eucharystyczny. Przyjrzyjmy się teraz bliżej tym kongresom.

Krajowy Kongres Eucharystyczny w Poznaniu 1930.

Diecezjalne Kongresy Eucharystyczne:

archidiecezja lwowska 1928

diecezja częstochowska 1928, 1929, 1931, 1932, 1934, 1935, 1939

diecezja łódzka 1928, 1931

diecezja siedlecka 1929

diecezja chełmińska 1929 (Toruń), 1939 (Gdynia)

diecezja włocławska 1931 (Kalisz)

archidiecezja wileńska 1931

diecezja sandomierska 1932 (Radom)

diecezja łomżyńska 1933

diecezja tarnowska 1934, 1935 (Grzybów na Podhalu)

diecezja kielecka 1934 (Jędrzejów)

diecezja lubelska 1934 (Chełm)

diecezja przemyska 1936

Rejonowe Kongresy Eucharystyczne:

Kongres Eucharystyczny na Wołyniu w Równem 1933

Okręgowy Kongres Eucharystyczny w Kołomyi 1936

Stanowe Kongresy Eucharystyczne:

Kongres Eucharystyczny młodzieży żeńskiej diec. Płockiej 1934

Kongres Eucharystyczny młodzieży męskiej diec. Płockiej 1936

Kongres Eucharystyczny młodzieży, diecezjalny, w Lublinie 1937

Kongres Eucharystyczny Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet diecezji Płockiej 1938

Kongres Eucharystyczny na wsi polskiej w Liskowie diecezji włocławskiej 1938.

W archidiecezji warszawskiej nie został zorganizowany kongres eucharystyczny, ale miały w niej miejsce mniejsze zgromadzenia eucharystyczne o zasięgu lokalnym. W 1934 roku odbył się dekanalny Kongres Eucharystyczny w Mogielnicy, zaś w roku 1925 miał miejsce Kongres Eucharystyczny w Rawie Mazowieckiej, który zgromadził dekanat bialski, rawski, skierniewicki, tomaszewski i łowicki. Obu zgromadzeniom przewodniczył kardynał A. Kakowski.

Najwięcej kongresów eucharystycznych przeżyła diecezja częstochowska bo aż siedem. Organizowane one były często i to w różnych większych miastach diecezji. Miejscem kongresu bywało miasto biskupie lub inny znaczny ośrodek diecezji. Okazją do organizowania kongresu diecezjalnego były często kongresy międzynarodowe odbywane wtedy co dwa lata.

Krajowy Kongres Eucharystyczny odbywał się w dniach 26—29 czerwca 1930 roku. Po uroczystej porannej Mszy św. rozpoczęto prace, które w godzinach porannych toczyły się w sekcjach, natomiast w godzinach popołudniowych miały miejsce zebrania plenarne. Wyodrębniono następujące sekcje: kapłańską, dla Akcji Katolickiej, charytatywnej, misyjnej, tercjarzkiej, młodzieży żeńskiej i męskiej, inteligencji i Apostolstwa Modlitwy. Na zebraniach plenarnych wygłoszono w ciągu trzech dni następujące referaty: Eucharystia w życiu Kościoła — O. Rostworowski, na otwarcie obrad Kongresu; Eucharystia źródłem pełni życia jednostki — prof. dr Léon Halban; Eucharystia fundamentem rodziny — prof. Klemens Jędrzejewski; Polski odnowienie w Eucharystii — ks. kan. Z. Choromański; Eucharystia a odnowienie świata — prof. dr Oskar Halecki; Eucharystia źródłem Akcji Katolickiej — ks. inf. St. Adamski. Tematy konferencji wiązały tajemnicę Eucharystii tak z życiem jednostki jak i społeczności, z problemami Polski i problemami świata. Warto zwrócić uwagę na świeckich podejmujących tematykę kongresu. Obradom kongresu towarzyszyła modlitwa; odprawiano wiele Mszy św. w różnych kościołach miasta, wierni przystępowali do Komunii św., odbyła się nocna adoracja w kościele Ojców Jezuitów. Ostatniego dnia, w niedzielę odbyła się wielka procesja ulicami miasta na stadion, gdzie odprawiona została uroczysta Msza święta.

Kongres Eucharystyczny we Lwowie (diecezjalny) odbywał się w dniach 15—18 czerwca 1928 roku. Sobota 16 czerwca była dniem posiedzenia plenarnego i posiedzeń sekcyjnych. Konferencje posiedzenia plenarnego miały następującą tematykę: Ofiara Chrystusa i (druga konferencja) Śpiew gregoriański. Również w sobotę rano do Komunii św. przystąpiła młodzież. Nocna adoracja z soboty na niedzielę miała miejsce w ośmiu kościołach miasta. Niedziela była dniem wielkich uroczystości. Przed południem kard. A. Hlond celebrował uroczystą sumę na boisku sokolem, a w godzinach popołudniowych wyruszyła wielka procesja ulicami miasta. Te Deum w katedrze zakończyło kongres.

Kongres Eucharystyczny w Łodzi odbył się w dniach od 29 czerwca do 1 lipca 1928 roku. Referaty wygłaszane na posiedzeniach plenarnych koncentrowały się na tajemnicy Eucharystii. Wspominamy ten kongres, bowiem znalazł się na nim referat ks. bpa T. Kubiny „Eucharystia a sprawa społeczna”. Kongres odbywany w tym robotniczym mieście nie mógł nie nawiązać do palących problemów społecznych. Część modlitewna kongresu została rozbudowana, wyczuwa się troskę o dotarcie do jak największej ilości wiernych z różnych grup społecznych. Wielka procesja ulicami miasta po Mszy św. odprawionej na jednym z placów trwała przez kilka godzin.

Spojrzenie na wyżej wymienione kongresy i przyjrzenie się programom innych pozwala odkryć jeden schemat organizacyjny. Na kongresie jest miejsce na pogłębienie rozumienia Eucharystii dzięki odpo-

wiednim konferencjom oraz jest czas modlitwy wielkich rzec wiernych. Liczny udział wiernych w uroczystościach kongresowych był jakby ich istotą. Zwracano szczególną uwagę na okazałość procesji głównej z Najświętszym Sakramentem. Patrząc na lata powojenne w Polsce widzimy zupełne ustanie kongresów diecezjalnych. Wydaje się, że niemożność gromadzenia dużej ilości wiernych, a zwłaszcza urządzania związanych z kongresami procesji leży u podstaw zaniku kongresów w naszym Kościele. Wydaje się, że należy na nowo przemyśleć sens i sposób organizowania kongresów z dostosowaniem się do nowych warunków w jakich pracuje obecnie Kościół.

Kościół o Kongresach Eucharystycznych

Kongresy Eucharystyczne — międzynarodowe i krajowe — weszły na stałe w życie Kościoła, są organizowane i obchodzone przy licznych udziale wiernych. W części Rytuła Rzymskiego zatytułowanej „Komunia święta i Kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą” znajdujemy pouczenie o Kongresach Eucharystycznych (nn. 85—88). Zawarte są w nim główne wytyczne, których należy przestrzegać przy organizowaniu kongresów.

Kongresy Eucharystyczne weszły w życie Kościoła w nowszych czasach jako szczególny objaw kultu eucharystycznego. Czytamy w dokumencie, że należy je uważać za „stacje”, na które jakaś wspólnota zaprasza cały miejscowy Kościół (kongresy diecezjalne), albo jakiś Kościół miejscowy zaprasza inne Kościoły jednego kraju czy nawet z całego świata. Mamy w tym nawiązanie do starożytnej praktyki modlitwy stacyjnej Kościoła w okresie Wielkiego Postu, praktyki powstałej w Rzymie, ale przyjętej przez wiele innych Kościołów. W tym ujęciu Kongresy Eucharystyczne nie są czymś zupełnie nowym w życiu Kościoła, bowiem w swej istocie przypominają tradycyjne modlitewne spotkania Kościoła. Są nowym sposobem zbierania się Kościoła, co umożliwiają współczesne środki techniczne.

Sprawy związane z miejscem, tematyką i organizacją mającego się odbyć kongresu winny być odpowiednio przemyślane tak w Kościele miejscowym jak i w innych Kościołach. Organizowany kongres powinien odpowiadać rzeczywistym potrzebom, służyć postępowi nauk teologicznych i dobru miejscowego Kościoła. W pracy tej należy korzystać z pomocy biegłych w różnych dziedzinach życia kościelnego. Kongres nie może więc pozostawać obojętny na rzeczywiste potrzeby Kościoła tak w dziedzinie pogłębienia teologicznego jak i w dziedzinie życia praktycznego, musi niejako wyplwać z życia.

W przygotowaniu do kongresu na pierwszym miejscu trzeba postawić następujące ważne sprawy:

1. Gruntowną katechezę o Eucharystii, szczególnie jako tajemnicy Chrystusa żyjącego i działającego w Kościele. Prowadzona katecheza powinna być dostosowana do poziomu duchowego różnych grup wiernych

2. Należy w przygotowaniu do kongresu zwrócić uwagę na czynny udział w liturgii, bo to sprzyja należytemu słuchaniu słowa Bożego i rodzi poczucie wspólnoty.

3. W przygotowaniu do kongresu należy zwrócić uwagę na podejmowanie dzieł społecznych służących ludzkiemu postępowi i sprawliwemu podziałowi dóbr, także materialnych. Z eucharystycznego stołu ma przeniknąć wszędzie ewangeliczny zaczyn, jako siła budowania społeczności doczesnej i jako zadatek przyszłej. W tych słowach przebiega troska o to, aby Kongres Eucharystyczny nie został sprowadzony do jednego więcej przeżycia religijnego. Tajemnicę Eucharystii należy mocniej łączyć z życiem ludzi i społeczeństw.

Samą uroczystość kongresową należy obchodzić przy zachowaniu pewnych kryteriów.

1. Sprawowanie Eucharystii powinno być prawdziwie ośrodkiem i szczytem, do którego zdążają wszystkie podejmowane prace i wszystkie towarzyszące kongresowi nabożeństwa. Sprawowanie Eucharystii stanowi przecież ośrodek całego życia chrześcijańskiego zarówno dla Kościoła powszechnego, jak i dla wspólnot miejscowych. W centrum kongresu ma więc stać Msza święta.

2. Nabożeństwa słowa Bożego, wszelkie prelekcje i konferencje mają zdążać do tego, aby wybrany temat dla kongresu głębiej zbadać i ukazać jego aspekty praktyczne jako zadanie życiowe dla uczestników. Nauczanie związane z kongresem ma więc być podporządkowane tematowi kongresu.

3. Podczas kongresu należy zadbać o stworzenie możliwości wspólnych modlitw oraz dłuższej adoracji przed wystawionym Najświętszym Sakramentem. Dokument nie mówi o adoracji nocnej, ale jej długa tradycja kongresowa powinna być zachowana.

4. Dokument mówi też o procesji podczas kongresu eucharystycznego tak związanej z nim od samego początku, „w której niesie się Najświętszy Sakrament po ulicach miasta wśród publicznych śpiewów i modlitw”. Przy urządzaniu takiej procesji należy kierować się ogólnymi przepisami odnośnie procesji uwzględniając miejscowe warunki.

Wskazania Kościoła odnośnie kongresów eucharystycznych opierają się na obecnej praktyce duszpasterskiej Kościoła, korzystają z pogłębionego spojrzenia na Eucharystię oraz z doświadczeń zdobytych podczas tylu już odbytych kongresów. Kościół chce, aby kongresy zachowały równowagę pomiędzy stroną modlitewną, a otwarciem się na problemy człowieka i świata.

Wnioski

Mając spojrzenie na dotychczasowe kongresy eucharystyczne jak i wskazania pochodzące od Stolicy Apostolskiej możemy teraz mówić o czekającym nas kongresie krajowym.

Druży Krajowy Kongres Eucharystyczny ma odbyć się po przeszło

pół wieku w zupełnie zmienionych warunkach Kościoła i narodu. Staje przed nami teraz ustalenie tematyki kongresu odpowiadającej rzeczywistym potrzebom naszego Kościoła i służącej zarazem postępowi teologicznego rozumienia Eucharystii. Wiele jest potrzeb Kościoła w naszej ojczyźnie, należy jednak dokonać wyboru. Wybrana tematyka kongresu ukierunkuje przeciw wieloletnią pracę katechetyczną na różnych poziomach. Należy też pomyśleć, co z nauki o Eucharystii należy najbardziej ugruntować w świadomości wiernych.

Podjęcie „dział społecznych” z okazji kongresu będzie chyba zadaniem najtrudniejszym do realizacji: jest to zadanie bezwzględnie konieczne bowiem w przeciwnym wypadku grozi pozostanie na płaszczynie przeżywanego zewnętrznego uroczystości. Jakie dzieła społeczne realne może podjąć Kościół w Polsce i poszczególne Kościoły diecezjalne? Dziełem społecznym może być podjęcie nowego zmagania się o morale narodu, ale należy w tym dokonać uściśleń sprowadzając wszystko do konkretnych działań.

Według powszechnego przekonania miejscem kongresu będzie Warszawa: tak więc Kościół warszawski zaprosi na „stację” do siebie inne Kościoły diecezjalne naszego kraju. Na Kościół warszawski spadnie więc obowiązek stworzenia warunków do pracy nad pogłębieniem jakiegoś aspektu tajemnicy Eucharystii, zorganizowanie publicznego uczenia Chrystusa, wytworzenia atmosfery wiary i miłości wśród przybyłych.

Przygotowania do kongresu będą posuwać się powoli i jak zwykle będą najbardziej intensywne bezpośrednio przed jego otwarciem. Jedno możemy już rozpocząć teraz: w przygotowaniu do kongresu trzeba kłaść nacisk na bardziej czynny udział w liturgii. Niech w naszej obecnej pracy duszpasterskiej będzie już więcej troski o liturgię w naszych wspólnotach.

CZAS SPRAWOWANIA EUCHARYSTII

Can. 931 Eucharistiae celebratio et distributio fieri potest qualibet die et hora, iis exceptis, quae secundum liturgices normas excluduntur.

Kiedy mówimy o czasie sprawowania Eucharystii chodzi nam o to: 1. w których dniach roku liturgicznego i 2. w których godzinach dnia wolno celebrować Mszę świętą i przyjmować Komunię świętą. O celebrowaniu Mszy świętej i przyjmowaniu Komunii świętej kiedyś stanowiono zupełnie oddzielnie normami prawnymi, a i dziś rozróżnia się je. Inny problem stanowi czas Mszy świętej i Komunii świętej, ale nie w świetle norm kanonicznych, tylko przepisów liturgicznych. Tak więc mamy się zająć:

1. dniami i
2. godzinami
3. celebrowaniem Mszy świętej i
4. przyjęciem Komunii świętej tak według prawa kanonicznego,
5. jak w świetle przepisów liturgicznych.

1. Pierwotnie Mszę świętą sprawowano tylko w dni pańskie czyli w niedzielę. Powoli w różnych okresach historii w niektórych miejscach zaczęto celebrować Mszę świętą również w inne dni, poza niedzielą, szczególnie — świąteczne, ale nie w dni pokutne. Pozostałością z tamtych czasów w Kościele łacińskim jest wstrzymywanie się od celebrowania Mszy świętej w Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Taka dyscyplina co do czasu sprawowania Mszy świętej panowała w czasie prac nad redakcją KPK z 1917 r., którego kan. 820 postanawiał, że każdego dnia wolno celebrować Mszę świętą. KPK z 1983 r. w kan. 921 powtórzył tę normę. Znaczy to, że prawodawca nie zamierza wprowadzać jakichkolwiek ograniczeń co do czasu sprawowania Mszy świętej.

2. O ile określenie dni celebrowania Mszy świętej już dawno nie stanowią w prawie kanonicznym problemu, to nieco inaczej ma się rzecz z godzinami, w których wolno sprawować Mszę świętą.

Pap. Pius V (1556—1572) zabronił celebrowania Mszy świętej o północy w Boże Narodzenie, wczesnym rankiem w Wielkanoc i kiedykolwiek wieczorem¹. Według tego papieża właściwą porą na sprawowanie Mszy świętej jest czas od jutrzeńki do południa².

W XVIII i XIX w. kardynałowie, biskupi, protonotariusze apostolscy oraz misjonarze mogli rozpoczynać Mszę świętą w ramach czasu i godzinę przed jutrzeńką do godziny po południu³.

Rozpoczynanie Mszy świętej godzinę przed jutrzeńką lub godzinę po południu przyznane jako przywilej niektórym kapłanom obdarzonym godnościami kościelnymi, w 1917 r. przestało być przywilejem, a stało się zwyczajną normą prawną, do której mogli się stosować

wszyscy celebransi. Kan. 821 § 1 tego Kodeksu zezwolił na rozpoczęcie Mszy świętej godzinę przed poranną jutrzenką i aż do pierwszej godziny po południu.

Jutrzienka poranna to jest czas między ledwie zapowiadającym się wschodem słońca, a samym wschodem słońca. W lipcu zorza poranna przypada u nas zaraz po północy. Jeśli chodzi o południe przy celebrowaniu Mszy świętej z udziałem ludu należy trzymać się ustawowego czasu. Zaś przy celebrowaniu bez udziału ludu wolno trzymać się rzeczywistego miejscowego czasu, tzn. w którym słońce przechodzi przez południk danego miejsca.

KPK z 1917 r., jeśli chodzi o godziny celebrowania Mszy świętej obowiązywał do początku lat pięćdziesiątych naszego stulecia. Dopiero bowiem pap. Pius XII (1939—1958) konst. *Christus Dominus*, n. VI, 6 stycznia 1953 r. udzielił ordynariuszom uprawnienia, by zezwalali na celebrowanie Mszy świętej w godzinach popołudniowych począwszy od godz. 16.00 tak w niedziele jak w święta, również zniesione, a także w pierwsze piątki miesiąca oraz inne uroczystości obchodzone z licznym udziałem wiernych⁴.

Dalsze udogodnienia co do czasu sprawowania Mszy świętej przyniósł około 10 lat później, bo 30 listopada 1963 r. pap. Paweł VI (1963—1978) *Motu proprio* *Pastorale nuntius*, n. 4 przyznając biskupom prawo zezwalania kapłanom dla słusznej przyczyny na celebrowanie Mszy świętej o jakiegokolwiek godzinie dnia i udzielania Komunii świętej wieczorem, z zachowaniem pozostałych przepisów. A więc już bez żadnych ograniczeń od północy do północy.

W tym samym *Motu proprio*, II, n. 6, biskupi otrzymali przywilej celebrowania Mszy świętej dla słusznej przyczyny, o jakiegokolwiek porze dnia i udzielania Komunii świętej także wieczorem, z zachowaniem pozostałych przepisów.

Stolica Apostolska dała najwyższym przełożonym zakonów kleryckich na prawie papieskim oraz opatom przewodniczącym kongregacji monastycznych uprawnienie zezwalania swoim podwładnym kapłanom ze względu na dobro zakonników, dla słusznej przyczyny, ażeby mogli sprawować Mszę świętą i udzielać Komunii świętej we własnych domach zakonnych o dowolnej godzinie dnia, z zachowaniem innych przepisów prawa, oraz nie naruszając uprawnień ordynariusza miejsca, jeśli chodzi o Mszę świętą celebrowaną dla pożytku wiernych⁵. — Wyżej wymienieni mogli swoje uprawnienia subdelegować za zgodą własnej rady także innym przełożonym zakonu.

3. Jeśli chodzi o czas udzielania i przyjmowania Komunii świętej, to w praktyce bez trudności przyjęła się norma, że rozdzielania i przyjmowania Komunii świętej dokonuje się w dniach i godzinach sprawowania Mszy świętej. Tak właśnie postanowiła Kongregacja Obrzędów już 7 września 1816 r.⁶, a potem kan. 867 § 4 KPK z 1917 r.

Ponieważ Mszę świętą sprawowano zwykle między jutrzenką a południem, a pasterkę czyli Mszę świętą o północy dnia Bożego Naro-

żnienia sprawowano właśnie w środku nocy, niektórzy mieli wątpliwość, czy podczas pasterki można udzielić Komunii świętej. Komisja interpretacyjna KPK wyjaśniła 16 marca 1936 r., że można to czynić, chyba że ordynariusz miejscowy w poszczególnym przypadku zabroniłby tego na mocy kan. 869 KPK z 1917 r.⁷

Jednak tak przed KPK z 1917 r. jak w tym Kodeksie, obok przepisów regulujących czas sprawowania Mszy świętej, istniały specjalne normy na temat dni oraz godziny udzielania i przyjmowania Komunii świętej. Pod tym względem przepisy zaczęły się zmieniać dopiero w okresie Soboru Watykańskiego II, co mogliśmy już wyżej zauważyć.

4. Znając akty prawne regulujące po KPK z 1917 r. zasadę godziny celebrowania Mszy świętej i przyjmowania Komunii świętej, można było wyrobić sobie zdanie na temat ewentualnych zmian w przepisach dotyczących czasu sprawowania Eucharystii. Pierwszy projekt takich zmian znajdujemy w *Communicationes* 4 (1972) 55, gdzie proponuje się normy prostsze w miejsce kan. 820—821 i kan. 867 KPK z 1917 r. mianowicie: Mszę świętą można sprawować w jakimkolwiek dniu i jakiegokolwiek godzinie, ale z zachowaniem praw własnego obrządku liturgicznego. Również Komunii świętej można udzielać w każdym czasie, kiedy sprawuje się Ofiarę eucharystyczną, ale zaleca się komunikowanie podczas udziału we Mszy świętej.

Pierwsza z tych norm odpowiada obowiązującym wówczas kan. 820 i 821 § 1—3. Stanowi ona znaczne uproszczenie tamtych przepisów, bo to co zostało przedstawione w dwóch kanonach i czterech paragrafach, zostało teraz ujęte w jednej, krótkiej normie. Norma druga zastępowała długi kan. 867 z wszystkimi jego pięcioma paragrafami.

Ostatecznie dwie normy zamieszczone w *Communicationes* 4 (1972) 55, jedna o dniach i godzinach sprawowania Mszy świętej, druga o dniach i godzinach udzielania i przyjmowania Komunii świętej, zostały przeredagowane i ujęte w jedną normę, którą stanowi kan. 931 obecnego Kodeksu.

Według tego kanonu sprawowanie Eucharystii i udzielanie Komunii świętej może być dokonywane każdego dnia o jakiegokolwiek godzinie.

Norma ta w stosunku do poprzednio obowiązujących jest stosunkowo prosta. Ale też nie było potrzeby ustalać bardziej skomplikowanego prawa, skoro prawodawca zezwala kapłanowi celebrować Mszę świętą każdego dnia. Zresztą trudno było o jakieś ograniczenie co do czasu sprawowania Eucharystii, jeśli od dawna, a szczególnie od Soboru Watykańskiego II zaleca się kapłanom, by codziennie sprawowali eucharystyczną Ofiarę. Obecnie mówi o tym kan. 904. Byłoby to niezrozumiałe, gdyby z jednej strony zachęcano do codziennego celebrowania Mszy świętej, a z drugiej — stawiano prawne przeszkody tej celebracji.

Podobnie rzecz dojrzała, by wolno było sprawować o jakiegokolwiek godzinie. Kan. 821 KPK z 1917 r., jak już wiemy zezwolił na cele-

browanie Mszy świętej w czasie od jutrzeńki do godziny pierwszej po południu. Pap. Pius XII zgodził się na sprawowanie Mszy świętej w godzinach popołudniowych. Już wtedy mało pozostawało godzin, w których nie wypadało celebrować Mszy świętej. Tymczasem, gdy jakiś kapłan chciał mieć więcej możliwości co do celebrowania Mszy świętej w odpowiednich godzinach dnia, to mógł on prosić biskupa, upoważnionego przez pap. Pawła VI, by zezwalał na sprawowanie Mszy świętej o jakiegokolwiek godzinie dnia. Tak więc to co już było dotąd po trosze na mocy prawa, po trosze na mocy specjalnego uprawnienia, za naszych dni stało się prawem powszechnym, z którego będą korzystać wszyscy celebransi i wierni⁸.

Pozostawienie kapłanowi wyboru godziny celebrowania Mszy świętej wydaje się zrozumiałe. Ogromna większość kapłanów to duszpasterze. Ci zaś ze względów duszpasterskich sprawują Mszę świętą w tych godzinach, w których lud może brać udział we Mszy świętej. Pozostali kapłani nie muszą mieć prawnych ograniczeń co do godziny celebrowania Mszy świętej, bo samo życie przyniesie może ograniczenia.

Słusznie też prawo łączy przyjmowanie Komunii świętej z rozdzielaniem Komunii świętej, przyjmowanie zaś i udzielanie Komunii świętej ze sprawowaniem eucharystycznej Ofiary. Nie ma bowiem przyjmowania Komunii świętej, bez jej udzielania. I przynajmniej normalnie rzecz biorąc, Komunia święta powinna być udzielana i przyjmowana podczas Mszy świętej. Tak stanowi kan. 918. Przemawiają za tym racje teologiczne. Komunia święta nie może być pojmowana inaczej jak tylko w łączności ze Mszą świętą. Nie ma też pełnego udziału w liturgii Mszy świętej bez przyjęcia Komunii świętej w czasie Mszy świętej.

Nie inne też racje kierowały prawodawcą, kiedy zezwolił na przyjmowanie Komunii świętej w każdym czasie, w którym jest sprawowana Msza święta. Dodatkową zaś racją jest może ta, żeby wierni mieli możliwość przyjmowania Komunii świętej równą możliwościom kapłanów co do czasu celebrowania Mszy świętej. Ponieważ zaś kapłani mogą celebrować Mszę świętą w każdym czasie, dlatego też i wierni mogą przyjmować Komunię świętą w każdym czasie.

Należy jeszcze dodać, że nowe prawo zostawiając kapłanom prawo wyboru czasu sprawowania Mszy świętej a wiernym prawo wyboru czasu przyjmowania Komunii świętej wymaga od nich teraz większej kultury duchowej.

5. Reguły mają zwykle swoje wyjątki. Tak jest i w omawianym przypadku. — Kan. 931 nowego Kodeksu zezwala na sprawowanie Mszy świętej i przyjmowanie Komunii świętej w jakimkolwiek dniu i godzinie, ale równocześnie idąc w tym za kan. 820 i 867 KPK z 1917 r. poleca przestrzegać w tej dziedzinie przepisów liturgicznych, które stanowią wyjątek od normy. Przepisy liturgiczne dotyczą tylko trzech przypadków sprawowania Eucharystii, mianowicie:

1. w ostatnich trzech dniach Wielkiego Tygodnia,

2. w Boże Narodzenie,

3. w dniu wspomnienia wszystkich wiernych zmarłych.

Ad. 1. W Wielki Czwartek zabrania się celebrowania jakiegokolwiek Mszy świętej bez udziału wiernych. W godzinach rannych tego dnia biskup sprawuje Mszę świętą z obecnymi kapłanami, w czasie której poświęca oleje. W godzinach wieczornych celebruje się Mszę Wieczerny Pańskiej. Kiedyś należało ją sprawować między godziną 16 a 21⁹. Jednak dawne przepisy nie zostały przyjęte do nowego Mszału Rzymskiego, dlatego obecnie można je uważać za orientujące, ale nie zobowiązujące. Mszę Wieczerny Pańskiej celebruje się przy udziale wszystkich miejscowych kapłanów, kleryków i ludu. Jeśli domagają się tego względy duszpasterskie, ordynariusz miejsca może zezwolić na sprawowanie drugiej Mszy świętej wieczornej w kościołach lub kaplicach. A już tylko w przypadku konieczności biskup miejscowy może zgodzić się nawet na celebrowanie Mszy świętej w godzinach porannych, ale tylko dla tych wiernych, którzy nie mogą uczestniczyć we Mszy świętej wieczornej.

Na mocy prawa powszechnego w Wielki Czwartek udziela się Komunii świętej tylko w czasie Mszy świętej porannej, tam, gdzie ona jest, i wieczornej. Chorym jednak wolno zanosić Komunię świętą o dowolnej godzinie¹⁰. W Polsce, ze względu na różnorakie trudności wiernych w przystępowaniu do Komunii świętej w Wielki Czwartek wieczorem, prymas Polski zezwolił na udzielanie Komunii świętej w godzinach przedpołudniowych do godz. 13 i od 14 do początku Mszy świętej wieczornej, ale tylko tym wiernym, którzy ze względu na wykonywaną pracę nie mają możliwości uczestniczenia w liturgii wieczornej.

W Wielki Piątek nie sprawuje się Mszy świętej, tylko popołudniową liturgię ku czci Męki Pańskiej. Do niedawna celebrowano ją między godz. 15 a 21¹¹, i należy się nadal stosować do takiej praktyki, ponieważ nowy Mszał Rzymski poleca w Wielki Piątek rozpocząć liturgię około godziny 15, chyba że ze względów duszpasterskich celebrans woli to uczynić później¹².

Udzielanie Komunii świętej w Wielki Piątek zanikło w Rzymie w IX wieku, a następnie w innych miejscowościach. Mszał Rzymski Piusa V przewidywał konsekrację Hostii w Wielki Czwartek, by je przechowywać dla chorych na Wielki Piątek. O innych wiernych Mszał ten nie wspominał i wyraźnie nie zakazał komunikowania w Wielki Piątek. Dekret Kongregacji Soboru z 12 lutego 1679 r. w sprawie udzielania Komunii świętej w Wielki Piątek poleca stosować się do rubryk Mszału Rzymskiego¹³. Znaczyło to, że zasadniczo nie przewidywano udzielania Komunii świętej wiernym, z wyjątkiem chorych. Kan. 867 § 2 KPK z 1917 r. zezwalał na udzielanie w Wielki Piątek jedynie Wiatyku, i tylko pierwszego w danej chorobie, a nie któregoś z kolei.

Obecnie wolno udzielać Komunii świętej w Wielki Piątek, ale

tylko w czasie liturgii ku czci Męki Pańskiej. Chorym zaś którzy nie mogą uczestniczyć w tym nabożeństwie zanoszą się Komunię świętą w ciągu całego dnia¹⁴.

W Wielką Sobotę w ciągu dnia nie udziela się Komunii świętej jak tylko w postaci Wiatyku. Można natomiast rozdzielać Komunię świętą w Wielką Sobotę w nocy podczas Mszy świętej paschalnej niedzieli Zmartwychwstania¹⁵. Do naszych dni w Wigilię Paschalną Mszę świętą celebrowano około godz. 24, a przynajmniej nie przed zachodem słońca¹⁶. Przepisy stojące u podstaw tamtej praktyki nie weszły do Mszału Rzymskiego, ale nie jest zabronione stosowanie się do nich nadal.

Ad. 2. W Boże Narodzenie kapłan może celebrować lub koncelebrować jedną, dwie lub trzy Msze święte. Jednak nie wolno ani celebrować ani koncelebrować dwóch lub trzech Mszy świętych w bezpośrednim związku czasowym (jednej po drugiej), jak tylko w czasie przepisanych rubrykami, to jest w nocy (o tej porze nie można celebrować Mszy świętej bez udziału ludu), rano i w ciągu dnia. To dostosowanie się celebrować do odpowiedniej pory dnia jest wymagane do godziwego sprawowania drugiej lub trzeciej Mszy świętej, bo prawodawca przykłada do tego duże znaczenie. Świadczy o tym użyty w rubryce wyraz „*dummodo*”, który w tekstach prawnych zwykle wskazuje warunek konieczny do ważności spełnianej czynności prawnej. W tym przypadku nie chodzi o ważność Mszy świętej, tylko o jej godziwe sprawowanie.

Ad. 3. W dniu wspomnienia wszystkich wiernych zmarłych 2 listopada rubryki Mszału Rzymskiego nie określają czasu celebrowania, jeśli kto chce trzezy razy tego dnia sprawować Mszę świętą. Wydaje się jednak, że należy się tu posłużyć analogią z rubryką dotyczącą celebrowania w Boże Narodzenie i nie binować lub trynować Mszy świętej jednej zaraz po drugiej, bo to jest przeciwne temu, co nazywamy *mens legislatoris*.

PRZYPISY:

1 Const. Sanctissimus in Christo, 29 mart. 1566: *Fontes*, vol. 1, n. 110, § 1—2, p. 196.

2 *Missale Romanum*, Rubricae generales, XV, n. 1.

3 P. Gasparri, *Tractatus canonicus De Sanctissima Eucharistia*, Paris — Lugduni 1897, vol. I, n. 110, p. 7.

4 AAS 45(1953)426.

5 Reskryptem papieskim Cum adnotae z 6 listopada 1964 r.: AAS 59(1967) 374—378.

6 *Fontes*, vol. VIII, n. 5829, p. 5.

7 AAS 28(1936) 196.

8 Nawiasem dodajmy, że to już drugi raz spostrzegamy tę prawidłowość, iż uprawnienie przyznawane początkowo niektórym osobom, staje się z czasem prawem wszystkich.

9 *Ritus Pontificalis Ordinis Hebdomadae Sacrae instaurati, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis (1959), p. XIII, n. 7.

- 10 Missale Romanum, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975,
p. 243.
- 11 Ritus Pontificalis Ordinis Hebdomadae Sacrae, p. XII.
- 12 Missale Romanum, p. 250, n. 3.
- 13 Fontes, vol. V, n. 2848, p. 381.
- 14 Missale Romanum, p. 250, n. 3.
- 15 Missale Romanum, p. 265—266, n. 4.
- 16 Ritus Pontificalis Hebdomadae Sacrae, p. XIII, n. 9.
- 17 Institutio generalis Missalis Romani, n. 158 c.

SPIS TREŚCI

I. AKTA STOLICY APOSTOLSKIEJ

1. Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii Wyzwolenia”	1
2. Papieska Komisja dla autentycznej interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego	24
3. Motu Proprio „Dolentium Hominum” ustanawiające papieską Komisję Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia	25
4. Dokument Komisji do spraw stosunków religijnych z judaizmem: Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego	29

II. AKTA EPISKOPATU POLSKI

5. List Pasterski Biskupów o zadaniach rodziców i szkoły w wychowaniu młodego pokolenia	40
---	----

III. AKTA METROPOLITY WROCŁAWSKIEGO

6. Wielkopostny list pasterski metropolity wrocławskiego do ludu Bożego archidiecezji wrocławskiej	44
7. Wielkopostny list pasterski Kardynała Metropolity Wrocławskiego do Sióstr Zakonnych archidiecezji wrocławskiej	49
8. List pasterski na Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego zapowiadający jubileusz 1000-lecia diecezji wrocławskiej	57

POMOCE DUSZPASTERSKIE

Ks. Jan Miazek: Kongresy Eucharystyczne	62
Ks. Marian Pastuszko: Czas sprawowania Eucharystii	71

Wydawca: Kuria Arcybiskupia we Wrocławiu
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 13/15
Tel. Kurii Arcybiskupiej 22-50-81
Tel. Arcybiskupa Metropolity 22-42-14
Redaktor: Ks. Henryk Szareyko

Zakład Graficzny Poczty i Telekomunikacji, Wrocław, ul. Krasińskiego 5
zam. 1864-86 — 1700 — C-1